OPERE

DI

G. D. ROMAGNOSI

RIORDINATE ED ILLUSTRATE

DA ALESSANDRO DE GIORGI

DOTTORE IN LEGGI

CON ANNOTAZIONI, LA VITA DELL'AUTORE, L'INDICE DELLE DEFINIZIONI
E DOTTRINE COMPRESE NELLE OPERE,

ED

UN SAGGIO CRITICO E ANALITICO SULLE LEGGI NATURALI
DELL'ORDINE MORALE
PER SERVIRE D'INTRODUZIONE ED ANALISI
DELLE MEDESIME.

VOLUME I.

SCRITTI SUL DIRITTO FILOSOFICO

PALERMO
FRASCONA'-BARBERA, CLAMIS E ROBERTI
EDITORI

1844

AL CAVALIERE

LUDOVICO BIANCHINI

CONSIGLIERE DELLA GRAN CORTE DEI CONTI IN NAPOLI

IN MISSIONE CAPO DEL RIPARTIMENTO

DEGLI AFFARI INTERNI

PRESSO LA LUOGOTENENZA GENERALE IN SICILIA

NE' PIÙ POSITIVI STUDI

POTENTEMENTE ESERCITATO

DI ECONOMICHE E STORICHE DISCIPLINE SCRITTORE RINNOMATO

QUESTA PRIMA E COMPLETA EDIZIONE SICILIANA

DELLE OPERE

DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI

COME A DI LUI AMICO

GLI EDITORI

RISPETTOSAMENTE CONSACRANO

CENNI

SULLA

VITA DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI

SCRITTI

DA ALESSANDRO DE GIORGI

Chiunque si accinga a narrare la vita di un uomo che la forza dell'ingegno, fatta manifesta per lungo volgere d'anni cogli scritti e coll'opera, elevò a grande altezza di fama, non deve soltanto esporre i fatti che ne mostrano l'indole, e le vicende onde fu travagliata la sua mortale carriera; ma estendere ancora le ricerche all'analisi delle sue dottrine, per mostrare quali diritti egli si acquistasse alla stima dei contemporanei e dei posteri cogli avanzamenti fatti dalla scienza che professò mercè delle opere sue. Però, sebbene io conosca quanto sia opportuna cosa nelle biografie degli uomini illustri per grande sapere l'analisi della loro mente, tuttavolta ho creduto di dover limitare questi cenni sulla vita del celebre giureconsulto Giandomenico Romagnosi ai soli fatti strettamente storici che ci offre, onde non ripetere cose formanti materia dell'altro scritto che promisi di pubblicare in fine di questa collezione delle opere sue, e nel quale mi proposi di analizzare alquanto largamente le dottrine da lui professate, e di cercare qual frutto potrebbe trarsene al progresso delle scienze morali e politiche.

Nondimeno un grande interesse presenta la vita del nostro illustre pensatore anche così nudamente esposta, per la somma importanza degli avvenimenti che si legano coi fatti di essa, e che offrono senza dubbio una delle epoche più memorabili della storia moderna, tanto sotto l'aspetto politico, che scientifico.

In Salso Maggiore, terra presso Piacenza, nacque Giandomenico Romagnosi dal dottor Bernardino e da Marianna Trompelli il giorno 11 dicembre 1761. Culto uomo e patrizio era suo padre, ed avea sostenuto luminosi impieghi. Postosi di buon'ora a coltivare le eccellenti disposizioni

del figlio, dicono aggravasse soverchio il giovinetto colla domestica disciplina; di che non piccolo sollievo fu per Giandomenico l'essere ammesso nel celebre collegio Alberoni, ove entrò a' 2 novembre 1775. Là egli si diede allo studio della filosofia, della teologia dogmatica e delle matematiche, alle quali, come avviene sempre in tutti i grandi ingegni, portava caldissimo amore (1).

La sua mente indagatrice non poteva certo essere indifferente per le fisiche scienze. Un vasto campo alle ricerche dei cultori di esse offeriva la elettricità, alla quale avevano principalmente chiamata l'attenzione dei fisici le esperienze di Nollet, di Franklin, del padre Beccaria, e di altri. Romagnosi si pose anch'egli a leggere nel gran libro della natura, apprese ad interrogarla, a suo tempo lo fece; ed ella rispose col mostrare a lui pel primo la deviazione dell'ago magnetico prodotta dalla corrente elettrica della pila del Volta (2). Questo amore per la fisica gli fu sempre

(1) Questo celebratissimo collegio, nel quale l'educazione della gioventù è affidata ai Preti della Missione di s. Vincenzo de Paoli, fu fondato dal Cardinale Giulio Alberoni, e vi si ricevette la prima squadra di alunni li 28 ottobre 1751. Il fondatore morì a' 26 giugno dell'anno seguente. Gli ammittendi devono essere diocesani, di buoni costumi, incapaci di mantenersi comodamente agli studî, e di onesta famiglia; devono altresì sostenere un esame sopra gli studî preparatorî a quelli che si fanno nel collegio, e che consistono in tre corsi, ciascuno triennale: uno di Filosofia, Matematica ec., uno di Dogmatica, ed uno di Morale. Pei nove anni, che appunto dura l'educazione loro, sono provveduti di tutto e con molta proprietà: vitto, vesti, libri, e quant'altro può loro occorrere; ed hanno fin anche luogo apposito per villeggiare dieci giorni a Pasqua, ventuno all'autunno.

Romagnosi ebbe a Professori per la Logica e Metafisica nel primo anno Giovanni Antonio Comi pavese, e in parte del secondo Francesco Chiabrandi alessandrino. Per la Matematica pura ed applicata il piemontese Giuseppe Martinengo; per la Fisica sperimentale il detto Chiabrandi; per la Dogmatica Carlo Alliora alessandrino e il Longaroli.

Sarebbe lungo l'annoverare tutti gli uomini distinti che uscirono da questo stabilimento. Fra i molti si notano due contemporanei del Romagnosi, Melchiorre Gioja e Alfonso Testa.

(2) Questa osservazione del Romagnosi fu pubblicata nella Gazzetta di Trento del 3 agosto 1802, e credo opportuno di riportare qui l'intero articolo.

« Il signor Consigliere Giandomenico Romagnosi, abitante in questa città, noto alla repubblica letteraria per altre sue profonde produzioni, si affretta a comunicare ai fisici dell'Europa uno sperimento relativo al fluido galvanico applicato al magnetismo. »

« Preparata la pila del signor Volta, composta di piastrelle rotonde di rame e zinco, alternate con un frapposto interstizio di flanella umettata con acqua impregnata di una soluzione di sale ammoniaco, attaccò alla pila medesima un filo d'argento snodato a diversi intervalli a modo di catena. L'ultima articolazione di detta catena passava per un tubo di vetro, dall'estremità esteriore del quale sporgeva un bottone pure d'argento unito alla detta catena. »

« Ciò fatto, prese un ago calamitato ordinario, fatto a modo di bussola nautica, incastrato in mezzo d'un asse di legno quadrato; e levatone il cristallo che lo copriva, lo pose sopra un isolatore di vetro, in vicinanza della pila suddetta. »

« Dato indi di piglio alla catena d'argento, e presala pel tubo di vetro suddetto, ne applicò l'estremità o bottone all'ago magnetico; e tenutala a contatto per lo spazio di pochi secondi, fece divergere l'ago dalla direzione polare per alcuni gradi. Levata la catena d'argento, l'ago rimase fermo nella direzione divergente a lui data. Di nuovo applicò la medesima catena, facendo divergere vieppiù il detto ago dalla direzione polare, ed ottenne sempre che l'ago rimanesse nel luogo in cui lo aveva lasciato; di modo che la polarità rimaneva interamente ammortizzata. Per verificare poi vieppiù questo risultato, egli approssimò all'ago calamitato, alla massima vicinanza possibile (senza però toccarlo), ora un pezzo di molla

compagno, e in mezzo ai molti e gravi suoi studî trovò tempo da impiegare nel tener dietro ai progressi della scienza sull'elettricità fino alle ultime scoperte.

Egli non era per dedicarsi interamente agli studî matematici e fisici, ma trovò in essi quel tesoro di fatti che formano, se è lecito così esprimersi, la materia prima del sapere umano, quella istituzione di ginnastica intellettuale e quell'esercizio della logica naturale che doveva rendere mirabilmente potenti le sue facoltà mentali, e avvezzarlo a quel rigido metodo di ragionare che formò la sua gloria.

Oltre questi studî fondamentali, concorse a dare un' ottima direzione alla mente sua il *Saggio analitico sulle facoltà dell'anima* di Carlo Bonnet, libro che a caso gli venne alle mani in collegio, e sul quale meditò assiduamente. Egli stesso confessava di dover molto allo studio di quest'opera, e di amar come padre il grand'uomo che aveala dettata ([1]).

Tutti gli scritti di Romagnosi si risentono assai spesso delle dottrine o almeno del metodo del naturalista filosofo di Ginevra; però esistono delle differenze notabilissime fra i pensamenti dell'uno e quelli dell'altro, delle quali non è qui il luogo di favellare.

Alle vacanze del 1781 usciva di collegio, e intraprendeva lo studio della giurisprudenza in Parma. Ottenuta la laurea gli 8 agosto 1786, in breve tempo acquistò fama di esperto giureconsulto. A' 23 giugno 1789 lesse alla Società Letteraria di Piacenza il *Discorso sull'amor delle donne*, nel quale confuta Elvezio che vuol farne un movente precipuo della legislazione. È questo il suo primo lavoro, scritto in poche ore, e pubblicato

da orologio, ed ora altri stromenti di ferro, i quali dapprima attraevano fortemente l'ago medesimo ad una distanza quattro volte maggiore; ma essi sotto l'azione del galvanismo non ebbero attività di farlo movere nemmeno d'un pelo. »

« Per ripristinare poi la polarità, ecco come il signor Romagnosi operò. Con ambe le mani strinse fra il pollice e l'indice l'estremità della cassetta di legno isolata senza scuoterla, e la ritenne così per alcuni secondi. Allora si vide l'ago calamitato muoversi lentamente, e ripigliare la polarità, non tutto ad un tratto, ma per successive pulsazioni, a somiglianza d'una sfera d'orologio destinata a segnare i minuti secondi. »

« Questa esperienza fu fatta nel mese di maggio, e fu ripetuta alla presenza di alcuni spettatori. In tale circostanza ottenne pure senza fatica l'attrazione elettrica ad una sensibilissima distanza. Egli fece uso di un sottil filo di refe bagnato nell'acqua pregna di sale ammoniaco, e lo raccomandò ad una cannetta di vetro; approssimò indi la catena d'argento suddetta al filo, a distanza d'una linea incirca, e vide il filo volare a combaciarsi col bottone della catena ed a volgersi in su, sempre attaccato come nelle sperienze elettriche. »

« Il signor Romagnosi crede suo dovere di pubblicare questa esperienza, che deve formar corpo con altre in una memoria ch'egli sta componendo sul galvanismo e sulla elettricità, nella quale si riserva di dare la relazione d'un fenomeno atmosferico che ogni anno accade in un luogo del Tirolo vicino al Prenner, e che affetta fortemente una intiera popolazione, e le fa provare tutti gli effetti del galvanismo. »

Queste ultime parole (dice il signor Cesare Cantù nella sua *Notizia di Giandomenico Romagnosi*, dalla quale trassi questa nota) si riferiscono ad una Dissertazione *sul vento caldo d'Innspruck*, che si trova di fatto fra' suoi manoscritti.

([1]) *Vedute fondamentali sull'arte logica*, § 949, nella nota.

alcuni anni dopo. Ben altri frutti però si aveva ragione di attendere da quella mente profonda; e questi non tardarono a comparire grandi, importantissimi.

Una privata disputa sulla pena di morte eccita nella sua mente il pensiero di trattare la scienza del diritto penale. Un anno impiega nello studio di ciò che si era fatto prima di lui, e in un altro stende quella sublime opera ch'è il primo fondamento della sua fama, la *Genesi del diritto penale*. Dopo averla sottoposta all'esame del dotto criminalista Cremani, cui la dedicava, pubblicolla nel 1791, quindi in età di soli trent'anni; la ritoccava sedici anni dopo; e finalmente nella terza edizione, fatta nel 1823-24, vi aggiungeva due altre parti, la quinta e la sesta.

Fino dal suo primo comparire veniva quest'opera sommamente apprezzata, specialmente dagli stranieri. Pastoret se ne congratulava coll'Autore, Azuni la presentava all'Istituto di Francia, l'Università di Gottinga la dichiarava classica, nel Ducato di Würtemberg secondo quella si redigeva il codice penale, era tradotta negli Stati Uniti di America; e se non pare che dagli Italiani fosse abbastanza studiata dapprima, non è però a credere che fosse neppure troppo ignorata, se la fama che per essa l'Autore acquistavasi gli valse ben presto onorevolissimi incarichi.

L'anno stesso, in cui alla luce quest'opera usciva, era chiamato il Romagnosi alla Pretura di Trento, allora principato retto dal vescovo, e amministrato da un Consiglio Aulico, ov'era costume eleggere ogni anno uno straniero per render giustizia; e sebbene di regola non venisse confermato alcuno, pure egli lo fu, e rimase in quella magistratura fino al 1793; e nell'uscirne quel principe vescovo Pier Vigilio dei Conti di Thunn rimeritava il sapere e lo zelo onde ne aveva adempiuto i doveri conferendogli il titolo di Consigliere Aulico.

Rimase allora in Tirolo esercitando l'ufficio di pratico giureconsulto, ed abbiamo stampate varie sue consultazioni forensi che a quest'epoca si riferiscono.

Ma le vicende di quei tempi e l'agitazione delle menti, causa insieme ed effetto del politico scompiglio, gli offerivano l'occasione di rendere altrui profittevole in varie guise il suo profondo sapere.

Già fin da quando era Pretore a Trento coi due opuscoli intitolati *Che cosa è eguaglianza? Che cosa è libertà?* aveva cercato d'infrenare la intemperante sete di novità che le idee d'oltr'alpe venute andavano fomentando, e di prevenire i deboli contro le illusioni di quelle due magiche parole. E i deboli in questo proposito non erano sempre il volgo (1).

(1) Un sottile osservatore, che a que' tempi era in età da poter maturamente ponderare i fenomeni della società, ebbe a dirmi che nella città ov'egli dimorava non si potè mai per-

Senonchè gli avvenimenti si succedevano a precipizio, e il 4 settembre 1796 la vittoria di Roveredo apriva il Tirolo ai Francesi. Romagnosi consultato dai Trentini sul partito da prendersi onde preservare la città dalla furia dei vincitori, consigliò si distruggesse il ponte sull'Adige, e si difendesse la riva sulla quale sorge la città, onde ottenere una onorevole capitolazione. Così si fece, e Trento fu salva.

Tornato poi il Tirolo sotto l'Austriaca dominazione, fu Romagnosi accusato nel 1799 di delitto di Stato, e tenuto prigione ad Innspruck; donde uscì dichiarato innocente.

Pubblicamente mostravano la loro allegrezza pel suo ritorno i Trentini, che in questa e in altre meno solenni circostanze facendo palese in qual conto tenessero il cuore ed il senno di lui, davano altresì nuova prova di quel carattere eminentemente leale che distingue la nazione tirolese (1).

Ma le vicende della guerra avendo dato nuovamente il Tirolo in mano ai Francesi, Romagnosi venne eletto Secretario del Consiglio Superiore, eretto in Trento il 9 gennaio 1801; nel quale ufficio ebbe occasione d'essere utile altrui, inspirando quei sentimenti di moderazione dai quali era animato, e che sono tanto rari in mezzo ai politici rivolgimenti; e riuscì una volta a salvare dalla morte quattro paesani accusati d'intelligenza coll'inimico.

Altra occasione di mettere a profitto le sue dottrine gli venne offerta

suadere alla gente delle infime classi, che sarebbe divenuta eguale a quelli che fino allora per la forza delle cose erano stati ad essa superiori in ricchezze, o in sapere, o in autorità. In questo caso almeno non si teme di errare, se si dice: *vox populi, vox Dei.*

(1) In quell'occasione si stampava a Roveredo una raccolta di poesie con questo titolo: *Pel felice ritorno da Innspruck dell'Illustrissimo signor Giandomenico Romagnosi, ex Pretore di Trento, e Consigliere Aulico d'onore di S. A. Reverendissima Vescovo e Principe di Trento, a significazione di sincero giubilo dell'innocenza riconosciuta si pubblicano le seguenti poesie.* Rovereto 1800.

Anche Melchiorre Cesarotti, che onorava Romagnosi come poeta a cagione della sua traduzione in versi del *Pervigilium Veneris*, componeva la seguente iscrizione, che arrivata troppo tardi, non potè far parte di quella raccolta:

JOANNE DOMINICO ROMAGNOSI

DOCTRINA ET MORIBVS SPECTATISSIMO
PATRIÆ GLORIÆ AMICIS BONIS
PVBLICIS PRIVATISQVE COMMODIS RESTITVTO
JVSTITIA ET INNOCENTIA
EXVLTABVNDÆ
DE CALVMNIA DEBELLATA
(VTINAM ET IN PERPETVVM OPPRESSA)
TROPAEVM.

dall'Amministratore degli Stati di Parma Moreau Saint-Mery, che lo invitava in sul finire del 1802 alla cattedra di diritto pubblico nell'Università di Parma. Lieto Romagnosi di avvicinarsi alla sua patria, accettava quel posto, e per uso de' suoi scolari pubblicava nel 1805 l'*Introduzione allo studio del diritto pubblico*. A quest' opera premetteva nell'edizione di Firenze cinque lettere a Giovanni Valeri, professore di ragion criminale in Siena, sull'ordinamento della scienza della cosa pubblica, ove espone le idee capitali del suo lavoro, col quale, ad onta dei non lievi difetti che vi s'incontrano, tuttavia un gran passo faceva per l'adempimento del còmpito che s'era imposto, e cui tutta diresse la lunga serie de' suoi scritti, di restaurare questa importantissima disciplina, la civile filosofia.

Magistrato, Avvocato, Pubblicista, Istitutore distintissimo fra i sommi fino a questo punto Romagnosi, era per divenire anche Legislatore. Preludeva quasi a questa sua nuova destinazione l' incarico che gli diede il Ministro della Giustizia pel Regno d'Italia Giuseppe Luosi (1) di esaminare un progetto di codice penale pel Regno d'Italia. Poco dopo era chiamato a Milano onde prestare i suoi lumi alla sistemazione del nuovo Governo (2), a proporre un piano organico per l'attivazione del Burò di Cassazione (3), e a lavorare alla compilazione di un progetto del codice di procedura penale, che fu discusso con altri giureconsulti in settantadue sedute collegiali, cui presiedette il Romagnosi a nome del pubblico Ministero, ridotto in miglior forma da lui, nuovamente discusso, e finalmente posto in attività nel 1807.

Molta lode ottenne questo codice anche dai giureconsulti francesi, e specialmente da Cambacères, che dicono lo proclamasse perfetto : esagerato encomio per ogni opera umana, esageratissimo per un codice. Nè Romagnosi lo tenea tale, nè voleva che in quello si credesse trovare intieramente le sue idee, poichè era stato ordinato, da chi allora ci reggeva, di tenersi il più che fosse possibile al *Regolamento organico della giustizia civile e punitiva* modellato sul codice francese (4). Che se Romagnosi, a cagione delle istruzioni date dall'alto, non potè proporre e far adottare dagli altri membri della Commissione certe istituzioni, come a cagione di esempio quella dei giurati di accusa distinti dai giurati giudicanti, tuttavolta colla nobile sua franchezza vinse in alcune altre il partito; e fu almeno in gran parte suo merito se non vennero adottate le tiranniche lettere che i Francesi chiamano di *Cachet*; fu suo merito l'aver introdotto il titolo della *riabilitazione*, e l'altro della *revisione delle cause*; e così pure

(1) Il 28 giugno 1806.
(2) Il 26 agosto 1806.
(3) Il 16 dicembre 1806.
(4) Vedi la prefazione al progetto del Codice di Procedura penale.

la formula del *non liquet*, cioè del dubbio pel giurì necessaria « per non provocare o assoluzioni che fanno impallidire, o condanne che fanno fremere, ed avvezzano sempre i giurati a contrariare la loro coscienza (1). »

In questi ed altri lavori legislativi, e nell'ordinamento del Burò di Cassazione veniva Romagnosi adoperato; e in ricompensa di sue fatiche era nominato Consultore del Ministero di giustizia (2), e poco dopo Professore di diritto civile nell'Università di Pavia (3) : cattedra che tenne per breve tempo, essendo stato richiamato a Milano per sovraintendere alle scuole di diritto, ed esaminare i professori e le opere di questa facoltà.

Ad incarichi così importanti s'aggiungeva la cattedra di alta legislazione nelle scuole speciali (4), dalla quale dettò i *Principi fondamentali di diritto amministrativo onde tesserne le istituzioni*, e lesse il *Discorso sul soggetto ed importanza dello studio dell'alta legislazione*. Anche l'*Assunto primo della scienza del diritto naturale*, pubblicato nell'anno 1820, non è altro che un corso di lezioni da lui dato in quelle scuole e che abbraccia la prima esposizione dell'oggetto della scienza del naturale diritto.

Stendeva poi a quest'epoca anche un *Giornale di giurisprudenza*, diretto ad illustrare le nuove leggi; e lo troviamo pure occupato con altri giureconsulti al perfezionamento del codice penale pel Regno d'Italia, il progetto del quale fin da quando era Professore in Parma avea avuto commissione di esaminare. Molto ei vi lavorò; ma ritardata la spedizione di quel progetto a Parigi, Napoleone avendolo chiesto e non trovato ancor pronto, decretò l'attivazione anche qui del codice penale francese. Sicchè rimasero senza frutto tante fatiche e tanto merito, ed anzi si dovette modificare alquanto, per porlo in accordo con questo, anche il codice di procedura.

Caduto poi il Regno d'Italia, avrebbe dovuto cessare dagli impieghi, come tutti gli altri forestieri; senonchè alcun poco ancora continuò nella cattedra di alta legislazione, ed ebbe anche quella di diritto canonico, fino a che nel 1817 furono abolite le scuole speciali.

Ottenuta la cittadinanza austriaca, stabilì sua dimora in Milano, e per qualche tempo privatamente istruiva i giovani nelle scienze legali. Poi nuovamente sperimentava il carcere nel 1821, essendo stato tradotto a Venezia imputato del delitto di Stato, e ne uscì giustificato. Sul finire del 1824 era invitato da Lord Guilford, Cancelliere della Università delle Isole

(1) Sono parole del Romagnosi nelle *Vedute fondamentali sull'arte logica*, § 962.
(2) Il 28 gennaio 1807.
(3) Il 27 febbraio 1807.
(4) Veniva nominato a questa cattedra il 18 gennaio 1809.

Jonie, ad ordinare gli studi legali in quella Università, e ad insegnarvi giurisprudenza teorica; ma non potè accettare l'offerta.

Allora moltiplicando di attività, e colla potenza meravigliosa della sua mente studî pressochè nuovi per lui abbracciando, faceva succedersi rapidamente scritti di vario argomento; e la statistica, l'economia politica, la giurisprudenza, la filosofia, la storia furono alternatamente l'oggetto delle sue opere, e dei molti articoli che dettava per varî giornali, e specialmente per gli Annali di Statistica, che chiamava il *giornale suo*.

Così occupato ne' prediletti suoi studî si avvicinava al termine dei suoi giorni, il numero de' quali compiva gli 8 giugno 1835 con quella stessa tranquillità e rassegnazione con cui aveva nel corso di sua vita sofferte le avversità e la miseria. Le sue spoglie vennero sepolte a Carate, dove la delicata generosità del suo amico Luigi Azimonti gli aveva fatto passare i giorni più lieti del viver suo.

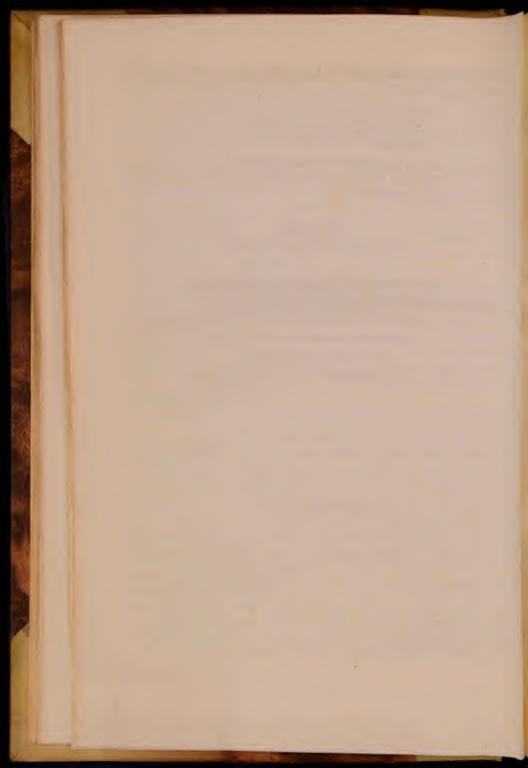
Molte accademie vollero ascritto il Romagnosi al loro consorzio, e noteremo fra tante l'Istituto Reale di Francia, che lo nominava suo socio per la classe delle scienze morali con diploma del 14 dicembre 1833. Si mostrò egli riconoscente a questo ben meritato non comune onore, mandando ad esso Istituto una memoria intitolata *Vedute eminenti per amministrare l'economia suprema dell'incivilimento*, e lasciandogli colla sua disposizione di ultima volontà una grande medaglia col suo ritratto a cesello, opera di Desiderio Cesari, che una società di estimatori suoi gli aveva offerto poco tempo prima della sua morte.

Fu Giandomenico Romagnosi bello della persona, di cuore dolce, di retto costume; conservò sempre un tenero affetto pel collegio ove era stato educato, e per quelli che aveano diretto i suoi primi passi nella via del sapere; ricordevole com'era di ogni beneficio, quanto facile ad obbliare i torti che ricevesse, quanto inchinevole a compatire e scusare i difetti altrui. Non lusingato dal falso splendore di una gloria menzognera, nè cercava gli onori, nè lo sedusse l'aura del favore sì che dimenticasse, come avviene alle anime vili, i più sacri diritti della umanità. Non domo mai dalla sventura, nelle ansie della prigionia componeva i due volumi sull'*Insegnamento primitivo delle Matematiche*. E se pure di alcun difetto si voglia notarlo, egli si è che negli anni senili mostrossi alquanto intollerante delle dottrine opposte alle sue: menda lieve al certo in lui che tanto si era innalzato sopra il comune livello; che sì potentemente aveva contribuito a ristorare lo studio delle Scienze morali; che tanto aveva sofferto dalla malizia degli uomini e dalle vicende dei tempi, da potersi dire a tutta ragione, che pochi ebbero più di lui travagliata la vita, pochi furono tanto degni dell'amore e della venerazione dei contemporanei e dei posteri. Onde a buon dritto taluno di quelli ch'ebbero la sorte di rendere al nostro illu-

stre pensatore gli uffici estremi, a lui applicò quei versi dell'Alighieri nel canto VI del Paradiso:

> Indi partissi povero e vetusto;
> E se il mondo sapesse il cor ch'egli ebbe,
> Mendicando sua vita a frusto a frusto,
> Assai lo loda, e più lo loderebbe.

Con solenni esequie onoravane la memoria anche il piccolo borgo che lo avea veduto nascere; e il coltissimo Pietro Giordani scriveva per quell'occasione la seguente epigrafe:

MDCCCXXXV
GLI ABITANTI DI SALSO MAGGIORE
ONORANO LA CARA MEMORIA
DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI
CHE NATO QUI IL DI' XI DICEMBRE MDCCLXI
E CON LA SAPIENZA DEGLI SCRITTI E LA SANTITA' DEI COSTUMI
ACQUISTATOSI RIVERENZA ED AMORE
PER TUTTA ITALIA E FUORI
HA FATTO MEMORABILE QUESTO PICCOLO BORGO.

PREFAZIONE

ALLE

OPERE DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI

SUL DIRITTO FILOSOFICO

NELLA QUALE

SI DISCORRE ANCHE DEL PIANO DIETRO IL QUALE SONO DETTATE
LE ANNOTAZIONI AGGIUNTE NELLA PRESENTE EDIZIONE A QUESTE ED ALTRE OPERE
SPECIALMENTE RAPPORTO ALLA RELIGIONE (*).

In questo volume volendo riunire, come indica il suo titolo, gli scritti del Romagnosi sopra il diritto filosofico, l'*Introduzione allo studio del diritto pubblico* doveva avere naturalmente il primo luogo. Ad essa premisi le cinque lettere dell'Autore a Giovanni Valeri, scritte collo scopo di render meno difficile l'intelligenza di quest'opera, nella quale egli stesso desiderava il sommo pregio dell'ordine, che tanto giustamente fa ammirare la sua *Genesi del diritto penale;* ed oltre a quest'avvertenza, suggerita da lui medesimo per l'edizione fiorentina, ho procurato che anche la materiale disposizione delle varie parti di quest'opera servisse, per quanto era possibile, alla chiarezza; cura che non si ebbe in altre edizioni.

Considerando che quest'opera consta di parti principali divise in parti subalterne, ho intitolato le prime *Trattati*, lasciando la denominazione di *Parti* alle altre, che sono poi suddivise in libri, capi, ec. : quindi dopo il *Prospetto generale delle materie*, che forma i prolegomeni dell'opera, ho aggiunto il titolo di *Trattato primo* alle *Nozioni direttrici appartenenti all'ordine morale;* e di *Trattato secondo* alle *Considerazioni sui fondamenti particolari dell'ordine morale*, ec.

Dopo l'*Introduzione allo studio del diritto pubblico* ho riunito sotto il titolo di *Opere minori ed Opuscoli sul diritto filosofico* gli altri scritti editi ed inediti dell'Autore, i quali si riferiscono a questa materia, numerandoli a paragrafi progressivi, e in ognuno dei già editi indicando la data della prima pubblicazione, conforme al metodo seguito negli altri volumi.

Sebbene alcuni di essi meritassero per la loro mole di stare da sè come altrettante opere, tuttavolta ho creduto servire al comodo dei lettori riunendoli

(*) Per l'intelligenza di quel che dicesi in questa prefazione relativamente al piano dell'opera, si avverte che nell'edizione milanese eransi precedentemente al Diritto filosofico che forma il 3° volume, pubblicati altri due volumi a differenza di quella siciliana, che ha principio col Diritto filosofico.

GLI EDITORI SICILIANI.

insieme, anche per la ragione altre volte ricordata di provvedere alla brevità nelle citazioni dell'indice delle materie.

Le lettere inedite dell'Autore sull'ordine con cui sono da studiarsi le opere sue, e che io collocai prima degli altri opuscoli, avrebbero dovuto, a dir vero, essere poste in luogo più conveniente, siccome quelle che a tutti i suoi scritti si riferiscono. Ma non essendo sì facile determinare il posto in cui sarebbero a collocarsi seguendo l'ordine logico, e avendo esse più stretta analogia colle opere sul Diritto filosofico che colle altre, ho creduto conveniente approfittare dell'occasione che mi si presentava d'inserirle in questo volume, già in corso di stampa quando mi pervennero, onde non tardare ad offerire agli studiosi delle opere del nostro autore uno de' suoi più importanti lavori inediti, che è a deplorare vivamente non sia stato da lui proseguito.

Avendo sempremai presenti gl'impegni che ho contratto quando assunsi la malagevole impresa di offerire ai cultori delle scienze morali un'accurata edizione delle opere del Romagnosi, e desiderando adempierli colla maggiore possibile esattezza, ho annotato anche in questi opuscoli, come feci rispetto ad altre opere, certi luoghi che mi parvero meritevoli di osservazione: talvolta per prevenire alcun errore, nel quale i meno veggenti potessero essere condotti da qualche non ben chiara proposizione dell'Autore; talvolta per purgarlo da qualche pecca ingiustamente, per quanto io credo, appostagli da taluno.

Mi dorrebbe assai che alcuno pensasse aver io in tale bisogna avuto in mira altro scopo, che quello di servire alla verità e alla giustizia. Io mi professo estimatore quant'altri mai della dottrina del celebre Filosofo, ai giudizi del quale, per ciò che risguarda il Romagnosi, talora mi oppongo. Ma appunto per questo io credo ch'egli non si reputi infallibile, non sia intollerante della opposizione anche dei piccoli, nè voglia ascrivere a torto se altri ricorda il notissimo adagio: *amicus Socrates, amicus Plato, sed magis amica veritas.*

È prova evidente della mia imparzialità si è l'aver io sempre approfittato delle osservazioni di lui ogni fiata che mi parvero giuste, e il non aver dissimulato l'inesattezza delle proposizioni del Romagnosi qualunque volta mi sembrò conveniente il farla palese.

Dovrò io temere che mi si apponga a colpa se non volli *maledire al sordo*, e se ho cercato piuttosto di togliere quel senso riprovevole che pur potrebbero avere certi luoghi oscuri dell'Autore, mediante il ravvicinamento di altri ove sul medesimo argomento egli chiaramente e sanamente si esprime? Di colpa tale io andrei orgoglioso, quanto altri potrebbe della più magnanima azione.

Credo di avere abbastanza giustificato il piano che mi proposi da seguire nelle annotazioni che vado facendo a queste opere, sì nella prefazione alla *Genesi del Diritto penale*, che nella lunga nota al § 996 delle *Vedute fondamentali sull'arte logica*: tuttavia l'importanza della cosa mi obbliga a ripetere e sviluppare maggiormente i canoni che mi servono di guida in questo lavoro.

Quando lo intrapresi non lasciai di esaminare, com'è dovere di ogni uomo onesto e cristiano che si trovi in simile circostanza, se nelle opere dell'Autore, le quali io voleva diffondere ed illustrare, niente v'era che si opponesse alla dottrina cattolica. La cognizione che io aveva allora delle dottrine di Romagnosi mi portava a ritenere che nessuna proposizione contraria alla religione vi si trovasse; e quando pure mi fosse accaduto di rinvenirne dappoi alcuna di simil sorta, io aveva fermo di opporvi la dottrina contraria, e di far vedere il torto

dell'Autore, per togliere il pericolo che alcuno potesse incontrarvi. Ma se proposizioni apertamente anticattoliche mi parea non essere nelle opere del nostro Autore, non dissimulava avervene alcuna di senso dubbio, e che altri potrebbero interpretare o avevano anche inteso in un senso contrario alle cattoliche verità. Per questo genere di proposizioni divisai aver presente nell'esaminarle le seguenti norme:

1° Onde rettamente giudicare del senso di qualche proposizione di un autore bisogna leggere tutta l'opera, e confrontare i diversi luoghi.

2° Le proposizioni oscure si devono spiegare nel senso delle chiare, non già trarre ad un significato riprovevole anche le lucide ed evidenti a cagione dell'oscurità ed ambiguità delle analoghe.

3° Le proposizioni ambigue di un autore cattolico d'integra fama di dottrina e religione debbono essere possibilmente prese nel miglior senso.

4° Da ciò, che uno scrittore ammise un principio il quale può condurre a conseguenze false, non ne viene che abbia ammesso anche queste conseguenze: bisogna vedere sotto quale aspetto abbia preso quel tale principio; e se, a costo di offendere la logica, abbia evitato o combattuto le conseguenze, confessandone perciò l'assurdità. In tal caso si deve dire che l'autore non ammise il principio stesso in tutta la sua estensione, ma solo in quella parte che possa conciliarsi colle sane dottrine.

5° Bisogna con sommo studio rendere le dottrine religiose indipendenti il più che si può dalle questioni puramente filosofiche, onde non correre il pericolo di introdurre nelle verità religiose, appoggiate sulla parola di Dio, quella mutabilità e quella incertezza che è propria delle opinioni umane.

6° Se uno scrittore asserisce che qualche questione non può risolversi dalla filosofia, non ne viene per conseguenza ch'egli neghi la possibilità di averne la soluzione col mezzo della dottrina rivelata.

7° Molte sono le cose sulle quali da diversi si hanno opinioni varie, senza perciò recare alcuna offesa alla cattolica religione, che le lascia alla libera discussione, come cose su cui non ha deciso ciò che assolutamente debba tenersi per vero.

Ecco le regole che ho seguito; e credo mi vi obbligasse la giustizia, la carità, l'interesse medesimo della religione.

Io convengo col dottissimo scrittore, contro le opinioni del quale, rispetto alle dottrine del Romagnosi, spesso combatto, che la causa della verità e sanità della dottrina sparsa nelle opere di un autore è quasi sempre diversa dalla causa della stessa persona dell'autore; la quale è quistione privata, in cui niuno può entrare, se non l'occhio di Dio. Ma sarà sempre vero che il maggior numero degli uomini difficilmente prescinde dalla persona dell'Autore, quando considera gli errori che fossero nelle sue opere: e certamente non è rendere un buon ufficio alla fama morale e religiosa di un uomo l'accusarlo di aver pubblicamente esposte delle proposizioni contrarie ai dogmi cattolici. Se la cosa veramente è così, certo è ben fatto svelare questi errori, perchè chi legge se ne guardi; ma se invece tali errori non si possano nettamente rilevare dalle opere dello scrittore che si esamina, la carità e la giustizia medesima esigono a buon dritto lo si purghi da quella taccia di irreligione che i più gli apporrebbero, senzachè dalle opere di lui manifestamente risultasse ch'egli l'avesse meritata.

Ho detto altresì che mi vi obbligava l'interesse della religione. Non è già ch'io pretenda la religione abbisognare del fragile sostegno degli umani suffragi; ma pur troppo talvolta alcuni mal fermi nella fede cercarono di trovare appoggio ai loro dubbî nell'esempio di uomini distinti per grande sapere. S'egli è vero per una parte che gli errori altrui non autorizzano i nostri, dall'altra è pur fuori di dubbio che la forza dell'esempio può aiutare i pusilli a star forte attaccati alla fede, se scorgano sommi ingegni aver sottomesso l'intelletto alla divina autorità de' suoi dogmi.

Dunque la giustizia, che impone di non ascrivere altrui colpe non commesse; la carità, senza la quale lo zelo è fanatismo, vanità la dottrina, e che comanda d'essere facili a pensar bene piuttosto che male degli altri; e in fine il desiderio di soccorrere ai deboli, anzichè offerire ad essi occasione di scandalo; mi condussero a tenere questa strada invece della contraria.

Un'altra riflessione ancora è da farsi a tale proposito. Interpretare una oscura proposizione di uno scrittore in sostanza non è altro che scrutare la mente sua, le sue intenzioni. Ora è egli lecito ad alcuno arrogarsi il diritto di giudicare i pensieri altrui? Quando una proposizione è falsa evidentemente, allora non v' ha bisogno di interpretarla; e nel dire che è erronea si può e si deve prescindere dalle intenzioni di chi la manifestava. Ma nel caso di oscurità, di dubbio, di ambiguità, non si può giustamente far altro che confrontarla con altre proposizioni analoghe dell'autore stesso, e intenderla nel senso che risulta dal confronto dei luoghi paralleli. Questo e niente più esser può lecito, essendo evidente che non è dato all'umana potenza di scandagliare il cuore altrui; nè quindi altra scorta è a seguire nel giudicare gli scrittori, che quanto da essi espressamente fu detto nelle opere loro. Entro questi limiti deve essere ristretta la facoltà di esaminare le altrui opinioni, soprattutto rispetto a ciò che risguarda la religione, che è certo il più importante e il più difficile cómpito che altri possa imporsi, se pure non vogliasi usurpare le competenze esclusive di Dio, cui sono aperti i più reconditi secreti del cuore umano.

Aggiungerò di più, che io riconosco una sola potestà alla quale spetti il giudicare delle dottrine degli scrittori rapporto alla religione; la quale potestà costituita da Dio maestra della fede, centro dell'unità; avente i lumi e gli aiuti necessarî per adempiere alla sua missione; ogni volta che si tratti di definire se le opinioni da alcuno manifestate contengano errori religiosi, procede con somma prudenza, e pone ogni maggior cura per non macchiare senza giusto motivo la fama di chicchessia. A questa io sottopongo di buon grado gli scritti miei, le mie opinioni; fermo come sono in quelle massime che ho sempre professato, e nelle quali voglio sempre perseverare: ma non vorrò acquistarmi la taccia di stolto, acconciandomi alla sentenza di un giudice incompetente, qual ch'egli sia. Io non intendo con ciò di offendere alcuno; rispetto le intenzioni di tutti: chè, facendo altrimenti, non sarei conseguente ai principî dei quali sono al tutto persuaso. Se io volli dire queste cose, fu soltanto perchè altri non pensasse che la convinzione della sussistenza delle accuse date da qualcuno di sua privata autorità alle opere del Romagnosi, rapporto alla religione, mi avesse imposto un necessario silenzio, e la noncuranza delle cattoliche verità mi avesse reso indifferente agli errori suoi, anzi volontario stromento della loro diffusione; cosa dalla quale più che da verun'altra io abborrisco.

Spero di non aver bisogno d'aggiungere altro per giustificare le mire che mi

condussero ad assumere il faticoso lavoro al quale mi sono accinto, e che mi dirigono nell'eseguirlo, essendo in tutte le mie parole sincero e palese l'ossequio che professo alla cattolica religione; e quindi se pure io avessi errato in alcuna parte (che finora non credo) nel giudizio che feci delle dottrine del Romagnosi rispetto al loro accordo con le cattoliche verità, spero che nessuno possa farmene colpa senza manifesta ingiustizia; dacchè sono pronto, tostochè mi si faccia noto lo sbaglio che avessi preso, da quella potestà che sola è veramente autorevole in tali materie, a porvi quel qualunque rimedio che sarà trovato necessario.

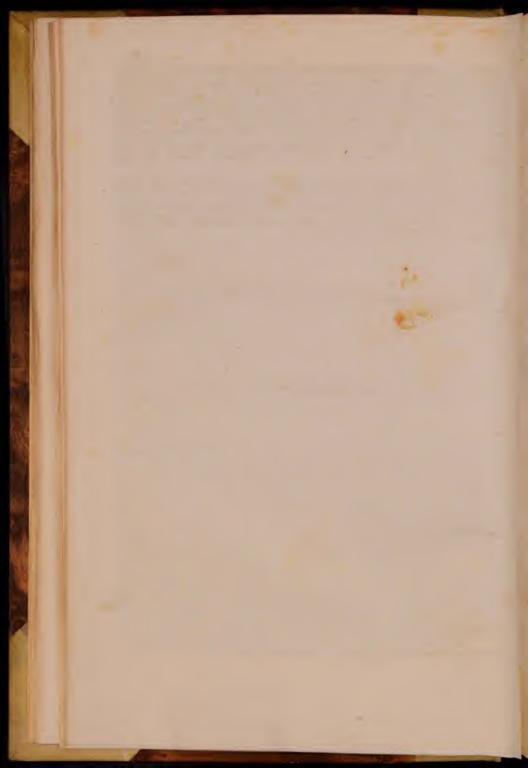
Se poi, per non credibile caso, ad onta di tutto ciò, piacesse ad alcuno farmi scopo a quelle accuse che feriscono la parte più delicata del cuore in quelli che sono sinceramente attaccati alla nostra santissima religione, risponderei questo soltanto: che io conosco un solo segno, al quale distinguere i veri seguaci del nostro divino modello, — la carità. —

ADG.

LETTERE

DEL PROFESSORE

G. D. ROMAGNOSI

A

GIOVANNI VALERI

LETTERA PRIMA.

All'occasione che esce in pubblico una seconda edizione della mia *Introduzione allo studio del Diritto Pubblico Universale*, voi mi domandate quali siano stati i motivi e le idee capitali che io ebbi nell'occuparmi di questo lavoro. Vi dirò in primo luogo che io fui convinto che tutta la dottrina della cosa pubblica aveva bisogno di essere ridotta a dimostrazione e ad unità nelle materie di già esposte dagli scrittori, e di essere supplita nella massima parte della teoria che ancor manca a ragguagliare il suo soggetto. Io non volli rifiutare l'eredità dei nostri maggiori. Preziosi sono i lumi che ci furono trasmessi, e benedico le fatiche degli scrittori di buona fede che mi precedettero. Ma nello stesso tempo sento la necessità di dimostrare ciò che essi proposero, di supplire dove mancarono, e di riordinare tutte le parti in un sistema robusto, collegato da una possente filosofia.

Se il Diritto Pubblico Universale da prima staccandosi dalla teologia e dalla giurisprudenza movette passi ancor timidi e si valse dell'appoggio dell'autorità; se da poi fatto più ardito si vestì di forme più ordinate, esso però non acquistò mai nè la pienezza, nè la possanza che a vera scienza si conviene.

Il ciel mi guardi dal detrar nulla alla considerazione dovuta ai grandi maestri di morale e di politica sì dell'antichità che dei tempi moderni. Veneranda è per me la loro memoria, e bramo che studiate siano le loro carte. Ma altro è insegnare le cose con una larga persuasione, ed altro è definirle e dimostrarle in una maniera rigorosa. Così pure ringrazio la Provvidenza per lo stato colto, civile e più equo di molte popolazioni, derivato certamente da usi e da principj più giusti e più moderati: ma dico nello stesso tempo che quanto il mondo è avanti altrettanto le scuole sono indietro. Leggete le opere moderne, e voi vi accorgerete che quattro scuole predominano nei diversi paesi di Europa.

In una voi vedete ancor propagata la favola altronde disastrosa di un contratto primitivo, in cui si rinuncia ad una chimerica indipendenza e ad una comunione primitiva presa in iscambio della vacanza dei beni. Ivi si citano clausole di questo contratto, del quale mai fu dato il tenor positivo. Ivi il diritto naturale viene coniato su uno stato di selvaggia solitudine, invece di dedurlo dalle circostanze necessarie dei tempi e dei luoghi, e da quella ragion naturale di equo bene, la quale agisce anche nella più complicata civiltà. Ivi finalmente non si sente la differenza fra la ragion direttrice delle società che assomigliassero alle famiglie dei castori e delle api, e quella delle nazioni che non vivono più nei boschi a pascersi di ghiande o di carne umana, come da principio giusta le tradizioni e le storie praticarono e in certi luoghi praticano ancora.

In altra di queste scuole s'inculca la secca regola di non trattare l'altro uomo come *cosa*, senza avvalorare l'equità con un prepotente interesse. Ivi si passa a disgiungere la morale dal diritto, e l'una e l'altro dalla politica, talchè abbiamo infine un diritto senza sanzione, una morale senza limiti, ed una politica senza freno.

In una terza pure di queste scuole si cita sempre la volontà divina, la quale fuori della rivelazione positiva, non si può indovinare che colla dimostrata necessità della natura: ciò nonostante questa volontà si fa consistere in semplici e non dimostrate opinioni, le quali vengono a piacere degli scrittori attribuite all'autorità del cielo.

In una quarta finalmente a forza di finzioni si creano uomini e qualità che non esistono, e su di esse si stabiliscono dogmi, doveri e leggi che dispongono della vita e delle fortune dei cittadini. Leggete il *Bentham* che ha sagacemente caratterizzata questa scuola.

Se voi domandate da che derivar possa questa deplorabile discrepanza delle scuole, io vi rispondo che sopra tutto deriva da due cause capitali. La prima si è dal non aver usato il metodo proprio delle scienze morali pratiche; la seconda dalla mancanza di una scienza madre del diritto e della politica. Questa scienza viene da me appellata col nome di *civile filosofia*, dalla quale devono derivare poi i dogmi della ragion sociale sì pubblica che privata. Io mi spiego sull'uno e sull'altro punto.

Noi parliamo di una dottrina *pratica* nella quale si tratta di provvedere alle esigenze della vita sociale sotto pena di soffrire i mali dell'anarchia. Gli uomini ed i governi hanno dovuto dar sesto alle cose loro, prima, dirò così, di pensare, cioè hanno dovuto stabilir leggi prima d'averne conosciuti i principj. Ora si tratta di scoprire e di provare questi principj. Ma che cosa è un principio, fuorchè una *verità prima* dalla quale molte altre dipendono? Ora per dimostrare una verità qualunque che cosa si ricerca? Prima di tutto conoscere il più distintamente che si può le idee racchiuse nei concetti che esprime, onde ricavare i veri e completi rapporti speculativi e pratici dei quali abbisognamo. Dopo ciò esaminare l'aspetto dal quale emergono i rapporti della scienza e dell'arte. Finalmente dedurre e connettere i principj e le regole opportune. Ma la prima operazione che cosa

importa? Sono già molti e molti secoli che si va ripetendo essere necessario incominciare col ben definire. Ora nella scienza delle leggi che cosa si è fatto? Io ho ribrezzo il dirlo, ma a me pare che questa parte sia più delle altre tutte stata trascurata e malmenata. Manca dunque ancora la prima operazione indispensabile a qualunque scienza ed arte. Dico prima operazione, perocchè se conviene incominciare col ben *proporre* per passare indi a ben distinguere ed a ben connettere, il ben definire cade su qualunque generale e particolare proposta.

Quanto poi al ben *distinguere*, che cosa fu fatto? Peggio che mai. Si è disgiunto in natura ciò che conveniva soltanto distinguere coll'intelletto. Disgiungere poi s'intende in senso di dissociare le parti che debbono stare ed agire congiunte, benchè di ognuna ravvisar si possa la diversità. Così fu disgiunta la morale dal diritto ed il diritto dalla politica, e fu tolta a queste discipline quell'azione che aver debbono nell'ordine reale delle cose. Questo scempio della dottrina fu praticato specialmente in quei paesi nei quali un'inavveduta speculazione predomina le menti a segno che non vengono tocche da tutti gli abusi del potere arbitrario.

Che cosa dunque rimane a fare? Condurre anche in questa parte le menti sul retto sentiero dal quale traviarono, e però nell'atto che le conduciamo e le occupiamo nel ben *distinguere*, convien nel tempo stesso rattenerle dal disgiungere i rapporti attivi delle cose. Allora si potrà passare a ben *connettere*, locchè importa in ogni arte di far cospirare l'azione delle cause sufficienti, ossia dei mezzi necessari ad ottenere il proposto intento.

Ecco le vedute le più generali di metodo onde elevare la dottrina delle leggi alla possanza ed alla dignità di scienza e di arte dimostrata. Finchè questa dottrina non giunge a questo punto vano è cercare fermezza, convinzione e moralità pubblica. L'ultima speranza delle genti che implorano pace, equità e sicurezza, si può dire raccomandata alla ferma e diffusa cognizione dei principi dell'arte sociale (§ 281 a 287) (1). Il *metodo* adunque del quale parliamo sarà tanto importante quanto importante si è la pace, l'equità e la sicurezza implorate.

Come col sottrarre lo spirito umano dal corso fortuito delle esterne idee si crea un demanio, dirò così intellettuale, padroneggiato dalla mente umana, così col sottrarre dal corso fortuito dell'ignoranza e delle passioni i principi della vita civile si crea la vera potenza degli Stati, e perciò stesso la pace, l'equità e la sicurezza invocate dalle genti. Certamente la natura deve esser madre dell'arte e la fortuna precedere la prudenza. E però tutta la vita degli Stati deve soggiacere a due successivi periodi, nel primo de' quali predomina la fortuna ed un cieco sentimento comunque umano e generoso; nell'altro poi predomina l'antivedenza e la ragione illuminata. Ma in questi due periodi l'uno dei quali va insensibilmente a perdersi nell'altro, la ragione e la fortuna non vanno mai disgiunte. A proporzione peraltro che la ragione va ampliando le sue conquiste, la cieca fortuna va restringendo il suo predominio senza peraltro perderlo intieramente (§ 107 a 109 e 369 in fine). Non credo però mai che la Provvidenza abbia lasciato il genere umano senza un surrogato della morale. I sensi dell'umanità avvalorati dalla religione bastano nei primi periodi della vita civile per giudicare la cosa pubblica: e se da poi la posizione delle genti divien più complicata, la giustizia comune serve di surrogato ad un calcolato comune interesse. Ma poche volte gli uomini si persuadono di sacrificare un solleticante privato appetito ad un puro senso di giustizia, e però convien soggiogarli colla dimostrata necessità della natura, per la quale veggono o di dover seguire la giustizia o di dover naufragare.

In conseguenza di questi motivi da me accennati in parecchi luoghi, ho creduto necessario di far precedere alcune regole di logica propria alle scienze morali e politiche (§ 14 a 67) e di soggiungerne altre all'opportunità (§ 295 a 300, 355, 362 a 364). Io ben sapeva che questa maniera era la più penosa per lo scrittore e la meno aggradevole pei lettori; ma nello stesso tempo la vedeva essere la più indispensabile per assicurare il regno della verità. Asserire sentenze comunque applaudite dalla ragione senza poggiarle ad inconcusse dimostrazioni, e senza impiegare un preciso e costante linguaggio, basta forse ad un secolo il quale abbisogna tanto più di dimostrati principi quanto più complicata è la nostra posizione, e quanto più aspra è la lotta fra gli interessi che convien temperare e l'equità che convien favorire.

Tempo verrà che il trionfo dei grandi principi sarà proclamato dalle coscienze e protetto dagli interessi concordi: ma per arrivare a quest'epoca felice è necessario che questi principi procedano prima armati di tutto punto colla forza della dimostrazione, e a modo di stretta falange si facciano strada in mezzo a' pregiudizi ed alle opinioni interessate.

Qui la filosofia deve soccorrere la legislazione, e però deve prestare tutti i mezzi più possenti di convinzione, abbandonando il fasto di una facile erudizione, rigettando il vanto di una polemica agilità. Qui conviene sacrificare quei voli arditi e quell'eloquenza sentenziosa che sorprende, per assoggettarsi ad una nuda e severa semplicità, e perfino ad una pedestre istruzione. Il maggior utile ottenuto colle più convincenti ragioni, come formar deve l'incarico dello scrittore, così esige da lui di sacrificare la voglia di comparire e di rigettare una magnificenza, dirò così, di forme, la quale affievolir possa il trionfo della verità. So che questa specie di eroismo è il più doloroso per gli scrittori; ma so eziandio che egli è assolutamente necessario.

Dalle forme esterne passando poi alla logica economica, ognuno sente di leggieri che lo scrittore non può valersi più di ragioni di mera convenienza, nè procedere con passi saltuari, nè tessere divisioni arbitrarie, nè assumere concetti confusi; ma per lo contrario figurandosi sempre a fronte di avversari ostinati, egli è obbligato a definire rigorosamente, a provare concludentemente, a progredire gradualmente, a finir completamente, per quanto i confini del suo argomento gli permetteranno.

Una dottrina *operativa* non può esser che un tessuto di fini e di mezzi, come una dottrina contemplativa non può essere che un tessuto di principi e di conseguenze. E come la necessaria connessione dei rapporti logici forma la consistenza di una dottrina contemplativa, così la necessaria connessione dei fini e dei mezzi forma la consistenza di una dottrina operativa. Senza queste con-

(1) *Avverto una volta per sempre che la citazione dei paragrafi si riferisce alla* Introduzione al diritto pubblico universale.

dizioni manca la certezza, e mancando la certezza sottentra l'erronea e l'arbitrario.

E qui si presenta un modo importante e massimo per ben trattare le dottrine morali e politiche, al quale quasi mai fu posto mente. Questo si è di assumere come *scopo* il più alto punto di PERFEZIONE OTTENIBILE, e come mezzi *tutti* i poteri da noi disponibili cooperanti e conducenti a questo scopo. Ciò fatto, segnare quelle diverse vicissitudini necessarie, le quali durante l'incamminamento al miglior modo di vivere convien necessariamente subire, e indi dedurne come risultato il massimo di bene ottenibile col minimo di male inevitabile nello stato presente, e ciò che far si può e si deve per progredire. Io non saprei mai inculcare abbastanza questo procedere, perocchè senza di lui non è sperabile veruna piena e solida dottrina. Se voi difatti non avete sott'occhio il più alto punto di perfezione ottenibile, potrete mai accorgervi che cosa manchi alla cosa pubblica e da qual parte dobbiate rivolgervi per andare avanti? Questo scopo forma la stella polare della scienza, perchè forma il modello ideale cui convien raggiungere o almeno avvicinare. La cosa è tale che anche colla persuasione di non raggiungerlo mai egli serve di guida per far tutto il bene che si può.

Questo appunto si procura coi mezzi che stanno o staranno in nostra mano, ben inteso che *tutti* i mezzi *coefficienti* siano assunti e posti in opera: *Bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu*. E qui convien esplorare l'andamento della natura onde scoprire se Dio sia con noi, perocchè l'uomo propone e Dio dispone.

Volgendosi finalmente a segnare le *vicissitudini* della immaturità, e suggerire le provvidenze adatte, voi vedete quanto queste cure siano decisive tanto per i governanti quanto per i governati, sia per non affrettare di salto riforme e miglioramenti non ancor opportuni, sia per compartire tutto quel bene che si può, lasciando quello che ancor non si può, e che tentato intempestivamente diverrebbe un male, e sia finalmente per ispirare un prudente ritegno in chi comanda, ed un'illuminata rassegnazione accompagnata da speranza in chi ubbidisce. Allora un governo non soffre più la taccia d'ignorante o di trascurato nel tollerare alcuni difetti attuali. Allora egli concilia la confidenza mediante il bene possibile da lui procurato in presente, e mediante la speranza di quello che farà a tempo opportuno. Ma senza il modo esposto di trattar la dottrina otterrete voi questi beni?

Questo non è ancor tutto. In una materia meramente contemplativa la soverchia *generalità* può portare l'ignoranza dello stato conoscibile delle cose: ma quest'ignoranza cader può sull'ideale puro e molte volte non recar danno alcuno. Qual danno io reco se invece di quattromila stelle io credo che n'esistano seimila, o che invece di credere il vacuo io ammetta il pieno fra la terra e il cielo? Ma nelle dottrine operative non è così. Ivi non solamente l'errore ma la soverchia generalità riesce disastrosa, sia perchè non si provvede dove, quando e come fa bisogno, sia perchè usando di salto delle generalità si trattano gli interessi umani sul letto di Procuste, vale a dire si commettono violenze sistematiche distruttive d'ogni utile potenza. Un grosso buon senso allora vale meglio delle viste dei filosofi, e l'empirismo è preferibile alla teoria (§ 48, 280 a 283).

Persuaso di questa verità, io bramava ardentemente di soddisfare ai pratici bisogni, e quindi mi augurava ogio e tempo di tessere un compiuto lavoro e di conchiudere colle massime pratiche adatte alla direzione della cosa pubblica. Ma dall'altra parte comprendendo la necessità di dedur tutto da chiare e dimostrate ORIGINI, a fronte delle dispute che si agitano ancora sui primi elementi della scienza, io ho dovuto lungamente trattenermi su queste origini, e perfino nell'analisi delle prime idee, ed occuparmi della chimica, dirò così, morale e politica prima di passare ad architettarne il corpo. Gran parte del primo volume fu impiegato in questa specie di chimica e nell'esibirne il dizionario. Nel secondo poi ho incominciato a porre le basi della civile filosofia. Or eccomi al secondo oggetto sul quale ho promesso di spiegarmi.

LETTERA SECONDA

Dalle cose esposte nella lettera antecedente io mi lusingo, che avrete inteso il perchè io abbia creduto necessario di progettare l'ordinamento fondamentale di tutta la scienza della cosa pubblica. Voi comprendete pur troppo la necessità di questo lavoro a fronte delle discrepanze dei maestri di questa scienza. Allorchè tutto il vero è scoperto e dimostrato, cessano i dispareri leali almeno sugli oggetti primi della dottrina. Dico leali, perocchè quelli che vengono manifestati contro coscienza cessano cogli interessi che li dettarono. Il regno della verità fra gli uomini si riconosce dall'unità di credenza dei suoi sinceri adoratori. Ma se questa unità non esiste, quale sarà il valore delle rispettive dottrine, e che cosa fare si dovrà? Voi mi rispondete tantosto che altro partito non rimarrà fuorchè quello di trattare le dottrine della cosa pubblica e privata come qualunque altro ramo dello scibile, e come qualunque arte di educare. Fatti indubitati si vogliono come fondamenti della scienza. Leggi naturali indeclinabili si vogliono come direzioni dei poteri. Norme visibili finalmente si vogliono per l'ordinamento e la disciplina. Si debbono quindi assumere come fatti fondamentali le tendenze naturali dell'umanità per contemperarne gli atti con una necessaria equità. Si deve quindi considerare la possanza sociale come effetto derivante unicamente da questo contemperamento, e da ciò si debbono dedurre tutti i canoni regolatori degli uomini conviventi quali realmente possono essere, e delle leggi quali debbono essere. Ma nel far tutto questo non si deve dimenticare di computare l'azione del tempo e della fortuna, come l'ultima e vera posizione nella quale realmente agisce la necessità delle cose, e senza della quale è impossibile dar forza al sistema della cosa pubblica e privata.

Poste le cose in quest'ordine, voi vedete che la politica si associa spontaneamente col diritto, e la possanza degli Stati colla giustizia. Per questo mezzo voi vedete nascere da se stessa la facilità di governare e la libertà nel convivere. Confesso che questi ultimi resultati vengono suggeriti da una specie di filosofica divinazione; ma questa è fondata su quell'andamento anzi su quei motivi stessi che dettarono le leggi che ci portarono alla civiltà. Per la qual cosa questa divinazione si può riguardare come un'anticipata escursione mentale a quella meta alla quale le più favorite nazioni si avvicinano. Così l'astronomo dal giro incominciato di un pianeta indovina tutta la curva che dovrà percorrere.

In questi brevi cenni io ho racchiuso lo spirito il più eminente ed astratto della nuova scienza, od almeno della nuova forma che assumer deve

la scienza della cosa pubblica e privata, e del frutto necessario che essa deve apportare. Con questa nuova scienza si apre una quinta scuola che si potrebbe appellare la FILOSOFICA a differenza della *favolosa*, della *trascendentale*, della *teologica*, e della *fittizia* descritte nella lettera antecedente. Questa quinta scuola può dirsi la *vera teologica*, sì perchè trae i suoi dettami dallo studio dell'ordine necessario della divina economia, e sì perchè si migliorano gli uomini, le società e le leggi, e si fanno infine regnare i buoni costumi colla persuasione, coll'interesse e colle abitudini.

Se però è vero quanto disse BACONE che l'uomo tanto può quanto sa, egli sarà necessario saper bene per operar bene. Ma nelle cose morali e politiche il saper bene non può derivare che dal ben conoscere tutto il campo della cosa pubblica, perocchè un'Etica particolare ed una buona coscienza privata non bastano per formar leggi ed amministrar uno Stato elevato a civiltà. Quindi ho inculcato la necessità della scienza della cosa pubblica. Ma io rammento di aver pure inculcato non essere sperabile nè la creazione di questa scienza, nè la produzione dei suoi effetti, fuorchè colla cognizione e coll'uso di un buon *metodo* inventivo e dimostrativo, e colla precedente cognizione della *civile filosofia*. Quanto al metodo, nell'antecedente lettera credo di averne dimostrato la necessità, le condizioni essenziali ed i doveri conseguenti che osservar si debbono dagli scrittori. Ora mi rimane a dire qualche cosa sulla CIVILE FILOSOFIA.

Qualunque sia il concetto che piaccia annettere al nome di *filosofia*, io dichiaro che quanto a me intendo di dinotare la COGNIZIONE DELLE COSE DEDOTTE DALLE LORO CAGIONI ASSEGNABILI: *Noscere res per causas*: ecco a mio avviso in che consiste la filosofia. Ho indicato le cause *assegnabili*, perocchè tutto ciò che è a noi incognito o non suscettibile di dimostrazione non può costituire materia della scienza nostra. Ho detto che la discrepanza delle scuole europee, oltre dal difetto di metodo, dipende dalla mancanza della civile filosofia. Non so se siasi mai pensato dagli scrittori esistere fra la pura filosofia razionale e la scienza della legislazione una scienza *intermedia*, la quale insegna a conoscere le leggi necessarie sì di ragione che di fatto della vita civile, e che dalla cognizione sola di queste leggi lice dedurre tutti i veri dettami della cosa pubblica, e quindi i diritti e i doveri veramente praticabili che formano l'argomento dei trattati del naturale diritto di cui gli scrittori si occuparono. La cognizione di questa scienza intermedia, la teoria di queste leggi necessarie dedotte dalle loro cagioni assegnabili, costituisce appunto quella che io denomino civile filosofia.

Restringendo entro i minimi termini possibili gli argomenti ultimi capitali di questa civile filosofia, mi pare che si possano esprimere come segue:

1° Posto come fatto fondamentale che gli uomini e le genti implorano pace, equità e sicurezza, e posto che gli uomini e le società debbono per quanto possono soddisfare a questa inchiesta sotto pena di soffrire i più orrendi flagelli, si domanda per qual mezzo possa soddisfare a questa inchiesta? — Risposta. Questo mezzo consiste nel procacciare in società e per mezzo della società il PERFEZIONAMENTO economico, morale e politico degli uomini e delle nazioni; lo che si esprime col solo vocabolo dell'INCIVILIMENTO.

2° Ma posta la natura e poste le leggi necessarie delle cose e degli uomini, in quale MANIERA gli uomini e le società procacciar possono questo triplice perfezionamento?—Risposta. Prima di tutto collo stabilire governi capaci a prestare una grande tutela accoppiata ad una grande educazione, lo che esige unità, vigore e stabilità nella loro esistenza, ed il pareggiamento delle utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà nelle loro funzioni.

3° Ma come sperare che gli uomini nati ignoranti e senza istinto che supplisca alle cognizioni giungano a siffatto stabilimento? — Risposta. Col subir prima i periodi dell'incivilimento procurati dalla *fortuna* che ammaestra coll'esperienza, e con tutti i mali ed i beni dell'ignoranza, delle passioni e della ragione che va via via sviluppandosi. La natura difatti prepara questo incivilimento: la religione lo feconda (§ 442): l'agricoltura lo cementa (347, 348): il governo lo sviluppa (§ 363, 369): la libertà lo perfeziona (§ 415 a 418): l'opinione lo consolida (§ 207, 216, 285, 428). Così incomincia coll'opinione pregiudicata e finisce coll'illuminata (§ 428). Acquistata questa opinione, gli uomini a mano a mano possono ordinare lo stato sì nel governo che nei cittadini (§ 169, 170, 171), e così giungere finalmente dopo il tirocinio della fortuna a stabilire governi adatti alla maggior potenza e prosperità nazionale. Ecco in primo luogo come gli uomini possano giungere a stabilire siffatti governi.

Qui però debbo ricordare che questi argomenti non sono che gli *ultimi* ed i *capitali*, e non esprimono altre parti importantissime della civile filosofia. Io non ho ricordato difatti l'*ordinamento fondamentale* del corpo stesso della società, astrazion fatta da quello del governo, pel quale conviene prima di tutto armonizzare i tre principali MOTORI, cioè quelli dell'opinione, dei beni e delle armi imbrigliati dal poter pubblico della società. In essi si debbono poi rilevare le specie subalterne, le quali per antagonismo vitale formano l'eccitamento e la vigoria d'uno Stato, quando vengono rattenuti entro i confini richiesti dalla politica unità. Così nell'opinione distinguiamo l'opinion credula che serve alla dipendenza, e l'opinione ragionata che serve alla libertà: così nei beni noi distinguiamo le proprietà stabili che servono alla dipendenza, e le proprietà industriali e commerciali che servono alla libertà: così finalmente nelle armi noi distinguiamo le armi governative che servono alla dipendenza, e le civiche che servono alla libertà. Dopo tutto questo poi noi disveliamo il gran principio della nazionale STABILITA', per la quale dagli interessi equamente soddisfatti e dai poteri vigorosamente affrenati una nazione riposa sulla propria gravità, e per una specie di naturale inerzia assicura tutto l'ordine stabilito senza tema di pericolose mutazioni, e nell'atto stesso alimenta il sacro fuoco dell'amor della patria e delle civili virtù.

Passando poi alle diverse FASI dell'incivilimento dobbiamo tener d'occhio al successivo SCIOGLIMENTO DEI POTERI compatti originari degli individui, ed il contemporaneo concentramento e vigore del poter pubblico, che si va via via operando coll'incivilimento, di modo che ad ogni individuo viene partecipata soltanto una sempre minor frazione di potere economico, morale e politico, talchè infine il minimo di questi poteri risiede nell'individuo, ed il massimo di lumi, di bontà e di potenza risiede nel tutto, ed a questo tutto ogni individuo ricava il massimo di possanza utile adatto alla propria situazione (§ 171). Da questo

insensibile ed incessante processo della natura nasce un doppio bene. Il primo si è di attribuire e di estendere un *valor sociale* sopra il maggior numero possibile d'individui componenti una nazione, talchè i ladri e gli schiavi sono ridotti al minimo possibile. Ecco un effetto del perfezionamento economico operato dalla stessa natura. Il secondo bene poi si è che per una mirabile economia della natura, a proporzione che crescono i mezzi del ben essere e gli stimoli alle cupidigie, crescono a pari passo anche i vincoli che rattengono gli uomini entro i confini dell'ordine, sia perchè i loro poteri individuali si vanno sempre più sminuzzando ed i costumi addomesticandosi, e sì perchè crescono a pari passo ed agiscono in compagnia le sanzioni della politica, della religione, dell'onore e della sociale convivenza. Da ciò sorge uno stato nel quale la società ha il massimo di faccende ed il governo il minimo d'affari. Ecco un mezzo di perfezionamento politico dei cittadini operato dalla natura.

Un ultimo effetto poi operato dalla natura in questa successiva trasfusione dell'unità individuale nella sociale, si è quello di creare per una necessaria connessione e di provocare un SENSO PUBBLICO avvalorato dagli interessi anche materiali, pel quale le operazioni delle leggi e della pubblica amministrazione o buone o nocive, vengono non solamente comprese coll'intelletto ma sperimentate coll'interesse, e però la moralità pubblica e privata vien raccomandata con una effettiva sanzione. Ecco un tratto di perfezionamento morale della nazione riguardante la *moralità pubblica* effettuato all'insaputa nostra.

Tutto questo è opera spontanea della natura, e balza agli occhi dell'indagatore delle leggi naturali dell'incivilimento prima anche di avere scoperta l'ultima e massima formula della vita degli Stati. Questa formula eminentemente racchiude tutte le leggi testè accennate. Questa formula riduce allo stesso tipo il regime del mondo morale e del fisico *(prefazione)* sul quale appunto il morale è fondato ed atteggiato (§ 89). Questa formula esprime una grande legge, alla quale io apertamente alludeva allorchè parlai del fondamento dell'ordine pratico della socialità (§ 294) del regime della fortuna e dell'arte (§ 369 in fine), e delle transazioni del perfezionamento (§ 401, 424). Questa legge massima ed unica si è : « la tendenza perpetua di tutte le « parti di uno Stato all'equilibrio dell'utilità e delle « forze mediante il conflitto degli interessi e dei « poteri : conflitto eccitato dall'azione degli stimo- « li ; rattemperato dall'inerzia; perpetuato e pre- « dominato dalle incessanti urgenze della natura; « modificato dallo stato diverso retrogrado progres- « sivo e stazionario sì dei particolari che delle po- « polazioni, senza discostarsi mai dalla continuità ». Esaminate di grazia tutto quello che ho scritto sull'ordine pratico; e particolarmente sul perfezionamento; e voi riscontrerete appuntino tutte le parti di questa legge malgrado la varietà degli oggetti e la diversità dei periodi.

Questa formola, come ben vedete, esprime il tipo della divina economia. Ma oltre le leggi segrete e gl'impulsi non avvertiti della natura, la civile filosofia fa rilevare gli STABILIMENTI e le ISTITUZIONI che una società agricola e commerciale è obbligata di porre in opera per la forza stessa delle insuperabili circostanze delle cose e degli uomini. E qui fo osservare all'impero universale delle PROVE che assicurino della verità de' fatti, e quindi a tutto il sistema dei mezzi che possono accertare sia dei fatti umani, sia delle qualità delle cose interessanti. Inoltre fo osservare al prodigioso impero ed all'immensa possanza del SISTEMA RAPPRESENTATIVO per il quale viene reso visibile ciò che è invisibile, fisso ciò che è fugace, mobile ciò che è immobile, e per cui si sorpassano le distanze dei luoghi e dei tempi, come ne fanno fede la scrittura, le cambiali, i telegrafi, la moneta e gli altri segnali tutti delle qualità delle cose.

Qui pure la civile filosofia fa avvertire alla CONTINUITA' DEL SISTEMA ECONOMICO pel quale i diritti e le obbligazioni reali trasmesse e mantenute da persona a persona e da generazione a generazione, nell'atto che animano ed assicurano le *aspettative*, collegano fra di loro le diverse età, e formano di tutta la società una persona veramente unica ed immortale, la quale non sembra risentirsi della caducità e della breve vita delle sue membra. Tutti gli scrittori, sì di ragion pubblica e privata che di economia, por dovevano attenzione a tutti questi oggetti senza dei quali sarà sempre impossibile di conoscere ciò che la natura esige, e come e quando si debba soddisfarla.

Ecco per sommi capi alcuni argomenti di quella che io chiamo civile filosofia : ed ecco eziandio la scienza di cui manchiamo, e senza della quale i dogmi del pubblico diritto e della politica rimangono senza vita e senza sanzione.

Io dico poco : la scienza del pubblico diritto rimane quasi tutta a desiderarsi mancando delle cognizioni di questa politica filosofia. L'abitudine di angustiare l'idea del naturale diritto entro i confini in cui fu ristretta dagli scolastici, dai casisti e dalla comune degli scrittori, farà apparire strana questa mia asserzione. Ma io domando a tutti costoro : accordano o no essere obbligo naturale, assoluto, irrefragabile e perpetuo lo stabilire e proteggere la pace, e l'equità e la sicurezza implorate dalle genti? Accordano o no che per correlazione gli uomini e le genti hanno un *diritto assoluto*, inviolabile, imprescrittibile a questa pace, equità e sicurezza? Ciò posto, non hanno forse diritto a tutti i mezzi dimostrati come indispensabili onde ottenere questo intento, e di respingere ogni opposizione come criminosa al pari della devastazione e delle stragi? Ora se tutto ciò è per sè evidente, se tutto ciò apparisce come diritto e dovere necessario ed irrefragabile di natura, ne verrà per necessaria conseguenza che la teoria dei *mezzi* dimostrati come *indispensabili* sarà di diritto e di dovere naturale e necessario. Se dunque il triplice perfezionamento economico, morale e politico venga dimostrato come mezzo indispensabile a conseguire la pace, l'equità e la sicurezza invocate dalle genti, ne risulterà che questo triplice perfezionamento sarà costituito e consacrato come diritto e dovere naturale, necessario, irrefragabile. Chi ha diritto al fine ha perciò stesso diritto ai mezzi indispensabili per ottenerlo. Diciamo di più. Questi mezzi vengono così consolidati e consacrati per la loro necessità, che il diritto al fine riesce nullo senza il diritto a questi mezzi. Dunque la scienza della ragion pubblica e privata sarà mutilata, mancante e resa nulla senza la teoria del triplice perfezionamento suddetto. La cosa si riduce a tale, che o convien negare che questo triplice perfezionamento sia indispensabile, o convien accordare che mancando la di lui teoria, la dottrina della cosa pubblica e privata riducesi presso che a nulla (270, 271, e 272).

Ma coll'annunziare compendiosamente questo triplice perfezionamento comprendiamo noi bene

che cosa egli abbraccia? Gli scrittori si sono forse curati di stabilirne almeno i primi elementi? Io lodo gli sforzi fatti dagli economisti, ma le loro dottrine non sono compiute e sanzionate. Esse sono presentate come questioni di mera utilità, senza essere consacrate col carattere di rigoroso ed indispensabile diritto e dovere naturale e necessario. Io ho dovuto con mio rincrescimento osservare che l'introduzione della vita agricola e commerciale, che forma la prima ed essenzial base del perfezionamento economico, non fu mai eretta in rigoroso dovere necessario di natura, e però ho dovuto supplire a questo disastroso oblio onde santificare tutto il sistema della ragion nostra civile e quello delle stabili proprietà. Io non dico nulla del rimanente, perocchè la libertà industriale e commerciale, ed i confini fra i diritti della pubblica autorità e quelli della padronanza dei cittadini sono ancor commessi ad una disastrosa controversia, nella quale i partiti sembrano piuttosto disputare di facoltà che si possano dare e togliere a piacere, di quello che di diritti e di doveri che conviene rispettare e rispettivamente proteggere, e che gli uomini e le nazioni hanno diritto irrefragabile di esigere.

Gran che! Si è nella giurisprudenza civile voluto definire il dominio reale delle cose senza curarsi di esaminarne tutta la sfera, tutti gli appoggi necessarî e tutti i mezzi indispensabili. È stato caratterizzato il furto, lo spoglio dei possessi, e cento altre cose di questa natura, e ciò che importava di più e che colpisce la sorte d'intiere nazioni e di molte età è stato abbandonato senza esame all'arbitrio ed all'ignoranza.

Ciò che fu detto intorno al perfezionamento economico, dir pur si deve del morale e del politico, sì perchè essi considerati in sè medesimi sono di diritto naturale necessario, e perchè tutti tre questi rami sono fra di loro inseparabili, nè l'uno può esistere, agire, crescere e rimaner sicuro senza dell'altro. Respingere la barbarie; acquistare i lumi necessarî alla pubblica e privata moralità, forma un dovere ed un diritto assoluto, supremo, indispensabile quanto il possedere il campo, la casa, un'arte ed un mestiere, ed il coltivare, progredire ed essere sicuri ne' suoi possessi. Tutto è sacro; tutto è inviolabile ogni qualvolta apparisce come mezzo indispensabile ad ottenere la pace, l'equità e la sicurezza invocate dalle genti e consacrate dalla suprema natura.

Se il dar leggi non può essere mai atto di arbitrio ma di ragione, se queste leggi dar si debbono quando fa bisogno, secondo il bisogno e dentro i limiti del bisogno, senza di che sono atti d'ingiuria: se perfino il tentar riforme colla vista di una perfezione speculativa sarà una calamità allorchè sarà atto intempestivo, ne seguirà che l'uso e quindi il conoscere la civile filosofia e leggi dell'incivilimento, sarà un dover pubblico tanto necessario quanto quello di difendere le vite e le fortune dei cittadini. Dunque la dottrina dell'incivilimento formerà parte integrante della ragion pubblica e privata sociale. Dunque essa formerà parte del più necessario diritto. Ora veniamo ai conti. Gli scrittori della ragion pubblica che cosa hanno fatto fin qui? È vero o no che hanno abbandonato alle passioni ed ai pregiudizî tutta la civile filosofia?

Umiliante, io lo confesso, si è per noi lo scoprire l'estrema meschinità di principî dimostrati intorno la cosa pubblica. Desolante è pur troppo il vedere quanto ci manca ancora; ma questa dolorosa osservazione servirà per volgere i nostri studî a questa parte, e far cessare la pausa e quasi direi l'abbandono nel quale da alcuni anni in qua giacciono le dottrine *teoriche* della ragion pubblica e sociale. Dico le teoriche per distinguerle da quelle discussioni particolari, le quali originate da circostanze eventuali non offrono che un interesse locale, e da quelle escursioni sulla meccanica politica che furono tentate senza preparazione.

LETTERA TERZA

Con conoscere gli argomenti della civile filosofia noi conosciamo bensì i *materiali* della dottrina, ma non intendiamo ancora la MANIERA di ordinarli. Ora da questa maniera risulta tutta la virtù d'una scienza operativa come la nostra. Domando dunque in generale «come procedere si debba nell'ordinare gli argomenti della civile filosofia?»

A primo tratto voi mi risponderete che convien subordinarli tutti ad una mira principale, la quale serva di centro e di direzione a tutta la dottrina. Ma qui sorge la quistione se questa mira principale e direttrice esista, e se essa sia tale da servire di norma effettiva per tessere una vera e compiuta teoria dell'arte sociale? Questione massima è questa, come ben vedete, dalla quale dipende la sorte di tutta la scienza e la riuscita di tutta l'arte politica.

A questa questione rispondo che questa mira, la quale completamente padroneggia non solo la natura intrinseca degli Stati, ma eziandio la cognizione de' mezzi assegnabili, esiste. Essa è «la «vera e necessaria POTENZA di uno stato agricola «e commerciale giunto alla sua naturale grandezza «di territorio, di popolazione e di governo, atteg«giata con tutte le condizioni della *politica unità*».

Voi vi ricorderete in primo luogo aver io detto nella prima lettera, che nelle scienze morali e politiche dobbiamo assumere come punto normale il modello ideale il più perfetto, non chimerico, ma conforme allo stato delle cose ed alle spinte conosciute della natura, perocchè senza di questa condizione non possiamo nemmeno parlare di diritto nè di politica. Come i Greci rappresentarono il sembiante del Giove egioco, così pure il filosofo deve raffigurare l'aspetto di uno stato agricola e commerciale, per indi valutare le diverse condizioni o possibili o di fatto degli Stati esistenti. Or bene: col definire e col dimostrare in che consista la potenza di uno Stato, e col trasportar poscia questa idea ad uno Stato agricola e commerciale, si ottiene questo modello e si ottiene così compiuto, così luminoso e così dimostrato, che non lascia luogo ad esitazione alcuna.

Voi forse dubiterete che qui si perda di vista la mira fondamentale della più felice conservazione mediante il più adatto perfezionamento. Ben al contrario. Qui anzi si vede come questa mira viene adempiuta in società e per mezzo di quella società che la natura imperiosamente invoca. Qui questa mira, che prima fu tradotta nell'*incivilimento*, viene finalmente tradotta nella *potenza* dello Stato, spinto alla naturale sua grandezza e dotato di tutta la sua politica unità. Qui finalmente riposa e si consuma tutta l'autorità e tutto il magistero della civile filosofia.

E qui debbo richiamarvi la necessità di vestire e di attivare le generalità, avvicinandole a mano a mano allo stato pratico delle cose; lo che si fa coll'aggiungere quelle particolarità per le quali solamente possono esistere ed agire in natura. Da

prima voi vedete l'idea astratta di felicità, dall'aspetto della quale voi non intendete nulla di quello che dovete fare od ommettere per conseguirla. Dopo voi passate a comprendere la formola pure generalissima della conservazione e del perfezionamento in forza delle facoltà stesse dell'umanità. Più avanti intendete la necessità dello Stato sociale per procacciare conservazione e perfezionamento. Più tardi vi convincete che questa società dev'essere agricola e commerciale, senza di che non si ottiene la bramata conservazione col perfezionamento. Per ultimo, tenendo d'occhio ai caratteri delle nazioni circoscritti e stampati dalla stessa natura, vi accorgete aver essa stabilito per essi un dato punto di grandezza e di unità come estremo, nel quale finalmente si debbono arrestare. Allora voi vi fermate su questa idea e qui studiate le condizioni della loro maggior sicurezza e prosperità per la quale soltanto è possibile effettuare la bramata conservazione col perfezionamento. Ma come ottenere la maggiore sicurezza e prosperità senza attivare le condizioni tutte della potenza dello Stato? Come atteggiare questa potenza senza ordinare i poteri tanto della nazione quanto quelli del governo?

E qui rammentate che senza la cospirazione costante delle forze esistere non può una costante potenza sociale. Ma come effettuare una costante cospirazione di forze senza una costante cospirazione di cognizioni e d'interessi? Come si può ottenere questa cospirazione senza un'equa distribuzione di benefici, ossia senza abolire il privato predominio e senza la più completa giustizia?

Ecco una catena indissolubile di leggi per la quale voi vedete concentrarsi nell'idea della POSSANZA POLITICA degli Stati tutti i raggi della scienza della cosa pubblica. Voi vedete questa potenza associata sempre col massimo lume, col massimo bene e col massimo vigore. Con ciò diviene come un tipo al quale riferite ed assoggettate tutti gli argomenti come alla perfetta sanità fisica voi riportate l'arte salutare, ben sicuro di comprendere gli altri benefici della conservazione. Per la qual cosa si deve assumere la politica potenza come fine unico ed ultimo delle ricerche, ben sicuro di aver in pugno tutto il tesoro della civile sapienza.

Luminosa riesce allora la dottrina e assicurato il trionfo su le opinioni; perocchè opponete loro una cosa, dirò così, visibile palpabile e prepotente. Come sarà possibile negare le condizioni assegnabili della potenza degli Stati? Come non sentirne la forza al pari delle leggi fisiche, delle leggi meccaniche, delle leggi imperiose che l'esperienza di tutti i tempi e di tutti i luoghi non ismentì giammai una sola volta?

Ecco in brevi cenni come debbano essere padroneggiate ed accentrate le grandi parti della civile filosofia. Qui la storia a piene mani può venire a confermare la teoria. Conosciute a questo modo le leggi necessarie della potenza degli Stati, si può con piena fiducia passare ai dogmi pratici e dedurre tutte le regole dell'arte sociale, sì per ordinare che per amministrare la cosa pubblica. Così conosciute le leggi necessarie della vegetazione si possono assegnare le regole dell'agricoltura. Il solo buon senso ci convince che senza di questo magistero non può esistere vera e dimostrata dottrina di politica e di pubblico diritto.

Tutto il fin qui detto sulla *maniera* di trattare la scienza della cosa pubblica si riferisce allo SPIRITO LOGICO del lavoro. Resta a dire qualche cosa circa la *forma esteriore* colla quale debbono essere ordinate le materie. Per farmi intendere anche su di questo punto incomincio da una osservazione fondamentale.

Vi siete mai accorto, o egregio amico, che dopo il risorgimento della coltura in Europa, la Giurisprudenza naturale e civile ci fu sempre insegnata a brani senza porci mai sott'occhio il corpo reale al quale questi brani appartengono? Ci si parla di civile giurisprudenza, ma ci viene mai mostrato qual posto essa occupi nella carta generale delle scienze legali? Ci vien detto mai essere questa un ramo della dottrina degli Stati? Diciamo di più: ci vien mai presentata l'immagine materiale di questo Stato come in medicina vien presentato prima il corpo umano? È vero o no che durante tanti secoli i cultori della giurisprudenza nel corso della loro vita non avvertirono mai su qual corpo reale versasse la loro scienza e professione, e morirono tutti ignorandolo completamente?

Io per l'onore de' nostri antenati avrei bramato che ciò non fosse avvenuto. Ignorare ciò che si maneggia (che dagli scolastici chiamavasi *ignoratio elenchi*) produce una giurisprudenza così cieca e così mutilata, che invano tu domandi quali siano i veri e distintivi caratteri del civile diritto e le leggi di ordine pubblico e di ragion pubblica, le quali ad ogni tratto entrano nella composizione di lui; e quindi il criterio onde distinguere i diritti irrevocabilmente quesiti dagli altri che stanno in balìa delle leggi, onde poi conoscere la ingiusta retroazione o la giusta innovazione delle leggi medesime. Molto meno tu puoi sapere quale sia il diritto naturale politico al quale sei provocato in mancanza della legge positiva, ec. ec. Che cosa dunque ne segue? Un perpetuo divorzio fra la filosofia e la giurisprudenza, e fra queste due e la politica. Cento volte ho udito esclamare essere la giurisprudenza un pelago senza fondo e senza sponde. Ho cessato di crederlo allorchè ho potuto formarmi il PROSPETTO di uno stato politico composto di tutte le parti materiali e morali. Allora ho veduto il soggetto al quale appartengono tutte le dottrine della cosa pubblica e privata, e le parti a cui si riferiscono, ed i principî di ragione e di energia dai quali sono animate. Ad ogni modo dunque conviene incominciare col dare il prospetto summentovato.

Questa avvertenza è decisiva per comprendere e ritenere tutta la dottrina delle leggi e della pubblica amministrazione. E per verità sarebbe mai possibile apprendere la geografia senza aver sott'occhio il mappamondo o la carta del dato paese del quale tu annoveri i monti, i fiumi, i laghi e le città? Con una nuda enumerazione puoi tu forse comprendere ove sia situata la data provincia della quale brami di conoscere le particolarità? Or ecco ciò che avviene nella dottrina della ragion pubblica e privata allorchè essa venga insegnata, come sempre si è fatto, senza premettere il prospetto visibile dello Stato politico come fondo sul quale aggirar si deve la nostra attenzione. Senza esibire il corpo naturale sul quale cadono le dottrine legali, senza rappresentare alla fantasia il paese intiero del quale si parla, senza porre avanti l'oggetto al quale si riferiscono o intorno a cui si rannodano le idee, che cosa diventano le cose che noi insegnamo? Larve volanti e senza nesso divengono le nozioni: vaga, fluttuante ed incerta risulta la dottrina: dissociate, empiriche e senza lume riescono le applicazioni. E come no? Potresti tu formare un medico senza conoscere la struttura del corpo umano, od un agronomo senza

aver idea delle piante? Eppure per secoli si è preteso formare giureconsulti e uomini di Stato senza prima aver idea dello Stato. Quali uomini abbiamo ottenuto? Empirici, meschini, versatili o azzardati. Quale dottrina ne derivò? Una gretta giurisprudenza derisa dai politici, ed una politica aborrita dai moralisti. È dunque dimostrato essere indispensabile, per dar corpo alla dottrina propria della ragion pubblica e privata, di esibire un primo prospetto di uno Stato politico sul quale versino, si aggirino ed al quale alludano sempre i nostri ragionamenti.

Ma *come dev'essere fatto* questo prospetto? Egli non può esprimere una posizione qualunque della società, ma quella soltanto d'un popolo che ha nido ed abitazione stabile su di un dato suolo coltivato, e vive sotto di un governo proprio ed indipendente. Ora questa posizione quali condizioni racchiuder deve? Certamente le condizioni le più decisive tanto di fatto quanto di ragione. Colla condizione di *fatto* si accennano le tre parti essenziali del territorio, della popolazione e del governo. Colle condizioni di *ragione* si accennano quei requisiti della sua maggiore POTENZA, i quali sono pur quelli della maggior giustizia, della maggiore prosperità comune, della maggiore civiltà di un popolo e della maggiore facilità di governo.

Col prender di mira la potenza, si assume una chiara, solida e dimostrata condizione, a fronte della quale piegar deve tanto la ragione quanto il più ostinato arbitrio. L'egoismo non cura la giustizia o la prosperità, la civiltà o la facilità, benchè tutte queste cose sieno fra loro inseparabili. Ma quando egli tocchi con mano la sanzione della potenza; quando vegga chiaramente di dover ubbidire o naufragare, allora comincia almeno a pensare ai casi suoi ad essere più rispettoso della ragione e del dovere. Dall'altra parte poi la dimostrazione dei dogmi della ragion pubblica e privata diviene luminosa, energica e feconda perchè versa sulla causa assegnabile dei fenomeni morali e politici, e su la fonte perenne d'onde scaturiscono i motivi delle leggi e dell'amministrazione.

Io non saprei mai raccomandare abbastanza la cautela qui proposta. Essa mi par tale che dall'usarla o dal trascusarla dipende la riuscita o la frustrazione della dottrina, e però il trionfo e la distruzione della politica moralità. Vuoi tu uno Stato politicamente forte? (può dire la filosofia) ecco le condizioni necessarie ed eccone i caratteri visibili. Le ricusi tu o ti ostini a sostituire quelle che ti piacciono? Ecco fatti certi e costanti che ti convincono che le tue sono rovinose e le mie sono salutari. Contro questi fatti che hai tu a ridire? Dunque o devi cedere alla *ragione* o devi naufragare.

Qual è la conseguenza che nasce da tutte queste considerazioni a pro della dottrina della ragion pubblica e privata? Che il prospetto di cui parliamo deve esprimere i *tratti caratteristici* di uno Stato elevato alla maggiore sua potenza. A qual pro occuparsi delle statistiche quando ti manca il criterio onde conoscere se uno Stato si trovi in una buona o trista condizione, se egli sia più vicino o più lontano dalla prosperità cui può ottenere, se sia più o meno barbaro, più o meno civile, se sia più o meno sviluppato nel suo personale, se il suo territorio sia più o meno equamente distribuito, il suo governo sia più o meno ben ordinato ed amministrato, se sia o no suscettibile di miglioramento, ec. ec.? Ma senza un modello ideale che serva di tipo o di punto di paragone, è forse possibile di poter pronunciare giudizio veruno? Io dico poco: senza di questo modello è forse possibile nemmeno il ricercare ed il raccogliere le notizie necessarie ad un'utile statistica e tralasciare le oziose? Ora questo modello e questo tipo si ottiene appunto col prospetto di cui io parlo, ed anzi tutto consiste in questo prospetto risultante non da arbitrarie ma da necessarie e dimostrate condizioni.

Egli è tale che nell'atto ti addita le condizioni visibili della vera potenza politica, dissipa o previene le illusioni di un disastroso splendore che suole pur troppo affascinare. Egli insegna a non emulare un'eccessiva industria, la quale nei giorni della mala fortuna diviene una somma calamità. Egli insegna a non invidiare stabilimenti, i quali suppongono grandi malattie politiche. Egli insegna a non imitare certe istituzioni, le quali o deprimono od esaltano soverchiamente le susta politiche e rovinano gli Stati, ec.

Proporre questo modello, esaminarlo a parte a parte, dimostrare solidamente la necessità di ognuna di queste parti, farne vedere il nesso l'azione separata e unita, e gli effetti conseguenti, ecco in ultima analisi in che consiste la maniera di trattare la civile filosofia.

Prima però di proporre questo modello, conviene prepararne gli elementi onde il successivo esame di lui proceda libero e spedito. Così prima di dar mano ad una fabbrica preparare si debbono i materiali di già raffazzonati. Ecco appunto ciò che io intesi di fare pubblicando l'*Introduzione allo studio del Diritto Pubblico universale*. Potrebbe nascer dubbio se il prospetto da me voluto possa essere *anticipato* come oggetto della teoria, pel motivo che egli è un risultato di molte anteriori ricerche. A ciò rispondo che non conviene confondere le competenze di una dottrina *contemplativa* colle potenze di una dottrina *operativa*. Oltrechè non conviene confondere una prima adombrazione delle condizioni di uno Stato coll'ultima e ben tessuta rappresentazione dello stesso. Io mi spiego sull'uno e l'altro punto.

La buona o cattiva qualità dei metodi deve desumersi dai bisogni della mente nostra. Il miglior metodo sarà quello il quale nella maniera la più breve, la più facile e la più proficua apporterà le più certe cognizioni delle quali abbisognamo. Talvolta abbisognamo di sapere le qualità delle cose: talvolta poi abbisognamo di sapere da che deriva un dato effetto. Quando vogliamo conoscere i caratteri delle cose, la mente nostra versa sulle relazioni d'indentità e di diversità, sia di qualità sia di quantità. Quando poi vogliamo conoscere la effettiva derivazione, noi versiamo sulle relazioni di causa e di effetto. Qui non finisce ancora la cosa. Volendo noi operare in natura, convien conoscere le relazioni di causa e di effetto fra la nostra potenza personale e quella delle cose sulle quali vogliamo operare. Qui proponiamo l'effetto come conosciuto. Ma siccome la causa e l'effetto sono necessariamente contemporanei, così l'ordine *successivo di fini e di mezzi* da noi immaginato non esiste se non logicamente, vale a dire non esiste in natura ma soltanto nella mente nostra.

Voi dunque comprendete esistere due rami distinti di logica, l'uno dei quali non si può confondere coll'altro. Il primo serve alle dottrine dirò così *qualificative*, e l'altro alle dottrine *operative*, sia della natura che degli uomini. Fu detto da alcuni che l'arte di ragionare non è che

un giuoco d'identità e di diversità. Se si parla del primo ramo di logica questo è vero: ma se s'intenda di parlare in generale ciò è assolutamente falso. Altri sono i mezzi che servono per formarsi l'idea propria d'una cosa quale può essere appresa per le sue *forme*, e dirò così per la sua fisionomia ed altri sono i mezzi per acquistare idea della sua *attitudine*, ossia della capacità a produrre qualche effetto. Io veggo un martello e ne esamino la figura; l'idea che ne risulta mi rappresenta le qualità sue caratteristiche. Se poi penso agli usi ai quali può servire, allora mi formo l'idea delle qualità sue operative che io denomino attitudini. Le qualità caratteristiche riguardano l'*essere*: le operative riguardano l'*energia*. Le prime servono per rappresentare un dato modo di essere. Le seconde per rappresentare la potenza a fare qualche cosa. Le prime sono consegnate alla contemplazione: le seconde sono trasmesse alla potenza esecutrice.

Ritenuta questa distinzione, io domando se colla cognizione sola delle qualità caratteristiche, voi possiate indovinare le attitudini? Interrogate l'esperienza giornaliera nel vedere qualche nuovo istrumento a voi ignoto. A che serve egli? (voi domandate?) Qual è la conseguenza di tutto questo? che la cognizione delle attitudini ossia della ragione di fini e di mezzi, convien dedurla da fonte diversa da quella delle qualità caratteristiche delle cose.

Domando inoltre se dal nudo senso di un bisogno voi possiate dedurre le qualità de' mezzi a soddisfarlo? Se ciò fosse, voi mi rispondete, la medicina non sarebbe scienza sperimentale che riposa su serie di anteriori osservazioni. Che cosa dunque risulta per le scienze operative? O mi parlate della loro prima invenzione, o mi parlate della loro esposizione. Se della invenzione, egli è manifesto che esse non possono nascere fuorchè da un corredo di esperienze; dalle quali apparisca che un dato effetto deriva da una data causa assegnabile (la quale non è in sè stessa che un effetto) o da un dato atto della nostra potenza. So che la curiosità e l'inerzia umana non sogliono procedere d'ordinario per questa via, e si valgono delle analogie più o meno grossolane adatte alla sfera dell'attuale umana intelligenza, ma so pur anche che la via degli accertati esperimenti è l'unica ragionevole e sicura.

Radunati gli esperimenti nascono gli aforismi. Così la storia diviene maestra della vita. Così si verifica nel periodo dell'invenzione il detto di Platone, che le leggi non vengono fatte dagli uomini ma dall'andamento del tempo. Questo detto ripetuto da altri, e del quale alcuni moderni hanno abusato, sognando una giurisprudenza storica (la quale dopo l'invenzione dei principi e delle regole diviene criminosa), si restringe giustamente nel periodo dell'invenzione. In questo periodo appunto si adunano i primi materiali della dottrina operativa; dico i primi materiali, perocchè la teoria non sorge che dalla cognizione delle leggi naturali costanti, le quali risultano dalla completa collezione e dalla dimostrata combinazione degli aforismi.

Che se poi parliamo dell'*esposizione* delle dottrine operative, allora nasce lo stesso metodo di quello dell'esposizione delle dottrine contemplative. Se in queste proponete una *definizione* figlia dell'analisi, voi realmente presentate una cosa con tutti i suoi caratteri essenziali e distintivi da ogni altra cosa. Così pure se nelle dottrine operative voi presentate un'opera già meditata da farsi, voi la proponete con tutte quelle parti che non ripugnano alle leggi conosciute dalla natura e dalla sfera della potenza umana, ed anzi con quei requisiti dai quali deve risultare. Ecco il punto in cui comincia l'Arte. Essa non è ancor nata durante il corso sperimentale, ma sorge unicamente quando l'uomo *conosce il modo* di produrre un dato intento. Essa dunque è figlia della *logica operativa*. Essa propone un'opera della quale già conosce l'indole ed i mezzi di produzione. Esporre dunque l'opera finale dell'arte sociale, esige essenzialmente la cognizione precedente delle condizioni necessarie di quest'opera, dedotte mediante la logica operativa. Ciò che rimane egli è il dimostrare per quali mezzi e con quali circostanze quest'opera compiere si possa e debba dagli uomini e dalle società.

Venendo ora al primo prospetto degli Stati ad uso della civile filosofia, voi vedete che in se stesso altro non esprime che un'opera da compiersi dagli uomini associati, e però forma il tema delle ricerche ed il soggetto tutto della dottrina. Ma per propor bene questo tema, si esige un corredo di esperienze e di cognizioni onde non proporre una cosa inutile od impossibile. Concedo che questa proposta è un *risultato* di una dottrina antecedentemente intesa dallo scrittore, come la proposta di un teorema è un risultato di antecedenti cognizioni di un geometra: ma per i lettori non è così. Per questi egli è lo stesso che mostrar loro una composizione nuova, onde in seguito farne loro conoscere la costruzione e l'utilità. Senza questa precedente cognizione vano od almeno difficile sarebbe il far intendere il congegno ed il giuoco delle parti singolari. Dopo ciò succede la ricomposizione luminosa e dimostrata. Con questa ricomposizione si acquista la distinta e ragionata idea del primitivo prospetto. Col primo e preliminare tu vedi le condizioni assolute, le quali uno Stato agricola e commerciale elevato alla sua maggior potenza deve inchiudere, senza conoscere per anche come e quando possono e devono essere adempiute. Coll'ultimo e finale prospetto poi tu vedi il come e il quando possa essere adempiuto, e lo vedi comprovato dalla necessità, e reso praticabile dalla natura.

Volendo trattare a dovere un argomento qualunque è forse permesso procedere diversamente? I cenni, i saggi, i colpi di vista, i quali sì facilmente accontentano la piccola curiosità e la molta impazienza dei moderni, non importano certamente le cure da me raccomandate; ma coi saggi, coi cenni e coi colpi di vista soli, nè si possono ben reggere gli Stati, nè far procedere la scienza delle leggi e dei costumi.

Posto così il tema ossia l'oggetto della civile filosofia, si domanda con qual ordine dovrà essere trattato? Noi conosciamo i principali argomenti: ma quali si dovranno far precedere e quali succedere nella teoria onde ammaestrare nella maniera più breve, più facile e più proficua?

Rispondo che incominciar dobbiamo dall'esaminare gli elementi della potenza risultanti dalla data posizione e modo di vivere di un popolo. Senza di ciò la nostra dottrina rimane tanto più vaga e tanto più lontana dalla pratica, quanto più è generale. Dunque convien cominciare collo studiare il dato genere di vita di un popolo, e ciò tanto più far si deve quanto più è provato che il dato genere di vita costituisce la cagione precipua e necessaria che dà forma al suo governo, alle sue leggi ed ai suoi costumi. Questa è una verità

così notoria, che nell'atto che dispensa da ogni dimostrazione, accusa il poco accorgimento di quei scrittori che non vi posero mente e non ne fecero sentire tutta la forza e l'influenza predominante, e quindi non ne segnarono i rapporti attivi ed i risultati che ne derivano. Il mezzo termine massimo della dottrina teorica sempre starà nel *genere di vita*, il quale sotto lo stesso clima, sullo stesso terreno e colla stessa posizione geografica può essere vario, e quindi a norma di queste varietà somministrare massime differenti.

Nel caso nostro si suppone già dimostrato che il genere di vita sul quale fermar ci dobbiamo sia l'*agricola e commerciale*. Ora volendo ordinare le ricerche, come procedere si dovrà? Rispondo che in primo luogo converrà determinare la posizione economica richiesta dalla maggiore potenza di uno Stato in via teorica. In secondo luogo poi si dovrà ricercare il come, il quando e il dove questa posizione si possa effettuare. In breve noi incominciar dobbiamo dall'ordine teoretico e pratico del *perfezionamento economico*, che costituisce il primo e fondamentale articolo dell'incivilimento.

Ma posto questo genere di vita, col quale veramente viene cementato il corpo fisico dell'umana società, noi ci accorgiamo di avere sotto la mano un oggetto suscettibile di varie forme e di diverse posizioni, finchè le soddisfazioni vengansi ad equilibrare coi bisogni. Nella vita stessa agricola possiamo figurare una rispettiva infanzia, fanciullezza, adolescenza, gioventù e virilità rappresentateci di fatto anche dalla storia. E poichè la mente deve aver sott'occhio alcune posizioni, e la dottrina deve provvedere alle pratiche occorrenze, così si possono e debbono figurare le tre seguenti posizioni cioè:

1° Un popolo il quale incominci durante una barbarie primitiva a volgersi all'agricoltura e quindi a dissodare il terreno, a popolarlo e per tal mezzo a migliorare la sua sorte, e che quindi progredisca senza gl'impacci dell'interna malvagità o delle esterne conquiste.

2° Un popolo già incivilito che occupa un paese non coltivato nè popolato, ed invia colà colonie per popolarlo e stabilirvi città.

3° Un popolo ricaduto nella barbarie per lo sterminio degli uomini, delle leggi e della civiltà, praticato da barbari conquistatori, e che deve ricondurre le cose all'ordine civile.

Qui come ognuno vede, versiamo sull'ordine particolare dell'economico perfezionamento, perchè si tratta appunto di luoghi, di tempi e di circostanze nelle quali il sistema economico deve essere coordinato alla maggiore potenza dello stato coi mezzi praticabili da questi popoli.

Dopo aver trattato dell'ordine teoretico e pratico del perfezionamento economico, passar si deve nella stessa guisa a trattare del PERFEZIONAMENTO MORALE in relazione alla maggiore potenza dello Stato, e supponendo sempre una società agricola e commerciale. Anche qui ritornano le tre posizioni esaminate nel perfezionamento economico, le quali debbono essere esaminate in relazione soltanto alla *moralità*, come furono esaminate prima in relazione alla sussistenza, ossia alla più diffusa capacità a procacciare la sussistenza.

Compiuta questa parte, convien passare a trattare dell'ordine teoretico e pratico del *perfezionamento politico* di una società agricola e commerciale, in relazione sempre alla maggiore potenza dello Stato, non dimenticando anche in questa parte l'esame delle tre posizioni di fatto sopra ricordate.

Coll'esporre il triplice perfezionamento suddetto noi somministriamo in sostanza la teoria dell'INCIVILIMENTO. Una cautela usar si deve onde la trattazione riesca luminosa ed utile per la politica. Come il conoscere, il volere ed il potere intervengono sempre uniti in ogni operazione individuale, così pure intervengono uniti in ogni operazione sociale. Ma volendo noi discernere le leggi proprie di ogni ramo dell'incivilimento, nè potendo disgiungere l'azione simultanea di questi tre poteri, egli è necessario di usare di una giusta economia nel trascegliere i punti di osservazione. Senza di questa riserba, noi assorbiremmo nella trattazione particolare di un ramo ciò che appartiene ad un altro. Onde evitare pertanto ogni confusione, conviene por mente alle *operazioni finali* di ogni ramo, ed a queste subordinare l'azione de' tre poteri suddetti. Così per esempio subordiniamo alle operazioni agricole le cognizioni, i motivi e le opere necessarie a far prosperare questo ramo d'industria: così pure facciam nell'esporre la moralità civile e la politica: così finalmente operiamo nell'ordinare tutta la politica potenza.

Onde prevenire ogni scambio, avverto che in ognuna delle tre posizioni esporre si deve il rispettivo perfezionamento economico, morale, e politico, con il giuoco rispettivo dei tre motori cioè delle cognizioni, degli interessi e delle forze, e fare in modo che il quadro di ogni posizione sia compiuto. Così nell'esporre i diversi periodi della vita umana, noi in ogni periodo rendiamo conto della potenza dell'intelligenza e delle passioni di ogni età. Ciò tanto più far si deve quanto più è certo che noi non vogliamo questi quadri diversi onde pascolare la curiosità, ma bensì per insegnar quello che *far si deve* in queste posizioni. Ora posta questa intenzione voi vedete che noi dobbiamo necessariamente provvedere al triplice perfezionamento, e movere e dirigere i tre poteri individuali e sociali giusta l'ordine stabilito.

Ecco in brevi cenni ciò che riguarda l'esposizione della civile filosofia. Da questa filosofia derivar debbono le massime di diritto e di politica quanto alla loro *forma* e quanto al loro *titolo*. Ma quanto ai loro LIMITI essi dovranno desumersi dalla padronanza originaria di ogni concittadino attemperata dalle leggi della necessaria convivenza. Questi limiti e questo contemperamento sono commisurati dall'equità, motivati e sanzionati dall'assorbente *bisogno* della sociale convivenza, senza del quale ogni ordine sarebbe inutile, ed ogni teoria sarebbe un romanzo.

LETTERA QUARTA

Quando posi mano alla Introduzione mia allo studio del diritto pubblico universale, io valutava pur troppo tutte le considerazioni espostevi nelle mie antecedenti lettere. Io quindi dovetti associarle al mio lavoro, benchè io fossi angustiato nel tracciare i primordii della scienza. Quanto poi alla trattazione principale di questi primordii, io mi accorsi di non poter procedere a dovere se prima io non comprendeva il campo intiero di tutta la dottrina. Per la qual cosa mi convenne, nel secreto della mia mente, architettare tutto il grande disegno della scienza della cosa pubblica e privata, per poter indi prendere le mosse dal vero punto originario di tutta la deduzione. Fui dunque obbligato, prima di tessere il mio lavoro, a fissare i due estremi della scienza. Allora io vidi nella prima estremità della lunga carriera dell'incivili-

mento d'una nazione la più amata dal cielo, spuntare l'uomo *individuo* dotato delle sue naturali prerogative, e quasi re infante aspettare l'avvenimento della sua futura grandezza. Nell'altra estremità vidi grandeggiare una nazione dotata di tutta la naturale sua potenza di popolazione, di governo e di territorio, conforme ai segnali stampati sulla faccia della terra, giovata dal commercio e dai lumi delle altre nazioni. Il più alto punto di civiltà non escogitabile ma sperabile si presentò allora alla mente mia. Allora fatto mi venne di configurare un modello ideale di civiltà. Allora, limitando l'opinione di una indefinita perfettibilità, io potei fissare il punto del più alto ottenibile nostro incivilimento. In conseguenza di ciò io deliberai d'incominciare dal primo estremo, e però prima di tutto dall'esaminare le prerogative dell'uomo individuo, perocchè questo è il punto dal quale escono ed al quale ritornano tutti i raggi della scienza. La società difatti non è per ognuno che una macchina d'aiuto, e la vita sociale fuorchè lo Stato nel quale ognuno domanda di essere aiutato, onde conseguire la propria conservazione mediante il proprio e l'altrui perfezionamento.

Fermato questo primo punto di vista, io sentii tantosto che, trattando di una disciplina di diritto l'argomento mio primo e massimo esser doveva quello dell'ORIGINARIA PADRONANZA NATURALE di ogni individuo, onde poi contemperarne l'esercizio in società e per mezzo della società e secondo le esigenze dei luoghi e dei tempi. Senza di questo primo dato fondamentale, mancava la prima nota idea, la quale a guisa di modello, di limite o di punto critico, serva di norma onde misurare le successive restrizioni e modificazioni che subir doveva in forza di una prepotente necessità. Toglietc l'idea limpida, circostanziata e ben estesa della padronanza originaria naturale, e voi mancate d'ogni lume, di ogni direzione, ed involgete in un caos tenebroso tutta la scienza della cosa pubblica e privata. Allora difatti non avete più un punto fisso a cui riferire i vostri giudizi, nè avete norma alcuna onde porre limiti alle pretese ed alle passioni degli uomini conviventi. Quelli che venner appellati *diritti dell'uomo* formano appunto il complesso di questa originaria padronanza. L'indipendenza, la libertà, l'eguale inviolabilità e il diritto di difesa e di farsi render ragione, sono tutte *condizioni* di questa originaria padronanza. La proprietà reale, la morale, la personale, e la podestà domestica sono *parti integranti* di questa padronanza.

Io quindi dovetti incominciare da un soggetto per altro trattato e ribattuto. Ma siccome egli non era mai stato possentemente e diligentemente squittiniato, così io credetti di doverlo avvalorare con una deduzione analitica e sottoporlo alla più rigorosa unità, non dimenticando di risolvere le idee complesse nei loro primi elementi. Qui dunque dovetti occuparmi di proposito a definire le idee di dovere, di moralità, di diritto, ec. Io mi accorsi che questa cura era tanto più indispensabile quanto più lo scambio delle idee diveniva nocivo per la pratica. Io ne riscontrai esempi nell'idea di libertà scambiata comunemente coll'originaria padronanza, e nell'idea del diritto di godimento tramutata in quella di comunanza ec. ec. Con queste cautele io potei spiegare le *condizioni* dell'individuale padronanza originaria (§ 182, 183, 192, 225, al 240) e mi presi cura di ben raffigurare la prima parte di questa padronanza, cioè il dominio delle cose godevoli (§ 300 al 350).

Parve a molti alquanto confusa e straordinaria la forma del mio libro, specialmente per le varie analisi dei vocaboli che ad ogni tratto interrompono il progresso della trattazione, e le non rare escursioni sul metodo. Confesso che egli poteva esser meglio ordinato. Ma circostanze imperiose non me lo permisero. Quanto alle cose che egli contiene, voi vedrete essere tutte necessarie, specialmente a fronte delle quattro scuole predominanti sopra mentovate. Assunto l'incarico d'analizzare per quanto si poteva gli elementi di questa prima dottrina, e di purgarla da opinioni disastrose al vivere civile, e sentendo nello stesso tempo la necessità di creare l'addentellato della scienza che doveva susseguire, dovetti appigliarmi a tutt'altra maniera di quella usitata fin qui, e che per una abituale imitazione si prosegue ancora (vedi il § 49 in fine della detta introduzione).

Siccome però io mi accorsi che esistono certe nozioni direttrici, le quali regolar debbono ogni parte di una scienza operativa, così sottoposi il mio lavoro a queste norme. Ed affinchè voi ne rileviate lo spirito, permettetemi che io ve le segni distintamente.

I

LEGGE DELLA NECESSITÀ NATURALE.

L'uomo propone e Dio dispone, dice un volgare proverbio italiano. Con questo proverbio si vuole significare che l'uomo quando è da sè fa quello che può; ma che la riuscita dipende dall'ordine per lui necessario delle cose. Siccome però l'uomo non crea nulla, ma solo contempla il creato, agisce sul creato ed adopera colle forze del creato, così dir si può « che l'uomo propone su quello che Dio preparò, e che Dio a suo grado dispone su quello che l'uomo propose. »

Sotto di questo proverbio cadono *tutte* le pratiche dottrine, per ciò stesso che dirigono le opere *libere* umane, e quindi tanto la dottrina che insegna a zappare la terra, quanto quella che insegna a governare gli imperi. Sotto di questo proverbio cadrà eziandio la dottrina delle leggi, ossia meglio la civile filosofia. Educato l'uomo dalla natura, egli crea l'arte di ragionare, e l'arte di operare. Privo d'istinto egli si vale delle condizioni e dei poteri acquisiti per soddisfare a' suoi intenti. Egli fissa l'oggetto e i mezzi che crede acconci ad ottenerlo (§ 148). Così l'*uomo propone*. Ma la *riuscita* dipende dal concorso delle cause stabilite dall'economia della natura, e propriamente da quel complesso di circostanze proprie di un dato tempo e di un dato luogo. Così *Dio dispone*; cioè fa nascere gli effetti buoni o tristi provocati dall'opera umana, benchè l'uomo si proponesse di ottenere soltanto effetti utili. Ecco la legge suprema della NECESSITA' NATURALE; fonte di ogni DOVERE anche meccanico (§. 117, 131 al 135). Ognuno intende che la necessità della quale si parla qui è necessità di MEZZO e non di coazione, necessità morale e non fisica (§. 81). Vuoi tu la tal cosa? Sappi che tu non potrai conseguirla che col tal mezzo. La necessità della quale si parla deve derivare, non da causa imputabile e procurata dall'uomo, ma da causa naturale e non imputabile a lui (§ 273).

Qui si tratta di effetti utili che tu vuoi ottenere colla tua limitata potenza nella situazione tua sulla terra. Devi dunque dipendere dall'ordine delle cose se vuoi ottenerli (§ 80, 81, 82).

ORDINE DI RAGIONE CONSEGUENTE

Ma quando accader può che l'uomo ottenga effetti utili? Certamente quando la proposta umana corrisponda ad una data disposizione divina. Ma quando avverrà che l'uomo proponga giusta questa disposizione? Sol quando giunga a *conoscere* l'INTENZIONE dell'ordine divino, e preferisca di conformare la sua proposta giusta questa intenzione. Ma dove e per quali mezzi l'uomo può procacciarsi la cognizione dell'intenzione divina, fuorchè studiando l'opera di Dio? In quest'opera entra l'uomo stesso, cioè la sua costituzione, i suoi bisogni le sue affezioni e le sue tendenze, siano individuali, siano sociali, siano presenti, siano future; siano d'una età, siano di molte. Dico anche di *molte*, perchè sappiamo che l'uomo può dallo stato selvaggio degli Irocchesi e degli Ottentotti passare alla civiltà europea. In questa guisa ci formiamo l'idea ARCHETIPA della legge naturale, ossia dell'ordine necessario dei beni e dei mali, onde estrarne poi i modelli che imitar si debbono dall'umana potenza. Posti questi modelli, e paragonandoli colle azioni di fatto degli uomini, sorge l'idea di giusto e d'ingiusto (§ 80, 123) la quale riducesi ad identità o diversità (§ 121). Questi modelli sono opera della ragione nostra (§ 109). In natura non esistono che beni o mali concreti, i quali a nostra insaputa o nostro malgrado agiscono su di noi. *Opinato* è dunque l'ordine di ragione: e noi quando giudichiamo delle azioni morali ci riferiamo sempre a questo ordine opinato (§ 157, 63 al 66). Con ciò si spiega come in natura il bene o il male siano per tutti di legge indeclinabile, e le *idee* di giusto e d'ingiusto possano variare presso diversi popoli in diverse età (1). Questi modelli non debbono essere ridotti ad una cifra algebrica trascendentale, come fecero gli scolastici, nè essere trattati diversamente dalle altre leggi naturali conosciute (§ 124) perocchè sotto l'educazione della Provvidenza, se dobbiamo osservare l'UNITA', dobbiamo consultare anche le *varietà* necessarie (§ 22, 23). Questi modelli sono le leggi di RAGIONE che ci servono di norma per agire (§ 80 al 90).

Fermata questa prima idea, che cosa abbiamo fatto? Fuorchè configurare un ORDINE cui non sappiamo ancora come vada eseguito, perchè ivi non leggiamo altro che una serie di esigenze da soddisfarsi in *mira al fine* astratto di star meno male che si può sulla terra (§ 15, 80). Resta dunque a sapere *come* queste esigenze si possano soddisfare, e quando e dove essere lo potranno (§ 16, 92, 93, 94). Or qui siamo costretti a discendere a considerazioni di un altro ordine, e domandare prima di tutto quali siano i POTERI e quali i MOTORI umani adatti all'ordine finale da noi posto come norma della vita degli uomini e delle società (§ 90, 91). Io scorro i libri di dritto e di morale, ed altro non trovo che l'*alfabeto* per leggere il libro dell'economia divina riguardante l'umana natura. Quanto ai POTERI, in niun luogo mi è dato di scoprire la legge progressiva colla quale si vanno coi secoli aumentando i mezzi di conservazione e d'instruzione, e a pari passo scomponendo ed armonizzando i poteri compatti originali degli uomini in società. Quanto poi ai MOTORI, io altro non veggo che serie sgranate di passioni e nomenclature dislogate di vizî e di virtù, senza considerare che un'energia indefinita era necessaria all'umana natura nelle diverse età e vicissitudini, e che sol per un'armonica riazione d'interessi altrui rattener si doveva un essere tutto fatto per la convivenza (§ 395 al 399). Per la qual cosa in niun luogo io trovo la teoria onde dirigere la tendenza del cuore umano, che ama di spaziare in un indefinito libero, e la tendenza dello spirito umano che vuole riposare sur un finito certo.

Riunendo quindi i poteri ed i motori, in niun libro mi venne insegnato come coll'incivilimento sociale le cognizioni, gli affetti e le opere si vanno via via sviluppando e confermando ad un ordine più equo, più concorde e più proficuo all'universale. Eppure le leggi colle quali tuttociò si va operando entro il mondo delle nazioni, erano palesi per poco che si ponesse attenzione all'andamento delle cose. Difatti si vede tantosto la tendenza perpetua ad alterare l'equilibrio dei poteri e delle utilità, e ad un tempo si vede l'azione incessante della natura a ristabilirlo per far regnare l'eguaglianza (§ 294). Di qua si vede l'attività umana stimolata ad agire per equilibrare con nuovi modi le soddisfazioni coi bisogni, ma di là nello stesso tempo si vede l'inerzia che rattiene il tutto entro i confini della continuità (§ 350). Queste ed al-

(1) *Bisogna distinguere l'idea* assoluta *del giusto e dell'ingiusto da quella* relativa. *È* assoluta *allorchè è l'espressione della legge dell'ordine divino che regola tanto il mondo fisico, che quello morale, rappresenta le norme di giustizia assoluta che la Divinità ha scolpito nel cuore di* non fare ad altri ciò che non si vuole esser fatto contro di sè, *è per ciò eterna ed immutabile, sempre la stessa in tutte le età, e presso tutte le nazioni dalle più civilizzate alle più incolte, e figlia di quello interno sentimento di rispettare negli altri ciò che si vuole rispettato in se, forma una delle leggi fondamentali e cardinali che regolano tutte le operazioni umane, e dalla quale sorgono i doveri reciproci che hanno gli uomini gli uni a riguardo degli altri. Si può violare questa legge ma l'interno sentimento grida contro la sua infrazione. È* relativa *allorchè è figlia delle convenzioni umane per lo più delle idee religiose e politiche che sono in voga nelle diverse età e presso i diversi popoli ed è l'espressione di certe idee che si formano arbitrariamente sopra la moralità di alcune date azioni ed operazioni umane, ed ecco come può cambiare l'idea del giusto e dell'ingiusto, poichè ciò che in una data età, presso certi popoli e secondo l'opinare di taluni sembra giusto, in un altra età presso altri popoli e secondo l'opinare di taluni altri sembra ingiusto e viceversa. L'idea assoluta del giusto adunque trovasi scolpita nel cuore di ciascuno di non fare ad altri ciò che non vuolsi che sia commesso contro di sè, cioè nella volontà costante di dare a ciascuno ciò che gli spetta. Di conseguenza si avrà per ingiusto e riprovevole tutto ciò che urta l'interno sentimento che Dio ha scolpito nel cuore di ognuno di non fare ad altri ciò che non vuolsi per sè. Fa maraviglia che l'autore avendo posto per principio che l'uomo acciò ottenga effetti utili fa uopo che* la proposta umana corrisponda ad una data disposizione divina, *non abbia distinto l'idea del giusto e ingiusto che Dio ha scolpito nel cuore di ciascuno da quella che gli uomini si formano di date operazioni, e che deriva da certe idee religiose e politiche predominanti in certe età è presso alcuni popoli* (edit. nap.)

trettali leggi padroneggiano necessariamente l'andamento dell'umanità nel corso dei secoli.

Ma senza la storia di questo andamento, senza la cognizione delle leggi che egli esprime, potremo noi forse assicurare che l'ordine di ragione da noi proposto in mira soltanto dell'utile universale sia eseguibile? (v. i §§ 28, 108, 171 al 174, 418) Ed anche nel caso che quest'ordine non presentasse ripugnanza alcuna colle leggi note dell'umanità, potremmo mai decidere *come* e *quando* possa essere eseguito? Indipendentemente poi da tutto quanto io domando, dove trovar si potrà una solida *sanzione*, la quale non può risultare fuorchè dal solo vero naturale?

La morale, la politica ed il diritto debbono riposare sulle leggi certe e solide della natura umana, come l'agricoltura, la meccanica riposano su le leggi della natura fisica (§ 18). Folle od impostore è colui che pretende di sostituire le sue fantasie ai fatti imperiosi della Provvidenza. Tempo è omai di abbandonare le favole o di una impoziente e superficiale filosofia, o di un cieco ed arrogante misticismo. Niuno dev'essere creduto sulla sua parola; ma deve addurre prove chiare e convincenti; e tanto più convincenti quanto più gravi sono gl'interessi di cui si tratta, ed aspra è la lotta che debbono sostenere.

SCOPO ESSENZIALE E PROPRIO DELLE DOTTRINE MORALI E POLITICHE.

Il principio fondamentale della legge della NECESSITA', e l'idea dell'ORDINE teoretico e del pratico, quale fu presentato fin qui, non esprime veramente che alcuni caratteri *generalissimi*, e non fanno risaltare l'indole dello scopo *proprio*, ed i caratteri dell'ordine speciale delle dottrine morali e politiche. Discendiamo dunque da questa somma generalità, ed avviciniamoci al nostro soggetto. Che cosa ci resta a vedere? Quale sia la *specie di necessità propria* da assumersi come argomento della civile filosofia, considerata tanto rispetto all'individuo quanto rispetto alle società. Questa necessità non è che *relativa* allo scopo proprio di questi uomini, di queste società (§ 87). Resta dunque a vedere quale sia questo scopo. Esso forma propriamente il principio fondamentale del naturale diritto. Qui non mi estenderò a spiegare in che consista per fatto di natura questo principio, e quanto egli sia predominante ed indeclinabile. Su di ciò mi rimetto al mio libro (§ 79 a 89, 273, 274).

Io non ignoro le molte dispute eccitate fra gli scrittori su di questo principio: ma nello stesso tempo fo osservare che fra le opinioni non avvi vera opposizione, ma sol differenza nell'assumere lo stesso oggetto, e che però tali opinioni si possono tutte conciliare, e dimostrare che sotto diversi punti graduati di vista suppongono uno stesso fatto. Questo fatto fondamentale si è che «gli uomini e le genti sparse sulla faccia della terra e nel corso de' secoli implorano pace, equità e salute, ed agiscono senza posa per conseguire questi beni.» Il voler pace, equità e salute è forse una domanda che si possa condannare? L'azione incessante degli uomini e delle genti per conseguire questi beni è forse tentativo che si possa respingere? Chi sarà poi da tanto da respingere tutto il mondo? Chi sarà da tanto da proscrivere il grido universale della natura? Qui Dio dispone, e dispone in una maniera costante ed irrefragabile. Or bene, questa voce, questa tendenza e quest'azione dev'essere posta e fermata come scopo massimo ed ultimo di tutta la dottrina. Potrà cader mai dubbio sulla sua verità? Potremo noi diffidare della sua costanza? Potremo noi temere della sua attività? Non mai, anzi abbiamo qui uno scopo attivo ed un centro motore che non può fallir mai.

Assicurato questo universale scopo naturale, ingenito, indeclinabile fra gli uomini, resta a vedere per quale MEZZO indispensabile fissato dalla necessità stessa delle cose ossia dalla natura del fine e dalla costituzione generale dell'umanità, si possa e debba ottenere. Questo mezzo forma appunto lo SCOPO CARATTERISTICO della *dottrina*; dico della dottrina, perocchè se il desiderio della pace, dell'equità e della salute è un fatto di natura, noi non potiamo alterarlo, ma sol conoscerlo come sta, ed altro non ci rimane ad insegnare fuorchè la MANIERA colla quale questo desiderio possa e debba essere da noi soddisfatto. Colle dottrine pratiche si deve insegnare a *fare qualche cosa*, e non semplicemente a contemplare i fatti esistenti. Ciò posto domando quale sia il *mezzo indispensabile* onde soddisfare al ricordato desiderio? Questo mezzo si è «la più felice conservazione mediante un adatto perfezionamento». Annunziare la conservazione nuda non qualificherebbe lo scopo caratteristico dell'umanità, perocchè è *comune* anche alle bestie (§ 67 a 71).

Rammentiamoci che noi parliamo di un essere nudo, debole e privo di un uniforme istinto, e che per conseguenza non può utilmente agire che con forze e lumi acquisiti e coll'educazione, e coi sussidii ricevuti dai suoi simili. Queste circostanze attribuiscono all'ordine operativo dell'umanità un carattere così proprio e così specifico, che non si può accomunare coll'ordine degli altri esseri non umani. Più ancora! queste differenze fra la specie umana e le altre specie d'animali, variano così per i luoghi e per i tempi, le forme della conservazione e del perfezionamento non possono essere simili fra le diverse popolazioni e perfino nella stessa popolazione nelle diverse età del mondo. La personale debolezza ed originaria ignoranza poi, il bisogno di un potere e di un'istruzione tradizionale, inducono una sanzione così prepotente per promovere fra gli uomini uno scambio equo di servigi, che o conviene alla lunga distruggersi come i giganti di Cadmo, o conviene assoggettarsi alle leggi dell'equità.

Questa maniera complessa di ravvisare l'oggetto proprio finale della civile filosofia è così indispensabile, che sottraendone una qualunque benchè menoma parte, la dottrina mancherebbe di pienezza, di unità e di possanza, per non esibire che mutilati ed informi frammenti sterili d'altronde di civile sapienza. Che cosa dir dunque dovremo di quei scrittori i quali assumono l'idea vaga e sfumatissima della *felicità*, dell'*onesto*, della *sociabilità*, ed altri simili, tutti in senso diviso e senza le dovute connessioni.

ORDINE ASSOLUTO DEI DOVERI MORALI

Determinato lo scopo massimo della *dottrina* rimane a vedere qual sia l'*ordine dei mezzi* assoluti imposti dalla necessità naturale, in mira soltanto allo scopo proposto onde ottenerlo. Per soddisfare a questa domanda conviene cominciare coll'esaminare l'uomo individuo, per poi finire coll'esaminare la persona complessiva della società. Io dunque doveva ricercare che cosa importi la individuale conservazione e perfezionamento considerati in se stessi, ed avuto riguardo soltanto alle

esigenze supreme imposte dalla natura. Questo esame mi offrì tantosto tutto il complesso delle *prerogative originarie* e quindi l'ordine teoretico della PADRONANZA INDIVIDUALE, originaria. Io quindi segnai le condizioni perpetue di questa padronanza, cioè l'indipendenza fra privato e privato, la libertà, l'eguale inviolabilità dei diritti : oltre ciò parlai delle *parti integranti* di questa padronanza , cioè della proprietà reale , della morale, della personale, non che della podestà domestica nell'ordine della riproduzione, senza eccedere per altro i primordj della scienza e i confini di una introduzione. Qui debbo, parlando dell'ordinamento, raccomandare un'avvertenza capitale nel trattare della padronanza originaria. Questa padronanza costituisce gli articoli fondamentali dei diritti dell'uomo, ossia delle facoltà utili di lui. Ma queste facoltà, per essere ben comprese e valutate, non si debbono considerare in un senso *assoluto* ed *isolato* , come sogliono praticare i giureconsulti ed i pubblicisti, ma bensì in un senso *relativo* e *subordinato* allo scopo della conservazione mediante il perfezionamento praticabile. Dunque ogni diritto, ogni condizione, ogni parte di questa padronanza assumere ed ordinare si deve come MEZZO NECESSARIO, ma sol praticabile colla forza delle circostanze. Se difatti ogni diritto si deve considerare una forza *utile*, esso non si può considerare che come una forza *regolata dalla necessità* imperiosa delle circostanze concrete e pratiche. Allora cessa tutto l'immaginario, tutto l'indefinito, tutto lo slegato nel trattare dei diritti originarî ed inalienabili degli uomini. Allora siamo forzati a seguire la catena dei mezzi , della conservazione del perfezionamento, così che ogni idea assoluta deve venire atteggiata e subordinata ad un solo centro.

Volendo cogliere prima di tutto le nozioni che appartengono all'ordine dei doveri, ho veduto necessario di soddisfare a due cure. La prima si è quella di *definire* la natura propria degli oggetti che esporre si dovevano , di discernerne le parti, e di cogliere i rapporti di diritto. La seconda poi si è di assegnare le *fonti* della necessità operante nel luogo e nel tempo, e quindi cogliere i veri dati onde raffigurare l'ordine naturale teoretico *proprio* della civile filosofia. Queste fonti risultano da quelle *circostanze* create dalla natura; alle quali è forza di sottostare, e senza delle quali ogni nostro concepimento , o rimane falso , o almeno mancante della sua intiera realità (§ 22, 23).

Queste circostanze formano parte dell'opera divina, così che senza di esse non si può intendere nè fondare il soggetto di alcuna dottrina operativa.

Come al Lappone non è possibile avere i sussidî delle zone temperate, così non si possono dappertutto stabilire gli ordini e le leggi delle zone temperate. Parimenti come il fanciullo non gode il senno e la robustezza della virilità , così le leggi della virilità non si possono applicare a tutte le età. Ecco il caso delle nazioni barbare e delle incivilite. Lo stato *successivo* è stato necessario; e lo stato necessario forma parte dell'opera divina. Le circostanze della *natura fisica* esteriore; le circostanze dell'*età morale* dei popoli sono dunque parti integranti dell'ordine teoretico della dottrina nostra, perocchè questo altro non esprime che le *esigenze* stesse della natura, onde ottenere la pace, l'equità e la salute implorate dalle genti. Finalmente vidi la necessità di rispettare la legge delle GRADAZIONI , la quale presiede alle utili riforme e comanda la *maturità* dei poteri , degli interessi e delle opinioni, e la politica *tolleranza* nel correggere le abitudini (§ 124, 417).

Io non saprei mai raccomandare abbastanza questo modo complessivo di raffigurare l'ordine teoretico della proposta dottrina, postochè questa vista capitale è sfuggita all'attenzione dei pubblicisti. Col considerare l'uomo sprovveduto di un uniforme istinto, e quindi necessitato ad agire con cognizioni acquisite : col considerarlo ignudo ed inerme gettato a procacciarsi sul fondo della grezza natura i mezzi necessarî alla propria conservazione , ed a valersi della cooperazione altrui col considerare gli effetti tanto interni quanto esterni che derivano dalla sua energia individuale e sociale , per i quali si crea effettivamente un mondo artificiale su quello della natura (§ 171 a 175) e in ogni età esister può un uomo morale diverso da quello degli antecedenti (§ 350) sorge un tale complesso di *fatti necessarî* , di rapporti interessanti e di leggi indispensabili per la pace, l'equità, la salute e la sicurezza delle genti , che tutte le dottrine fin qui insegnate riduconsi ad un alfabeto di limiti ristrettissimi e primordiali. Dall'altra parte poi considerando tutto questo complesso , la scienza della cosa pubblica e privata acquista un essere , un estensione ed una forma così nuova e così grandiosa, che ci obbliga ad un corso di studî fino a qui sconosciuto. O convien negare che la ragionevolezza sia il caratteristico essenziale dell'uomo, per cui tanto può quanto sa, come diceva *Bacone*, e che l'uomo sia forte sol per l'unione , e felice per la pace , o CONVIENE AGGREGARE AL DEMANIO DELLA SCIENZA TUTTO L'ORDINE DEL PERFEZIONAMENTO , E QUINDI DAR FORMA, ESTENSIONE E VIGORE ALLA DOTTRINA MEDIANTE L'ASSOCIAZIONE DI QUESTO ORDINE.

Ora scorrendo gli scritti dei pubblicisti , esaminando i dettami che ci consegnarono, troviamo noi forse aver essi praticata questa aggregazione? Ci accorgiamo noi che la teoria dei diritti e de' doveri della cosa pubblica e privata sia stata atteggiata su di questa aggregazione? Nulla di tutto questo; ed anzi troviamo una maniera di vedere, dirò così marmorea, che distrugge da capo a fondo tutto il demanio e tutta la pienezza della dottrina (§ 402). Forse che gli scrittori potevano prescindere da questa aggregazione, o a dir meglio, integrazione della scienza? No certamente, a meno che non amassero di trattare l'uomo morale come l'uomo bestia.

Ho osservato poco fa che per tracciare l'ordine teoretico fondamentale della civile filosofia, convien cominciare coll'esaminare l'uomo individuo, per poi finire coll'esaminare la persona complessiva della società. Quanto alla prima parte ne ho detto abbastanza , e voi vedete che io ne parlai nel mio lavoro entro per altro i confini di una nuova introduzione. Ora mi resta a dirvi per sommi capi ciò che credetti necessario di esporre rispetto alla seconda parte, cioè dello *stato sociale*, del che vi parlerò nella seguente lettera.

LETTERA QUINTA ED ULTIMA

Allorchè divisai di volgere le mie ricerche sullo stato sociale *in quanto dipende dalle umane disposizioni*, e ritenendo sempre che nel rimanente sottostar debba all'impero delle circostanze esterne ed interne necessarie (§ 291), mi si presentarono le condizioni imposte ad uno scrittore nel movere i primi passi in una scienza che si voleva rigorosa e dimostrativa. La prima di queste condi-

zioni consisteva nel fissare gli argomenti capitali delle disquisizioni. Essi si riducono ai seguenti cioè:

I. Posto che si vuole la conservazione mediante il perfezionamento degli umani individui, si domanda, se lo stato di sociale aggregazione sia assolutamente *necessario* onde ottenere la detta conservazione col perfezionamento?

II. In caso affermativo, qual'è per ogni membro il *titolo di ragione* dell'atto di aggregazione, e quali ne sono i *limiti* di diritto?

III. Quale sarà la *forma* della società voluta dalla legge di fatto e di ragione della natura?

IV. In conseguenza di tutto questo, quale sarà l'indole e quale la *competenza* della ragion politica interna?

Ecco le questioni fondamentali e massime che appartengono all'ordine *costitutivo* della socialità.

FONDAZIONE NECESSARIA DELL'AGGREGAZIONE SOCIALE

Rispetto alla prima domanda fu dimostrato che lo stato sociale è di una così assoluta necessità, tanto per conservare la vita quanto per attivare l'umana ragionevolezza (§ 167, 369), che senza di lui l'umana specie sarebbe non solo di condizione peggiore delle bestie, ma essa perirebbe in molta parte o almeno (come le storie dimostrarono) abbandonata a tutti gli orrori della fame e della nudità, divorerebbe gli altri suoi simili. Senza dunque perdersi in una perplessa teoria di cause finali per dimostrare che l'uomo è nato fatto per la società, e che la società è lo stato unico naturale dell'uomo, basta far constare essere lo stato sociale di ASSOLUTA NECESSITA' per la conservazione e ragionevolezza della specie umana, onde erigere l'aggregazione sociale in primario ed assorbente *dovere* indeclinabile di natura. Da ciò nasce un assoluto, perpetuo ed irrefragabile DIRITTO DI SOCIALITA' (§ 213) ossia di vivere in società, dal quale poi discendono i più solidi doveri e diritti per la conservazione e per l'ordine di questo stato (§ 249 a 256).

Tolto questo principio, tutta la scienza e tutta l'arte sociale rimane senza dimostrazione, senza vigore e senza sanzione (§ 252 a 256). Tutti i diritti pubblici e privati, tutte le obbligazioni civili, civiche e di stato mancano di solido fondamento. Senza di questo principio non si potrebbe nemmeno *in fatto* spiegare come le umane società si conservino in onta dei flagelli descritti dalla storia (§ 151). Per lo contrario, assicurato il dogma fondamentale di questa necessità, si comunica a tutte le condizioni costituenti lo stato sociale ed a tutti i mezzi necessarî alla di lui vita un carattere così pieno e così irrefragabile di diritto, che ogni dettame vien consacrato col titolo medesimo della instituzione di questo stato (§ 370). Io non saprei mai raccomandare abbastanza il concatenamento di queste idee, perocchè senza di lui ogni nostra teoria manca di guida, di nesso necessario e di sanzione. Dall'altra parte poi, fermato a dovere questo primo punto, si esclude così ogni atto arbitrario ed erroneo, che tolta la necessità di soddisfare all'oggetto della sociale fondazione, ogni sagrificio imposto alla padronanza originaria dell'uomo, non solo diviene senza titolo, ma riesce positivamente criminoso.

Che cosa dunque rimane? Fuorchè tessere la teoria dei *mezzi* necessarî a soddisfare allo scopo della sociale colleganza in modo che si escluda l'erroneo e l'arbitrario. In questo magistero appunto consiste l'arte di associare la politica colla giustizia, ed il diritto comune coll'utilità individuale (§ 367, 368, 376). Per la qual cosa anche qui voi vedete che l'opera della pace, dell'equità, della salute e della sicurezza delle genti risulta soltanto dalla ferma dimostrazione della necessità de' mezzi di cui parliamo.

Io ho creduto conveniente di accennarvi non solo come dimostrar si doveva la legge necessaria dell'associazione, ma eziandio la successiva ed ulteriore sua influenza su tutta la dottrina, perocchè negli scritti dei pubblicisti non troviamo quell'impero, quel vigore e quella coerenza che attribuire si dovea a questo principio. Non basta annunziare in astratto il principio *della sociabilità* : non basta disegnare i rapporti di una spirituale convenienza, ma fa d'uopo eziandio dimostrare che esistono i tali assoluti ed urgenti bisogni, e quindi occorrono i tali poteri, i tali motori, le tali forze e le tali opere, volute così da una imperiosa necessità, che l'uomo senza di loro sarebbe vittima della più orrenda degradazione, e sarebbe posto fuori della sua sfera. Ecco come io intendo che dar si doveva vigore e coerenza alle leggi di diritto dell'associazione. Un grande e sommo interesse, anzi tutta la sanzione che avvalora la giustizia, risulta dalla dimostrazione di questo principio e dalla sua conseguente e dimostrata applicazione. A che giova assumere la linea specolativa dell'eguaglianza, se alla di lei violazione non si dimostra annessa la sanzione dell'interesse? Ora questo interesse da che risulta, se non che dall'assorbente, e massima *necessità personale* della sociale convivenza? Può forse esistere dovere morale senza interesse e senza le sanzioni del bene e del male annessi o all'osservanza o alla trasgressione? (§ 77) Se noi non comunichiamo alle teorie di diritto tutta la forza delle teorie di meccanica e di dinamica, per cui si vegga o di dover ubbidire all'interesse comune o di naufragare, si potranno mai contenere le passioni e gli arbitrî? Predicare la giustizia, e la virtù senza far giocare l'interessante è forse cosa che possa avere un esito felice od almeno durabile? Consultate tutta la storia nota del genere umano e rispondete.

In vista di questi motivi io mi sono occupato nelle analisi che voi vedete nell'opera mia (§ 208, 213, 216, 370).

TITOLO DI RAGIONE DELLA SOCIALE COLLEGANZA.

Io domandai in secondo luogo (nel caso della dimostrata necessità della sociale aggregazione) quale sia per ogni membro il TITOLO DI RAGIONE di quest'atto, e quale ne siano i LIMITI DI DIRITTO. Io avrei lasciato di promuovere questa quistione se gli scritti che abbiamo dei pubblicisti non mi avessero obbligato ad occuparmene. Rammentate di grazia le quattro scuole di cui vi ho parlato nella prima lettera; richiamate pure le volgari idee di contratto, di rinuncie, di depositi, di diritto ed altre simili, e voi vi convincerete della necessità di occuparmi della proposta questione.

Essa, come ben vedete, ha due parti. Nella prima si tratta del *titolo di ragione*, e nella seconda dei *limiti di diritto*. Parlando in prima del titolo, e seguendo le analogie delle aggregazioni che si fanno nella vita civile, parve a molti che il titolo dell'aggregazione sociale sia *convenzionale*. Ma io domando se quando io prendo cibo per non morire, o mi ricovero in un'abitazione per ripararmi

dalle ingiurie delle stagioni, io pratichi un atto convenzionale o non piuttosto un dovere necessario di natura verso me stesso? Tale è appunto l'atto di sociale aggregazione. Nel concetto comune l'atto convenzionale involge il supposto di una cosa che si può fare od accordare o non accordare a piacere. Forse che quest'idea riscontrare si può nell'atto di sociale aggregazione? Altro è che a voi sia libero di unirvi piuttosto con un dato uomo o con una data compagnia che con un altro uomo ed un'altra compagnia, ed altro è che possiate senza far di *qualunque* compagnia e non volere l'atto di associazione. Altro è poi che voi fisicamente possiate rifiutare quest'atto, ed altro è che possiate rifiutarlo senza violare un dovere necessario di natura. Un suicida può fisicamente privarsi di vita; ma che perciò? Il titolo a vivere è forse titolo convenzionale? Sapete voi il convenzionale dove sta? Nella *scelta* della compagnia e nella facoltà di abbandonarla per entrare in un'altra più conforme alla ragione ed ai giusti nostri interessi. *Ibi patria ubi bonum.* Siamo una volta coerenti a noi stessi. Dimostrata la necessità assorbente della sociale aggregazione, risulta per i termini stessi della cosa essere questo non affare convenzionale ma esecuzione di dovere assoluto o necessario di natura, e quindi un diritto inviolabile attribuito dalla medesima.

Questo modo semplice, unico e convincente di vedere e di valutare l'atto di sociale aggregazione, bastava a troncare dalla radice tutte le penose e raggirate dottrine sul titolo di diritto di quest'atto. Egli è perciò che io mi sono studiato di presentarlo sotto di questo aspetto, e di rilevare quanto chimeriche siano le rinuncie ad una primitiva naturale indipendenza, che realmente non era che assoluta impotenza (213, 370); e quanto contraddittoria fosse la pretesa di voler far valere per l'atto costituente la società una promessa arbitraria. Questa pretesa involge una viziosa petizion di principio, stantechè l'obbligazione a mantenere le promesse non può derivare se non dopo la società, formata e supposta la necessità di conservare l'ordine della socialità (§ 214, 252 a 257). Havvi ancor di più. Allorchè il titolo della sociale convivenza non venga presentato come di diritto necessario, egli è impossibile di dare solidità ai diritti veramente pubblici, specialmente coattivi e penali. Con un titolo convenzionale ed arbitrario è impossibile santificare le pene e la coazione. O convien dunque spogliare le leggi della loro autorità di ragione, o conviene appoggiarsi al principio da me usato. E qui io vi prego a porre attenzione alla concatenata deduzione di cui mi occupai (§ 249 a 252, 369, 370).

LIMITI DI DIRITTO DELLA SOCIALE COLLEGANZA.

Fu detto che il secondo oggetto della proposta questione riguarda i *limiti di diritto* dell'atto di aggregazione. Qui sotto la locuzione di limiti di diritto si vogliono esprimere le rispettive competenze di ogni socio rispetto all'altro, e di ognuno rispetto a tutto il corpo, e viceversa. Voi non ignorate quanto siasi fatta valere l'idea di rinuncia ad una parte della padronanza originaria individuale, senza per altro specificarla e limitarla. Anzi voi sapete che ROUSSEAU ridusse la cosa ad uno spoglio intiero di tutto il fatto proprio nel magazzino comune, per essere poi distribuito di nuovo dall'autorità pubblica ai membri congregati. Ciò stante voi vedete quanto importante fosse la questione dei limiti di diritto dell'atto di aggregazione. Io posi cura nell'esaminare questa questione, e trovai che le suddette rinuncie, cessioni, spogli e successiva distribuzione erano del tutto immaginarie, incoerenti ed assurde, ammessa la necessità dello stato sociale suddetto (§ 213 a 215, 370, 371). Per lo contrario poi si dimostra in una maniera visibile che non solamente non accade nell'atto di aggregazione veruna rinuncia, veruna cessione, e molto meno abdicazione di diritti, ma all'opposto viene operata una vera *ampliazione* di poteri (§ 291), e che veramente in società e per la sola società l'uomo acquista quell'utile *indipendenza* che acquistar può in faccia della natura onde procacciare la propria conservazione e perfezione (§ 273, 213, 216, 291, 370).

FORMA DELLA COLLEGANZA.

Ho domandato in terzo luogo quale sia la *forma* della società voluta dalla legge di fatto e di ragione della natura.

Questione massima e sopra modo importante è questa perchè qui risiede tutto il nerbo della potenza, della bontà e del lume del mondo delle nazioni. Qui appunto s'incomincia a render visibile e dimostrabile per *qual mezzo* la sociale colleganza possa racchiudere la somma ed il valore dei diritti umani. Qui si vede in qual modo sia un mezzo di POTENZA utile per tutti. Qui si vede d'onde sorga la SANZIONE massima dei beni e dei mali della vita terrestre. Io ho tentato quindi di dimostrare che questa società dev'essere atteggiata giusta il fine per cui fu fatta, altrimenti non si verifica lo stato consacrato dalla necessità e dal diritto. Non ogni società dunque si è quella che viene invocata dalla natura e dalla ragione, ma » quella sola in cui esista cospirazione di forze » mediante la cospirazione degli interessi, e quindi » utilità mediante l'equità (§ 151, 216, 217) ». Qui spunta l'ORDINAMENTO FONDAMENTALE della società, del quale vi ho parlato nella seconda lettera. Qui non si può consacrare una parte senza provvedere all'altra (§ 369). Ma da questa cospirazione di forze mediante quella degli interessi risulta che la società di conservazione o di perfezionamento non è società di *comunione* e di azienda, ma solamente società di necessario AIUTO e di libero commercio. Per la qual cosa mai l'uomo servir deve all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio come comporta la scambievole eguaglianza (§ 229, 230). Ogni uomo per lo contrario è signore indipendente e puramente confederato (§ 268) talchè secondo il *casus foederis* si presta al soccorso necessario dove e quando fa bisogno e dentro i limiti del bisogno (§ 241 a 246, 288 a 295). Convien guardarsi dal considerare la forma del mondo delle nazioni come quella del mondo fisico, e però non dobbiamo pensare che *tutto* quello che fu necessario un tempo o che formava il *casus foederis* lo possa formare in un altro. Queste forme e questi casi riescono necessariamente vari, e in generale meno gravosi nell'incivilimento (§ 169 a 175). Da ciò ne viene che il tenore effettivo e pratico della forma concreta della società, e quindi dei diritti e doveri relativi, varia necessariamente coi luoghi e coi tempi (§ 173). La linea però dei LIMITI è sempre tracciata dalla *necessità concreta* del soccorso da una parte, e della inviolabile padronanza dall'altra; ma la sua applicazione è varia e pieghevole ai luoghi e ai tempi.

Spingendo l'attenzione più oltre, noi troviamo che l'atto di aggregazione è atto di tutti i giorni, è atto sempre nuovo, sempre recente in tutte le età, perchè sempre concordato dagli uomini componenti l'*attuale e vivente società*. Puerile e ridicolo sarebbe frugare negli archivì per rintracciare la carta originaria dell'atto della sociale aggregazione. Vano sarebbe dissotterrare qualche atto positivamente celebrato dai nostri antenati. Folle e contraddittoria è l'idea che i morti possano comandare ai vivi, e assai più di quello che i vivi comandino agli altri vivi; perocchè se uomini sono i morti come uomini sono i vivi, e se *par in parem non habet imperium*, ogni uomo che nasce e che porta con se il titolo di assoluta necessità naturale della colleganza e della propria padronanza originaria, reca pure con sè stesso la carta ossia il titolo di ragione e dei limiti dell'atto di aggregazione, e quindi le leggi organiche che danno forma alla società.

INDOLE E COMPETENZA DELLA POLITICA RAGIONE

Io domandai in quarto luogo quale sia l'*indole* e quale la *competenza* della ragion politica in conseguenza del titolo e dei limiti dell'atto fondamentale di associazione. Colla locuzione in *conseguenza* non fo una restrizione, ma indico soltanto l'unica fonte, l'unico titolo, l' unico fondamento del *politico* diritto. Senza ricorrere ad un tal titolo, noi non avremmo che pura forza e violenza.

A questa inchiesta fu soddisfatto in generale, per quanto una dottrina primordiale lo permetteva (§ 241 a 247, 256 a 270). Non ho dimenticato di segnare i vincoli di connessione della ragion politica colle idee e coi principi antecedentemente esposti (§ 270 a 276, 365 a 369, 376). Da queste considerazioni anteriori ed indipendenti da qualunque supposizione d'un governo esistente, la ragion pubblica apparisce come parte della ragion sociale primitiva ed essenziale, e propriamente abbraccia le competenze tutte del PUBBLICO ossia della comunanza, tanto per l'interno quanto per l'esterno di uno Stato, e rappresenta uno scopo ed un ordine di diritti e di doveri determinati dall'atto fondamentale della colleganza.

Primo mezzo onde rendere la società capace a soddisfare all'oggetto della sua fondazione. GOVERNO.

Condotta la mente allo stato veramente naturale dell'uomo e trovato essere questo lo stato sociale ed uno stato sociale colle rispettive competenze, lo scrittore si trova obbligato a domandare: quale sia il MEZZO primo ed indispensabile per rendere costantemente operativa la legge fondamentale della sociale aggregazione? Qui si parla del primo mezzo da impiegarsi nell'opera umana. A questa domanda ognuno risponde, che attesi i difetti insuperabili degli uomini, questo primo mezzo si è l'istituzione del governo ossia di una direzione del poter pubblico onde stabilire e mantenere l'unità d'azione necessaria e prescritta dalla legge fondamentale della sociale aggregazione. Questa necessità non esisterebbe con uomini illuminati e probi, e però dessa non è *primaria* come quella della colleganza, ma puramente *secondaria* e di *rimedio* (§ 369). Quando scrissi sopra di questa parte ebbi sott'occhio un paradosso, col quale taluno si sognò di dimostrare non esistere titolo naturale di ragione nei diritti umani onde costituire un governo, facendo valere in generale gli argomenti impiegati da taluni per mostrare che il poter pubblico della società non può infliggere la pena di morte. Il sofisma consisteva nell'asserire che nessuno potendo dare ciò che non ha, e niuno avendo impero sul suo simile, non si poteva in vista delle facoltà originarie degli uomini stabilire un potere costringente i membri della sociale congregazione. Voi vedete che questa argomentazione poggiando sul supposto delle rinuncie e delle cessioni, non poteva reggere a fronte del principio della necessità naturale del quale io faceva uso, e però con una concatenata deduzione mi pare di aver dimostrato la nullità dell'opposta argomentazione (§ 369). Stabilito il *titolo* di ragione naturale necessaria del governo, io indicai le *condizioni* ossia i requisiti necessarî del potere governativo, i quali si riducono all'*unità*, al *vigore*, ed alla *stabilità politica*. Questi tre caratteri debbono così esistere ed agire nello stesso senso, che mancandone o torcendone qualcheduno, il governo non solo non serve più alla sua instituzione, ma diviene pernicioso (ivi). I tre requisiti suddetti poi debbonsi assumere non in senso materiale, ma in senso morale e politico (§ 369, 371 a 376).

Oggetto proprio delle genti e dei governi tutti. Incivilimento.

Consacrata la fondazione del governo come primo mezzo indispensabile onde rendere *operativa* la legge fondamentale dell'associazione, e considerandola investita della direzione de' poteri pubblici de' quali si parlò poco fa e colle norme già segnate (§ 241 a 247, 256 a 276), passar si doveva a domandare » quale sia l'OGGETTO constante della società e de' governi da procacciarsi colle condizioni della legge fondamentale della società? » Fino a qui abbiamo parlato dell'ordine *costitutivo*. Ora si passa al *direttivo*. Su questo la prima ricerca volger si deve sull'oggetto immediato delle *funzioni* dello stato sociale, perocchè per lui si determina la direzione di queste funzioni. Domando dunque quale sia questo oggetto? A questa domanda era già preparata la risposta dalle cose antecedenti. Tosto che l'oggetto finale dell'aggregazione sociale si è la conservazione col perfezionamento degli individui da eseguirsi entro i limiti della legge fondamentale, ne segue che l'opera del governo riducesi ad una grande TUTELA della padronanza originaria di ognuno e ad una grande EDUCAZIONE (§ 169, 363) per promuovere entro le competenze del pubblico potere il triplice perfezionamento economico, morale e politico, ossia L'INCIVILIMENTO cui ho largamente spiegato (§ 371). La formola di diritto di questo incivilimento riducesi ad » elevare *gradualmente* » i poteri di un popolo mediante l'*azione* compe- » tente delle leggi e della pubblica amministra- » zione fino al punto di equilibrare la soddisfazione » coi bisogni rispettando e proteggendo le prero- » gative della padronanza originaria, e *contempe-* » *rando* colle esigenze *dimostrate necessarie* della » convivenza (§ 366, 371) ». Io ho accennato non solo la santità di questa formula nella sua massima, ma eziandio nel suo modo opportuno e *graduale di agire*, (§ 371, 372, 374, 375). Le sei cause dell'incivilimento annoverate nella lettera seconda, operanti colla legge della vita degli Stati ivi espressa, stanno in questa teoria.

Dal dovere di elevare gradualmente un popolo

al grado di potenza necessaria colla sua sicurezza e prosperità, nasce il diritto alle *opportune riforme* (§ 169, 243), e quindi quello di obbligare ogni cittadino a prestarvisi. Delicato è quest'articolo per il *modo*, ma indubitato quanto alla massima. Spesso un popolo grida, *viva la mia morte e muoia la mia vita*, nell'atto che invoca pace, equità, sicurezza e salute. Quindi la storia tutta comprova che le utili e necessarie riforme si sono dovute quasi sempre eseguire colla forza. Ai buoni ed illuminati principi non fu quasi mai resa giustizia dai loro contemporanei. La posterità sola assegna il posto dovuto di ognuno, e come revoca le lodi mal tributate, così ripara le sconoscenze malamente praticate.

Il diritto delle riforme prima di giungere all'apice della civiltà, come forma una delle capitali attribuzioni del poter pubblico sociale, così esige una vasta teoria di diritti e di politica fino a qui non tessuta e sol toccato in qualche articolo di ragione civile.

Perfezionamento economico.

Da questa vista complessa conveniva incominciare a discendere alle grandi parti. E qui distinguendo il perfezionamento *economico*, io domandai a me stesso che cosa importa prima di tutto questa specie di perfezionamento? Tutto considerato vidi che se la vita cacciatrice e pastorale servì da principio a disseminare la specie umana sulla faccia della terra (§ 369) per lo contrario la sola vita agricola può *fondare* il perfezionamento economico. Ciò non mi bastò. Io sentii la necessità di erigere la vita agricola e commerciale in rigoroso e necessario dovere naturale, lo che prima dagli scrittori non fu fatto anzi fu fatto il contrario (§ 345 a 350). In questa operazione altro ravvisare non si deve che un'applicazione del principio della necessità di conservare la società giusta il motivo della sua fondazione. Per tal modo il dovere generale massimo della vita sociale autentica con tutta la sua possanza anche la *forma* ulteriore di questa vita, e per tale maniera consacra lo stato ultimo delle popolazioni. Io non ignorava che alcuni uomini altronde celebri, parte inconsiderati e parte inorriditi da tutti gli eccessi dell'avarizia, i quali specialmente in una disordinata società deturpano ed affliggono la vita civile, hanno riguardate le proprietà stabili come sorgenti di tutti i mali, invece di accagionarne le cattive leggi ed i poteri male ordinati, e però concedendo la necessità della vita agricola hanno negato di riconoscere un vero naturale diritto di stabile proprietà, ed invece figurarono come di ragion naturale la sola *comunanza* dei beni. Contro di queste pretese mi sono studiato di provare l'illusione e lo scambio di questo diritto di comunione primitiva (§ 308 a 316) e quanto sia fatale all'interna ed esterna sicurezza degli Stati (§ 345 a 349), ed all'opposto mi sono trattenuto a dimostrare che le stabili proprietà sono di ragion naturale quanto lo sono le industriali (§ 310, 338 a 345). Prescindendo da queste dimostrazioni, vano riuscirebbe il consacrare l'introduzione della vita agricola. Senza estendere il principio della padronanza originaria all'occupazione ed al dominio esclusivo de' beni stabili, tutte le leggi civili e tutti gli stabilimenti territoriali dei popoli divengono precari. Senza di questo modo la scienza delle leggi nostre apparisce come teoria di un grande spoglio, od almeno come stabilimento tutto arbitrario fondato più dal caso che dalla natura, e più sostenuto dai potenti che raccomandato dalla necessità suprema delle cose. Senza di questo modo l'introduzione delle private stabili proprietà ed il divieto del furto non si possono dir di ordinazione divina, perchè non si dimostrano di ordinazione naturale necessaria. Senza di questo mezzo adunque non ci potremo approfittare dell'opinione nè vincolare le coscienze.

Stabilito questo fondamento del perfezionamento economico, col quale viene realmente costituita la persona degli stati, si presentavano le seguenti quistioni cioè:

I. Qual è lo scopo utile, giusto e sempre implorato dalle genti del perfezionamento economico?

II. Qual è il principio fondamentale direttivo, il quale rispettando tutte le competenze pubbliche e private, deve presiedere a questo perfezionamento?

III. Qual è l'ultimo e più alto punto utile, giusto e doveroso di questo perfezionamento?

Alla prima questione fu soddisfatto, dimostrando che lo scopo desiderabile e giusto, e quindi per necessità di natura (*) sempre ricercato si è « il » procurare col mezzo dell'impero dell'eguaglianza » di diritto il possesso delle cose godevoli in una » quantità proporzionata ai bisogni della vita, in » guisa che esse cose godevoli vengano diffuse per » quanto si può equabilmente e facilmente sul massimo numero degli individui sociali (§ 351). »

Circa la seconda questione conveniva aver presente tanto la legge fondamentale di puro fatto naturale dei movimenti economici, quanto i dogmi irrefragabili della privata padronanza. In questo conveniva associare la doppia vista delle spinte della natura nel giro degli affari economici, e le regole della giustizia nel proteggerne il movimento. Quanto alla legge naturale di fatto dei movimenti economici fu segnata la curva che essi percorrono e le vicende naturali di questi movimenti (§ 352. 361). Quanto poi alle regole di ragione, fu fissato il canone politico e il diritto direttivo delle operazioni della pubblica autorità (§ 356 a 358), e ne furono segnati i doveri conseguenti (§ 359). Da ciò nascono alcuni principj fondamentali onde fissare i *limiti* del poter pubblico in fatto d'industria, di commercio e di tutte le altre transazioni economiche. In vista di una grande regola anteriore a quella degli economisti e dei giureconsulti (§ 352) mi sono creduto in dovere di erigere in dogma irrefragabile di pubblico e di privato diritto la libertà commerciale, salvo all'autorità pubblica il potere di tutelare la parità d'intelligenza e libertà nelle reciproche contrattazioni (§ 359 a 362). Così un principio di semplice utilità, raccomandato dagli economisti e dai politici, viene convertito in dogma di diritto e rispettivo dovere pubblico e privato (§ 360). Così si verifica in particolare la legge fondamentale della sociale colleganza, la quale cesserebbe di essere vera se non si riscontrasse nel trattare gli argomenti speciali, e sopra tutto nel perfezionamento economico che occupa il primo posto nella scienza della cosa pubblica (§ 350).

(*) *La parola* necessità di natura *continuamente adoprata dall'autore altro non suona secondo che egli stesso più indietro dichiarato (pag. 11) che* una necessità di mezzo e non di coazione, necessità morale e non fisica *che in nulla osta al libero volere e agire degli uomini, ma solo indica certe determinate leggi fondamentali senza le quali non può qualunque società esistere tanto civile che privata.*

Qui poi veggiamo la natura venire in soccorso della ragione politica mediante l'azione e riazione con cui si altera e ristabilisce l'eguaglianza, talchè dir possiamo: *Dio è con noi.*

Un oggetto di eguale importanza si era quello delle alienazioni e dei tributi in caso di pubblica necessità. I canoni in questa materia sono determinati dalla più rigorosa necessità, sì per il titolo che per il modo della contribuzione. Il titolo si è un reale servigio che prestar non si può senza una data spesa, e il modo viene determinato dai rapporti della padronanza (§ 320, 321, 322 combinati coi §§ 241 e 242, 250 a 254). Imporre il meno possibile; ripartirlo nella più equa misura possibile; esigerlo nella maniera la meno gravosa possibile, erogarlo unicamente nella causa per cui fu imposto, sono tutte condizioni di dovere così assoluto, che ogni violazione loro è un vero delitto. I confini del mio lavoro non mi permettevano ulteriori specificazioni su di questo proposito.

Col perfezionamento economico principalmente nasce la divisione del personale della società nelle classi dei possidenti, degli industrianti, dei commercianti e dei dotti, e queste diverse forme di personale sono realmente uno sviluppamento del corpo sociale operato dal progressivo incivilimento, di modo che più o meno immaturo o più o meno barbaro si è quel popolo nel quale questi diversi rami o non esistono, o successivamente non vadano via via scomponendo e dividendo in altri rami subalterni (§ 170, 171).

Venendo alla terza questione riguardante il più alto punto dell'economico perfezionamento, io osservo doversi ricercare due cose: la prima si è *in che debba propriamente consistere*; la seconda poi: *in quale maniera debba essere contemperato* cogli altri ordini della ragione sociale e colle varietà necessarie dei luoghi e dei tempi. Rispetto al primo punto, vale a dire *in che debba consistere*, la risposta è fatta dalla formola stessa dello scopo della politica economia sopra ricordato. La distribuzione equa e comoda estesa sopra il massimo numero possibile da chi deve essere operata? Forse che il governo deve caricarsi della cura di distribuire il pane quotidiano dei cittadini? No certamente. Per lo contrario ognuno deve procurarselo per quanto può coll'opera propria, conforme anche ai termini dell'atto di aggregazione (§ 289, 290). Che cosa dunque resta? Che l'azione sociale del perfezionamento riducesi a *procurare*, per quanto spettar può alle leggi, la *capacità* estesa sopra il maggior numero ad ottenere le cose godevoli (§ 352 a 355). Questa capacità appellasi VALOR SOCIALE, pel quale ognuno lavorando per se stesso reca vantaggio e ricambia la sua industria con altri. « Il » valor dunque sociale diffuso sopra il maggior nu- » mero possibile di cittadini forma il più alto punto » del perfezionamento economico ».

Io prego di por mente a questo carattere capitale del vero incivilimento, non solo economico, ma eziandio morale e politico. Forse che il lusso e la magnificenza di alcuni pochi o gli scrigni ridondanti d'oro di una sola classe costituiscono lo stato migliore di una nazione? Forse che nelle arche pesanti e nelle vesti sontuose de' pochi sta la potenza? Forse che le officine nelle quali una moltitudine degradata romoreggia e qua e là si move in penosi lavori e trasporti forma questo alto punto di perfezione? Non mai. Come la perfezione individuale consiste nel poter fare il proprio meglio per quanto è possibile col minimo di dispendio e di fatica, così la perfezione di un popolo consiste nella capacità del *massimo numero* a produrre questo stesso proprio bene con un lavoro non opprimente, valevole a soddisfare ai bisogni della vita. Senza di questa condizione non si ottiene l'incivilimento, e quindi non si crea la potenza vera, solida e durevole degli Stati. Non ci lasciamo illudere dallo spettacolo di masse pecuniarie e di manifatture ridondanti in un paese. L'unico criterio conforme non solo alla prosperità nazionale ma alla potenza degli Stati, consisterà sempre nel sopradetto valor sociale diffuso sopra il maggior numero (§ 375).

E qui non posso trattenermi da una giusta osservazione già fatta da uno scrittore giudizioso. « Sogliono gli economisti ricercar (dice egli) solamente il più gran prodotto e la più grande consumazione possibile, senza dimandare giammai se il prodotto derivi da un facile lavoro che mantenga fra la popolazione la sanità e l'allegria, o se per lo contrario tale prodotto sia dovuto ad un lavoro eccessivo che distrugge il ben essere e la vita. Essi invece solamente si occupano a considerare se la distruzione più o meno rapida delle loro macchine animate o inanimate aumentino il prezzo della fabbricazione dei prodotti. Quanto alla loro consumazione, essi non s'informano niente più se i prodotti dei lavori degli uomini diffondano l'abbondanza e l'allegria sopra di tutta la popolazione, o se tali prodotti siano destinati a soddisfare i capricci di un piccolo numero di ricchi viventi in palagi, e che sempre sazi di godimenti dimandano invano alla varietà di svegliare i loro sensi addormentati ed i loro gusti logorati (1) ».

Con questo modo usato dagli economisti si perde certamente di vista lo scopo fondamentale, dal quale viene raccomandata la sociale economia, ossia meglio la *crisologia*. Questa dimenticanza non accade allorchè si associno le vedute di diritto con quelle della ben intesa protezione alla industria ed al commercio.

Avvi ancora qualche cosa di più forte. Credete voi che l'autorità pubblica avrebbe diritto d'imporre tasse per i poveri, od accorrere nei tempi di carestia se gl'indigenti in forza della legge fondamentale della socialità non avessero, come hanno di fatti, un perfetto diritto di essere soccorsi nei casi d'incolpabile necessità? (§ 279, 280, 344). Ciò posto, nel caso che essi offrano l'opera loro utile, domando se possano essere trattati come tanti schiavi d'officina e ridotti ad un lavoro somigliante ad un graduale suicidio per soddisfare all'illimitato guadagno dei loro capi (§ 348). So essere cosa imprudente il mescolarsi in private contrattazioni, ma so pur anche che coll'aspetto di una vita che assomiglia ad un castigo si moltiplicano necessariamente gli oziosi ed i vagabondi, e quindi si aumenta la sentina di tutti i delitti. Come nelle compre e vendite havvi il confine dell'enormissima lesione indotta molte volte da luttuose circostanze, e perchè mai essere non vi dovrebbe nei contratti nei quali si tratta delle opere personali? Od almeno non esistere un surrogato che soddisfi ai diritti della socialità?

Venendo alla seconda ricerca, nella quale si trattava di sapere in quale maniera l'economico perfezionamento debba essere contemperato cogli altri ordini della ragion sociale e colle varietà neces-

---

(1) Tompson. *Ricerche sui principi della distribuzione delle ricchezze, le quali contribuiscono maggiormente al ben essere degli uomini.* 1824.

varie dei luoghi e dei tempi, io per brevità debbo rimettermi a ciò che ne ho detto nei §§ 371, e 373. Un oggetto speciale richiamò la mia attenzione. Io vedeva che alla industria ed alle aspettative è cosa fatale e criminosa *impor limiti e frapporre ostacoli*. Ma vedeva nello stesso tempo che dove non esiste un salutare conflitto d'interessi, ogni privato cittadino suole far prevalere le sole mire private (§ 352). Cercai dunque dove e quando l'autorità pubblica, senza violare la padronanza originaria privata, possa intervenire nella distribuzione delle ricchezze (§ 354). Voi vi accorgete tantosto che qui io aveva in mira le *successioni ereditarie* oggetto massimo della ragion civile e di stato, e che prendono norma dalla natura dei governi diversi. Io non potrei trattare di questo oggetto, perchè mi trovava ancor ristretto ai primordi della scienza, ma lo segnai solamente per tenerne conto a luogo opportuno.

Qui in anticipazione vi farò osservare ad una particolarità alla quale gli scrittori non posero attenzione, ed alla quale io feci allusione nel mio libro allorchè accennai un *diritto della posterità* (§ 7). Benchè la somma di tutti i diritti sì privati che pubblici non si possa riscontrare fuorchè nella generazione attualmente vivente, ciò nonostante voi sapete che conviene incessantemente provvedere alla generazione che nasce in mezzo a noi. Ma questo è ancor poco; perocchè ciò non ci renderebbe punto superiori agli altri animali che provveggono alla loro riproduzione. Havvi qualche cosa di più: e questo è l'*ulteriore incivilimento* che porta un miglior essere dell'attuale e futura età, così che prima di giungere all'apice esige la grande tutela ed educazione politica, e quindi le successive riforme ed un'azione incessante nei governi, i quali in questa parte sembrano sortire dall'attuale caducità per uniformarsi all'esistenza immortale delle umane società (§ 169, 173). In questo punto di vista ravvisate o no il destino della posterità, ed un vero diritto e dovere dei presenti ad avvicinarsi per quanto possono a questo destino? Or ecco le vedute sulle successioni ereditarie: ecco le discipline contro la prodigalità: ecco le instituzioni graduali: ecco le riforme ec. ec.

PERFEZIONAMENTO MORALE.

La seconda parte dell'incivilimento abbraccia tutto il perfezionamento morale. Or qui si presenta tantosto la domanda:

I. In che consista questa specie di perfezionamento? Risposta. » Nel procacciare cognizioni, nel» l'avvalorare affezioni, e nel contrarre abitudini » valevoli a produrre la migliore conservazione de» gli uomini in società e per mezzo della società (§ 148, 149, 157, 165, 167 a 170) ».

II. Con questa formola che cosa si suppone *in fatto?* Che in natura esistano *capacità e tendenze* a questa specie di perfezionamento. Ecco ciò che dimostrar si doveva in una dottrina primordiale, e che io ho compendiosamente eseguito, tanto rispetto alla mente (§ 170 a 175, 409 a 414) quanto rispetto al cuore (§ 389 a 397).

III. In che in ultima analisi consiste il maggiore morale perfezionamento degli uomini e delle società, in quanto solo concerne alle competenze della cosa pubblica? Risposta. Se parliamo dei cittadini, questo punto consiste nell'essere generalmente operosi, rispettosi e cordiali, e nel possedere la conveniente moralità pubblica. Se poi parliamo dei direttori dello Stato, questo grado di perfezionamento consiste nel possedere una politica illuminata dalla civile filosofia e nell'essere costantemente spinti a far prevalere la cosa pubblica al loro privato interesse.

Quando parlo della *moralità pubblica* dei cittadini, io intendo di dinotare la cognizione ed il sentimento giuridico circa i doveri e i diritti relativi (§ 170, 171, 174, 196, 197, 270, 271, 274). Quanto ciò sia necessario, fu provato largamente (§ 207, 243, 244, 270, 271, 272, 283 a 287, 418).

Se poi parliamo dei direttori dello Stato, e poniamo mente al primo requisito di possedere la civile filosofia, credo di averne dimostrata la necessità (§ 169 a 175, 207 a 214, 283 a 287, 402, 423 a 429). Se poi poniamo mente alla volontà di far prevalere la cosa pubblica alla loro privata, noi veggiamo ciò essere di essenza del loro stesso ufficio (§ 369). Ridotta dunque questa mira in pratica, la cosa si risolve nel far sì che certamente e stabilmente l'amministrazione pubblica sia affidata al merito civile (§ 369).

IV. Da che può essere *in ultimo* compiuta ed assicurata la maggiore moralità? Risposta. Dall'ottima ordinazione dello Stato (§ 216, 217, 397, a 400) convalidata dall'opinione (§ 285).

V. Quali sono le prime cause assegnabili del perfezionamento morale spettante alla vita civile? — Risposta. Gli appetiti e le affezioni naturali (§ 389 a 397). L'educazione domestica (§ 168). La necessità di difendersi dalle altrui ingiurie (§ 441): la forza della religione (§ 441, 442): la civile convivenza (§ 167 a 172, 207, 308). Ho creduto necessario di assegnare l'origine naturale dei sentimenti religiosi, dalla quale risulta derivare essi da una delle leggi fondamentali dello spirito umano (§ 430 a 434). Oltreciò di dimostrare in una maniera coartata l'intervento necessario della religione nel promovere l'incivilimento (§ 441, 442).

Nulla mi resta a riferire delle cose discorse intorno al perfezionamento *politico* considerato per sè solo, perocchè nei primordi delle società egli è compenetrato col morale. Finchè non è ordinato ed assodato il potere civile, vano è parlare in particolare di questa specie di perfezionamento. Ma ordinare originariamente il potere politico dipende dall'ordinare il morale, perocchè se molti occorrono per costituire la forza sociale, è necessario che volontariamente si accordino e stabiliscono il modo di far agire la loro forza. Un principio dunque anteriore distinto e indipendente agisce il quale per lunga pezza opera più spontaneamente che colla forza. Tutta la vita sociale allora non si può dire obbligata. La storia tutta attesta questo periodo. Per la qual cosa ciò che scrissi dal § 430 sino al fine si applica indistintamente tanto al perfezionamento morale quanto al politico.

In tutto questo lavoro che cosa ravvisate voi? Fuorchè una teoria incominciata della *potenza politica* di uno Stato agricola e commerciale, propriamente un abbozzo dell'ordine fondamentale di questa potenza. Le condizioni per altro del perfezionamento morale e politico risultano così dall'adempimento di quelle dell'ordine economico, che quelle non si possono porre come eseguibili senza l'adempimento di queste (§ 350). Quale è la ragione di questa dipendenza? L'ordine stesso fisico su cui il morale è fondato ed atteggiato, e sul quale il morale riagisce per quello che spetta alla umana potenza (§ 89, 306). Così si ritorna al punto dal quale siamo partiti. Così il principio della necessità incomincia, prosegue e compie la teoria.

Così la vera potenza degli Stati (che non può risultare fuorchè dal triplice perfezionamento) in ultima analisi è dimostrabile come qualunque altra teoria. Egli trae la sua prima forma dell'ordine fisico morale dell'universo. La seconda poi dall'opera stessa umana mediante l'ordine politico dell'incolumità, e quindi dalle sanzioni, senza le quali le leggi sono nulle. Voi sapete essere questo il ramo più importante del diritto pubblico. Egli si estende ad ordine dell'amministrazione dello Stato, ed è incarnato con tutte le leggi per dar loro vigore e consistenza. È impossibile il trattare dell'ordine, della sicurezza, senza verificare le condizioni del politico perfezionamento. Così la forza stessa delle cose conferma quasi per riverbero i principî esposti (§ 385 a 400). Lo che chiaro si vede nella *Genesi del Diritto Penale*. L'ordine dell'incolumità si trova in contatto con quelli della conservazione e del perfezionamento. Ora il diritto penale forma un ramo dell'incolumità.

Eccovi o amico accennate le idee capitali della mia INTRODUZIONE ALLO STUDIO DEL DIRITTO PUBBLICO UNIVERSALE. Voi riguardar le dovete come l'embrione di una scienza, il modello della quale sta ancor riposto nella mente mia. Se il destino non mi concedesse di far un trattato di civile filosofia, bramo almeno che taluno più amato dal cielo possa eseguire il mio disegno. Forse le poche tracce ora comunicatevi potranno agevolare un tanto lavoro.

INTRODUZIONE

ALLO STUDIO

DEL DIRITTO PUBBLICO UNIVERSALE

» Gli è ufficio d'uomo buono quello
» che per la malignità dei tempi o della
» fortuna tu non hai potuto operare, in-
» segnarlo ad altri, acciocchè sendone
» molti capaci, alcuno di quelli più a-
» mati dal cielo possa operarlo. »

MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, lib. II. Introd.*

PREFAZIONE

La mira principale che uno scrittore di Pubblico Diritto propor si deve sembrami esser quella di unificare così tutta la Politica col più rigoroso Diritto, che mediante una compita analisi l'arte di dirigere tutti gli affari pubblici sì interni che esterni d'uno Stato, venga sottomessa al principio unico della necessità della natura * *in modo che non si possa trovare utilità che nella giustizia, e l'una e l'altra che in una data combinazione di rapporti reali delle cose, in forza della quale non sia possibile di violarli senza ledere la potenza degli Stati. Io intendo che la scienza del Diritto* Pubblico *presenti un sistema, col quale tutte le* varietà pratiche *dell'amministrazione pubblica nelle diverse età e contingenze vengano accoppiate ad unità: la successione delle cose e delle provvidenze a continuità: il regime del mondo fisico e del mondo morale (ridotti ad uno stesso tipo) servano di norma a governare le società: l'arte di governare la società altro non riesca che l'ordine morale di fatto perfezionato, come l'arte di ragionare altro non è che la logica naturale perfezionata.*

Io pretendo che in forza dell'ordine naturale tutte le disposizioni delle leggi abbiano per base la giustizia e l'utilità provata, e prima di tutto niuna legge non sia dettata senza una vera necessità di fatto derivante dai rapporti reali delle cose, cosicchè mai l'uomo serva all'uomo : ma solamente alla necessità della natura, e al proprio meglio **: *il governo abbia il meno possibile di affari nell'atto che le società hanno il massimo di faccende; ogni specie di governo venga scelta, modificata, sostituita giusta le esigenze della reale necessità della natura, cioè giusta quelle innovazioni cui il tempo colla sua irresistibile spinta produce nelle generazioni umane.*

*Queste ed altrettali cose io pretendo che il Di*ritto Pubblico *abbracciar debba in una maniera, che niuna teoria, niuna deduzione, niun amminicolo, niuna regola cessi di essere mai un genuino dettame di un'anteriore obbligazione e della forza d'una vera necessità, nemmen in origine imputabile all'arbitrio umano; ma che tutto sia così concorde ai rapporti fondamentali delle cose, come i movimenti del telescopio d'un astronomo sono concordi a tutto il corso, e a tutte le mutazioni di un pianeta. Senza di ciò mancherebbe ai dogmi di Diritto Pubblico il carattere di vero e rigoroso* dovere naturale, *la Politica non sarebbe in tutto unificata col Diritto, e il Diritto Pubblico eccederebbe realmente le sue competenze.*

Ognuno s'avvede che con questo magistero si esclude ogni amministrazione incerta ed arbitraria, e si stabilisce un criterio politico, luminoso e sicuro in tutte le contingenze pratiche senza di che la libertà e la felicità dei popoli, anche con una buona costituzione di governo, rimarranno sempre un puro desiderio. I principi di giustizia,

---

* *Si tenga presente il senso che l'autore dà al* principio necessità di natura *che trovasi campeggiare in tutta l'opera già dichiarato nella nota a pagina 18.*

** *Qui l'autore altro non vuol dire che l'uomo* non serve *all'uomo che in virtù della legge suprema della giustizia e dell'utilità voluta dalla natura.*

le osservazioni morali e politiche generali *non servono che di puro spettacolo alla ragione fino a che con una concatenata serie di fatti necessari e con un continuato e variato corredo di nuovi e più particolari concetti non vengano avvicinati alla pratica. Le regole pratiche, le massime, gli artifici politici hanno un valore puramente precario, e rimangono ludibrio del capriccio, fino a che ad un confuso senso di utilità non si sostituisca un sistema irrefragabile di principî tratti dai rapporti reali dell'unica necessità della natura, contro della quale il Politico vegga evidentemente non rimanergli che l'alternativa o di ubbidire, o di naufragare. Ecco come io concepisco la unificazione sovra enunciata.*

Ogni Filosofo politico versato nella lettura dei Jus-pubblicisti concede di leggieri che per mala nostra sorte gran tratto di paese ancora incognita racchiude la scienza della cosa pubblica, e per conseguenza a lei manca tuttavia quella unità e possanza sistematica, che sola le può a ragione attribuire il titolo di Scienza(1), *e colla quale solamente sì la forza dei lumi, che quella degl'interessi armonizzati dai governi può fondare il regno della* moralità *pubblica e privata, a cui tender deve ogni operazione pubblica sociale. Canonizzare come leggi di natura molte asserzioni politiche introdotte solamente per un confuso sentimento di sperienza e propagate su l'autorità; proscrivere molte massime, molte leggi, molti usi come dettami della forza, dei pregiudizi, o della mala fede venduta all'avarizia e all'ambizione delle gerarchie, ridurre alle competenti cagioni reali e primitive certi canoni di fatto, ampliare certe osservazioni ristrette a casi speciali; supplire a molti vacui, raddrizzare alcune nozioni, dare la ragione competente a certi principî del jus pubblico ricevuto, incorporare alcune celebri teorie, e collocarle al loro luogo come semplici corollari, scoprire alcuni rami della scienza sì teoretica che pratica della cosa pubblica, abbracciare nella massima ampiezza i rapporti dei secoli e dei paesi, e discendere fino alle varietà delle nazioni particolari richiamar tutto a pochi principî di fatto e di ragione; ecco alcune fra le molte operazioni, le quali sul corpo delle dottrine* esistenti *eseguir si debbono colla maniera da me divisata di trattare il Pubblico Diritto.*

Ogni uomo che conosca la forza dell'analisi applicata tanto alle qualità, quanto alla generazione delle cose; ogni uomo che contempla l'arte speciale di ragionare delle cose pratiche *(della quale nè* Bacone, *nè gli altri Logici non ci diedero regole) prevede che tutti gli annoverati vantaggi debbono essere frutti naturali del progetto che io propongo.*

Sembrerà questo forse a taluno un divisamento temerario, o almeno un tentativo frustraneo; ma io prego i miei Lettori di separare il merito del progetto dalla incapacità di chi lo eseguisce. Pensino che il tacciare la cosa come per sè stessa impraticabile, sarebbe un oltraggiare l'ordine morale di ragione, ed anzi un voler accusare la natura di contraddizione, come se avesse preordinato i rapporti reali delle cose alla giustizia ed al ben essere, ed avesse poi abbandonato ad un cieco e nocivo arbitrio l'amministrazione degli Stati. Ma per ciò stesso che per le società esista una maniera ond'essere felici, o il meno infelici fra le altre combinazioni tutte; per ciò stesso che la felicità è un risultato dei rapporti reali delle cose: ne segue necessariamente che l'arbitrio dell'uomo resta così escluso, come è esclusa da lui una potenza superiore a quella della natura(1). Se la sanità

---

(1) » Comme la découverte, ou plutôt l'analyse
» exacte des premiers principes de la metaphysique, de la morale, de la politique, est encore
» recente, et qu'elle avoit été précédée de la connoissance d'un grand nombre de vérités du detail, le préjugé qu'elles ont atteint par là, leur
» dernière limite s'est facilement établie. On a supposé qu'il n'y avoit rien à faire parce qu'il ne
» restoit plus à détruire d'erreurs grossieres, et
» de verités fondamentales à etablir.

» Mais il est aisè de voir, combien l'analyse des
» facultés intellectuelles et morales de l'homme
» est encore imparfaite; combien la connoissance
» de ses devoirs, qui supposent celle de l'influence
» de ses actions sur le bien être de ses semblables, sur la société dont il est membre, peut
» s'étendre encore par une observation plus fixe,
» plus approfondie, plus précise de cette influence;
» combien il reste de questions à résoudre, de
» rapports sociaux à examiner, pour connoître avec
» exactitude l'étendue des droits individueles de
» l'homme, et de ceux que l'état social donne à
» tous à l'égard de chacun. A-t-on même jusqu'ici,
» avec quelque precision, posè les limites de ces
» droits, soit entre les diverses sociètés, soit de
» ces sociétés sur leurs membres, dans les troubles qui divisent chacune d'elles, soit enfin ceux
» des individus, des riunions spontanées, dans le
» cas d'une formation libre et primitive, ou d'une
» séparation devenue nécessaire?

» Si on passe maintenant à la théorie qui doit
» diriger l'application de ces principes : et servir
» de base, à l'art social, ne voit on passe la nes-
» cessitè d'atteindre a une précision, dont ces verités premiéres ne peuvent être susceptibles dans
» leur généralité absolue? Sommes nous parvenus
» au point de donner pour base à toutes les dispositions des lois; ou la justice on une utilité
» prouvée et reconnue, et non les vues vagues,
» incertaines, arbitraires de pretendus avantages
» politiques? Avons-nous fixé des régles précises
» pour choisir, avec assurance, entre le nombre
» presque infini des combinaisons possibles, où les
» principes généraux de l'égalité et des droits naturels seroient respectés, celles qui assurent davantage la conservation de ces droits, laissent à
» leur exercice, à leur jouissange une plus grande
» étendue, assurent davantage le repos le bien être
» des individus, la force, la paix, la prospèrite des
» nations? »

Condorcet, *Exquisse d'un Tableau historique des progrésede l'esprit humain. Disiéme epoque. Pag. (mihi) 334—335.*

(1) Un uomo di buon senso ha il seguente pensiero : » Le voeu des honnêtes gens, les vrais amis
» de l'humanité, seroit que la morale fût appliquee
» à la science du gouvernement avec le même succès que l'Algèbre l'a été à la Géométrie. C'est
» un rève dira-t-on: d'abord je suis loin de le croire;
» mais si c'est un rève, qu'on ne me parle donc
» plus de morale. Qu'on pose hardiment le fait
» pour le droit. En un mot, qu'on m'enchaine sans
» m'ennuyer ». (*Esprit de Mirabeau. Pensées diverses, T. II, pag. 490 ed. Paris, chez Buisson*).
La risposta era buona per un Filosofo o per un Politico che pretendesse di sostenere che la morale

è legata alla temperanza, se questa sanità è un risultato necessario dei rapporti reali che passano fra lo stomaco e i cibi, egli è impossibile che questi rapporti si possano abitualmente violare senza pena, e che la sanità nasca da questa violazione. Ecco la formola della natura anche per i corpi politici. Definitemi che cosa è dovere, e diritto solamente in generale, *ed io ho vinto.*

Quello piuttosto che spaventa da ogni intrapresa è la somma difficoltà di eseguire il progetto. Io stesso ne sono atterrito; ma conviene incominciar a tentare perchè altri facciano lo stesso, e proseguano. Io son d' avviso che s'incomincerà a sperar qualche cosa allorchè si concepirà la maniera, colla quale il progetto può essere eseguito. I sommi capi si riducono a ben determinare il Soggetto *della osservazione, e il* Metodo *di studiarlo.*

Il primo riguarda l' uomo di fatto *e le sue relazioni fisiche e morali, nelle quali intendo di comprendere anche le umane società. Accuratamente si distinguono i pregi e difetti umani, così che vengano assolutamente separati quelli che derivano dalle leggi indeclinabili ed irreformabili della natura, da quelli che son prodotti dalle instituzioni puramente fattizie. Invece di supporre tacitamente gli uomini a guisa delle piante e dei bruti, cioè in tutte le età ed in tutti i paesi pressochè gli stessi, si contemplino come esseri capaci d'una progressiva perfezion morale modificata dalle circostanze locali, il che fa che il tempo sia il più grande innovatore, come già* Macchiavelli *e* Bacone *avvertirono.*

Dopo di ciò si passi a determinare a dovere la natura, e ad analizzare i rapporti del corpo sociale. Si raddirizzi la storta, divulgata e ricevuta sentenza che il Diritto Pubblico altro non è che una applicazione del diritto naturale, *quasi che il diritto naturale si restringesse ai rapporti dell'uomo considerato in un'astratta generalità, o che i principi tratti dalle considerazioni universali dell' uomo individuo potessero per sè determinare le regole. del corpo sociale, e far sì che* tutto *quello che non è lecito all' uomo privato, nol sia pure alle società, e tutto quello, che le società possono con diritto esercitare, possa pur anche competere al privato. A questa mal pensata maniera di concepire la scienza si costituisca il principio, che tutti i doveri e i diritti di qualunque ordine, essendo un* risultato dei rapporti reali delle cose, *si debbono originariamente derivare, fissare e dirigere giusta le risultanze annesse allo stato speciale di fatto, in cui sono le cose e gli uomini, indotti dalla necessità della natura in mira alla maggior felicità. Prefigiamoci che il Diritto* naturale, *non è generato fino a che rimangono rapporti reali e necessarî da esaminare; e però fino a che i fatti reali non sono esausti, fino a che non sono particolareggiati e ridotti allo stato pratico in tutte le parti delle posizioni sociali e delle genti. Pensiamo, e riteniamo perpetuamente che nel far ciò non si fanno* applicazioni *ma bensì si* prosegue a fare scoperte.

Oltracciò ad una fredda e rigida linea, detta di giustizia, segnata su pure astrazioni specolative, mal connesse ed imperfette, spogliate dei fondamenti reali e dei motivi *ad operare, su i quali riposa ogni obbligazione* attiva *dell'ordine morale, si sostituisca un altr'ordine di scienze, cioè un sistema di deduzioni interessanti le une alle altre subordinate così, che tutto sia diretto dalla necessità reale della natura, e da questo sistema vengano dedotte le regole, le quali non mancheranno di essere acconce ed efficaci alle esigenze giornaliere. In una parola, da tutto il complesso dei rapporti reali e necessarî della natura si traggano le nozioni direttrici, e ne emanerà finalmente una costituzione di Stati, ed una legislazion tale, che la somma giustizia e la somma utilità, la somma dipendenza e la somma libertà, la somma moderazione e la somma potenza, il più grandioso ed esteso effetto ed il più piccolo e ristretto sforzo saranno ad un tempo stesso unificati e resi praticabili.*

Gran che! Dalla considerazione dell'ignoranza, ed intemperanza morale degli uomini in società si è canonizzato un diritto di soggezione per i popoli, qual è quello dei civili governi, la qual considerazione in fatto si risolve sopra un difetto della natura umana; e perchè dunque con pari ragione non si dovrà erigere un sistema ulteriore di Diritto su le altre risultanze pure reali della natura per procurare la felicità delle nazioni?

Rapporto al secondo capo riguardante il Metodo *io mi restringerò a far osservare che tutte le riflessioni, tutti i fatti ci dicono che il Diritto Pubblico, considerato come scienza, altro non è che » La cognizione sistematica delle regole di ragione » direttive le cose pubbliche derivanti dai rapporti » reali e naturali pubblici sì interni che esterni » delle civili società. » Ma queste regole riposando su principî di fatto e di deduzione, e questi fatti e queste deduzioni versando su i rapporti reali e naturali suddetti* in quanto sono capaci a dirigere *le cose pubbliche, ne viene che la scienza del Diritto Pubblico altro non è che la* teoria *d'una grand'*arte, *nella quale vien preso di mira un fine ultimo e generale stabilito dalla natura; ed a questo fine sono subordinati assai mezzi, che dal canto loro diventano altrettanti fini più prossimi, e così via via, fino a che per un concatenato progresso ed una diramazione di specificazioni si giunga alle azioni speciali pratiche delle società civili. Allora sorge un ordine chiaro e indeclinabile risultante dal complesso di quelle reali circostanze, le quali creano, dirò così, e legano questi fini e questi mezzi ad un solo centro. Allora il Filosofo vede questo ordine quale una catena che avvolge e lega gli atti e le vicende dei corpi politici. Un estremo di essa è raccomandato al trono della felicità, e l'altro al seno della natura, o sia meglio, del grand'ordine dell'universo. La convenienza delle leggi e degli atti pubblici umani con quest'ordine costituisce la* giustizia *congiunta coll' utilità massima pubblica delle civili società.*

Ritenete questo aspetto, ritenete il principio sovra ricordato, che tutti i doveri e diritti sono veramente risultati dell' ordine reale delle cose, in cui tutto si fa in senso particolare ed unito, *e nulla in senso generale, astratto e diviso, pensate che nell' ordine dell'* invenzione *sarebbe stravaganza e danno trattar le cose per* titoli *di materie, come si è fatto fino a qui, per cui non si può avere altro che una sconnessa compilazione, e mai un sistema unito ed animato conforme all'indole del*

debba servire di condotta agli uomini, e negasse poi la possibilità di verificare il desiderio di unificare la Politica col Diritto. Ma qualunque legislatore, o amministratore di uno Stato, persuaso della detta impossibilità, non esiterà di prendere il secondo partito. L'evidenza della ragione accoppiata alla forza della *necessità reale* è il solo mezzo di far trionfare il vero ed il giusto.

soggetto della scienza; pensate che nell' analisi e nella deduzione è d'uopo seguire l'ordine necessario dei mezzi e dei fini con un progresso graduato dal semplice al composto, dall'unità alla moltiplicità: che convien conformarsi perpetuamente al fatto necessario dell' ordine reale della natura, e indi trarne le regole: e voi non solamente mi concederete che egli è forza di aggiudicare alla giustizia tutto il campo della Politica, ma che eziandio esiste una prima e certa guida che ci scorta nell' intricato laberinto di questa Scienza. Io non mi estendo ulteriormente su questo punto per non preoccupare e ripetere ciò che ho esposto nell' Opera circa la maniera di trattare la scienza del Pubblico Diritto.

Questo è in succinto e nella maniera più generale lo spirito di un trattato di Diritto Pubblico, il quale, se così non venga eseguito, parmi che non sarebbe valevole a dare i primi rudimenti per formare uomini di Stato giusti ed illuminati come richiede l' interesse e il diritto delle nazioni, e il dovere di chi consacra i suoi studi alla scienza della cosa pubblica.

Tutto il fin qui detto riguarda il corpo proprio della dottrina del Diritto Pubblico. Ma questo corpo è connesso collo scibile intero; questo corpo è legato intimamente colla sana filosofia, ed anzi è un ramo di lei. A chiunque non ignora quale sia la natura delle nozioni morali di qualunque ordine, si rende manifesto che le nozioni direttrici per trattare il Pubblico Diritto non possono essere del genere di quelle, le quali a prima giunta si presentano al senso comune; ma che per lo contrario è d'uopo dedurle da altre antecedenti dalle quali dipendono. L'entità stessa delle nozioni non rassomiglia ad una produzione della natura, in cui l'ufficio dell'uomo si ristringa a contemplare, come nella botanica o nell'astronomia; ma per lo contrario è una specie di manifattura mentale la quale debb' essere atteggiata dal potere della ragione, prevalendosi dei materiali della natura.

Si sente inoltre facilmente che queste nozioni riescirebbero confuse nell'aspetto, incerte nelle prove, precarie nei fondamenti, se non venissero esattamente definite, ordinatamente dedotte, e fermamente raccomandate a' primitivi, inconcussi ed evidenti fatti, dei quali non si possa dubitare, come dubitar non si può della nostra medesima esistenza. Per questo motivo ho premesso la Scienza dell'ordine morale ad uso del Diritto Pubblico, la quale servir deve d'introduzione al corpo proprio della Dottrina. Questa viene ora pubblicata sotto il titolo d'Introduzione allo studio del Diritto Pubblico universale.

Con quali mire, e con qual metodo io abbia eseguito il mio lavoro gl' intendenti ne giudicheranno. Eglino decideranno, se fosse necessario o no che io premettessi un saggio filosofico su la Maniera di trattare la scienza del Pubblico naturale Diritto, ed, opinando diversamente dall'immortale BACONE di Verulamio, fosse giusto che io uguagliassi questa Scienza per i suoi fondamenti, e quindi pel metodo a loro relativo, alle altre scienze tutte delle cose naturali(1). Se i veri rapporti dell' ordine morale stanno essenzialmente appoggiati sopra basi di fatto cotanto reali e necessarie per l'uomo, quanto quelle delle cose fisiche: ed anzi se l'ordine morale è fondato su l'ordine fisico, ed atteggiato dall' ordine fisico, io lascio a qualunque uomo di buon senso il pronunciare se per questa parte richieggasi la stessa arte di osservare, di quella che impiegar si deve per le cose fisiche, oltre l'uso di altre regole proprie della parte direttiva, la quale esige l' esposizione dei mezzi successivi e dei precetti efficaci ad ottenere il fine della felicità umana col mezzo delle civili società.

Rimane ancora ad effettuarsi il vasto progetto di cui sopra ho ragionato. Al tempo e alla fortuna appartiene il decidere se io potrò e dovrò intraprenderne o tralasciarne l'esecuzione. Altri potrebbe forse aggiungere che la maniera colla quale verrà accolta questa Introduzione potrà contribuire ad incoraggirmi o a scoraggirmi a mandar ad effetto questo divisamento. Circa questo punto dovrei sempre dichiarare che se l'approvazione dei Saggi intorno alle cose che ora escono al Pubblico mi potrebbe lusingare, assai più mi potrebbe instruire, piacere ed obbligare una critica urbana e giudiziosa.

Sembrami anche di avere una specie di diritto ad ottenerla. Prescindendo dalla buona fede colla quale cerco ed amo la verità, ognuno vede che la moralità pubblica e privata oggetto di una così alta ed estesa importanza, che a tutti coloro che san pensare non lice senza grave colpa perdonare quegli errori e difetti, dai quali la Dottrina che io tratto potesse per avventura in qualche articolo essere resa nociva, o incompleta.

---

(1) Ecco le parole proprie di Bacone: » De syllogismo, qui Aristoteli oracoli loco est, paucis » sententiam claudendam. Rem esse nimirum in » doctrinis quae in opinionibus hominum positae » sunt, veluti moralibus, et politicis utilem, et in» tellectui humano quamdam auxiliarem. Rerum » vero naturalium subtilitati et obscuritati imparem, et incompetentem ». Cogitata et visa pag. mihi 589, edit. Francofurti apud Math. Kempffer an. 1665.

PROSPETTO GENERALE

DELLE MATERIE

DEL DIRITTO PUBBLICO

E

DEL MODO CON CUI DEBBONO ESSER TRATTATE.

CAPO I°

MATERIE DEL DIRITTO PUBBLICO.

§ 1. *Del soggetto del diritto universale e naturale pubblico in generale, e de' suoi confini.*

Il soggetto speciale e proprio della Scienza del *Diritto pubblico universale* si è la cognizione dello stato *pubblico* delle civili società, tanto per il fatto quanto per il Diritto : lo che abbraccia tanto il Diritto pubblico naturale quanto il positivo. Se si parla del Diritto pubblico *naturale*, il di lui soggetto consiste nella cognizione dello stato e dei rapporti naturali e reali sia interni, sia esterni pubblici col fine naturale delle società medesime, e dei risultati di questi rapporti per dirigere l'azione di tutto il corpo sociale giusta l'ordine universale morale di ragione.

§ 2. *Diritto naturale* politico.

Questi risultati in quanto derivano dalla considerazione delle relazioni naturali *interne* di ogni società civile considerata in *complesso*, e in quanto ne dirigono gli atti alla più felice conservazione e perfezionamento di lei, appellansi *Diritto naturale politico.*

§ 3. *Diritto naturale delle* genti.

Se poi questi risultati derivino dalla considerazione delle relazioni di una società o corpo preso in *complesso* verso di un'altra società indipendente presa pure in complesso, fatta astrazione da convenzioni ed usi istorici d'istruzione umana, chiamansi *Diritto delle genti naturale.*

§ 4. *Definizione del Diritto pubblico*

La scienza che io debbo esporre abbraccia propriamente questi due soli rami. Essa si può quindi definire : » La cognizione sistematica delle regole » di ragione direttive le cose pubbliche derivanti » dai rapporti reali e naturali pubblici, sia interni » sia esterni delle civili società ».

§ 5. *Diritto naturale* particolare.

Esiste per la medesima ragione un *Diritto privato e civile naturale*, assumendo la parola *civile* non come esprimente una relazione all' autorità umana da cui emanano leggi; ma bensì come connotante una specie ed un complesso di rapporti *reali di fatto* fra i singoli individui della società (1).

§ 6. *Divisione generale della scienza del Diritto.*

Qualsiasi corpo fisico o morale; qualunque idea complessa può essere contemplata sotto *tre* grandi *aspetti* paragonati, cioè : 1° del tutto relativamente alle sue parti, e viceversa; 2° di ogni parte con ogni altra parte; 3° finalmente di un tutto relativamente ad un altro tutto.

La cognizione della prima specie di rapporti reali e dei risultati che ne derivano, costituisce la scienza del Diritto naturale politico; la seconda quella del Diritto naturale civile; la terza quella del Diritto naturale delle genti.

§ 7. *Diritto della Posterità.*

Ma sebbene le società sieno per la loro unità morale contemplate come corpi *permanenti*, tuttavia in fatto ogni giorno si rinnovano, talchè in capo ad alcuni anni la generazione che esisteva sparì dalla faccia della terra, ed il suo luogo è occupato da una nuova. Questa circostanza fa na-

---

(1) Sotto a questa nozione di *singolarità* si comprendono non tanto le persone, od i singoli individui; ma anche le famiglie, le corporazioni ed ogni altra parte singolare della società, la quale rivesta un rapporto di azione e di obbligazione puramente singolare.

scere una quarta *relazione* con due termini simultanei, cioè di ogni singulare, e di tutto il corpo sociale verso la *posterità*. Da questo rapporto nasce una quarta specie di Diritto, il quale chiamar si potrebbe *Diritto naturale della posterità*.

A chi non ha esaminato l'andamento progressivo del grand'ordine della natura non si presenta altra idea che quella della *riproduzione* della specie umana, e i doveri ed i diritti dell'*educazione*. Ma a suo luogo si vedrà che questi oggetti non formano che una minima parte di questa specie di Diritto, e che senza la cognizione di lui manca a tutta la scienza del Diritto naturale universale quella concatenazione, unità e verità sistematica che lega la felicità umana dell'ordine morale con tutte le vicende ed i progressi della natura, e che incominciando coll'infanzia del mondo si va a perdere nel seno dell'eternità. Non v'ha nulla di più vero e forse di meno conosciuto di quella gran verità, che la scienza del giusto e dell'utile deve abbracciare la terra e camminare coi secoli.

§ 8. *Rapporti cogli esseri inferiori all'uomo.*

Evvi un quinto rapporto qual è quello verso gli esseri inferiori all'uomo sì animati, che inanimati: ma questo non può entrare che per incidenze nelle considerazioni del Diritto pubblico universale, ed altronde la natura ha ordinate le cose in modo, che assai poco per ordinario costume far possono gli uomini contro di questi rapporti.

§ 9. *Diritto naturale* universale.

Notate così tutte le possibili relazioni, si vede che la *completa* cognizione di questi *quattro* ordini di cose, o sia delle leggi naturali derivanti da queste quattro specie di rapporti, formerà l'intera scienza del *Diritto naturale universale*. Questo complesso forma un solo sistema che va a far corpo col gran sistema dell'universo.

§ 10. *Sua Metafisica.*

Ma lo spirito umano per conoscere un oggetto assai complesso è dalla sua limitazione costretto a separarne le parti, e ad esaminarle partitamente e successivamente. Quindi per agevolare la *comprensione* simultanea, egli, mercè la facoltà di astrarre, o sia di concentrare la sua attenzione, separa in ogni parte certi tratti *comuni*, i quali poi per la facoltà di generalizzare *recapitola* in uno, annettendovi il giudicio che appartiene a molti. Di queste recapitolazioni forma in seguito alcune collezioni, le parti delle quali simmetrizza in ordine *logico*, e le appella *Teorie generali, elementi, risultati astratti*, i quali costituiscono una *scienza predominante* ed *elevata*, a cui propriamente conviene il nome di *Metafisica* delle scienze.

Queste operazioni si praticano pur anche nella scienza dei diritti e dei doveri. E però io chiamo questa scienza predominante ed astratta col nome di *Diritto naturale metafisico*.

§ 11. *Ontologia di Diritto.*

Una parte di questa metafisica viene costituita da una specie di *ontologia* di Diritto, in cui si esamina l'origine, la natura, la quantità, il trasporto del diritto e del dovere in sè medesimo, prescindendo da tutti i casi.

§ 12. *Dello instituzioni di Diritto.*

Da ciò ne viene, che incominciar ad insegnare il Diritto coll'esporre questa metafisica, egli è lo stesso che incominciare l'istruzione dove finisce la scoperta: e l'esporre gli elementi, o il complesso dei medesimi sotto il nome di *Instituzioni*, egli è lo stesso che dare dei *risultati* generali. Non è dunque possibile il dare buone instituzioni, se non allorquando la scienza ha acquistata la sua *perfezione*, a meno che la forza straordinaria del genio, il quale si assume un tal carico, non faccia la doppia operazione di perfezionare la scienza, e di esibirne i risultati generali; il che non pertanto conferma la esposta condizione.

§ 13. *Oggetto di questo scritto.*

Ciò premesso ci rimane a vedere quale sia lo spirito, e quali le vedute con cui debb'essere esposta la Scienza del pubblico naturale Diritto. Ecco il primo oggetto di queste ricerche.

CAPO II°

PRINCIPII GENERALI SULLA MANIERA DI TRATTARE IL DIRITTO PUBBLICO NATURALE.

Poche cose e generali m'è concesso di esporre a questo luogo. Prima dell'analisi si possono solamente segnare i più grandi e complessi aspetti della scienza. Dall'altra parte poi nel progresso di questo prospetto ci converrà tratto tratto ed in una guisa speciale esporre la maniera colla quale or l'una, or l'altra parte del Diritto pubblico debb'essere trattata.

ARTICOLO PRIMO.

SCIENZA DELL'ORDINE

§ 14. *Oggetti di studio nella scienza del diritto naturale.*

La scienza del naturale Diritto è una scienza di *ordine* e di *fatto*. Essa si propone d'insegnare a sistemare le circostanze attive di fatto degli uomini e delle società, giusta l'ordine morale di natura, per ottenere il fine generale di quest'ordine medesimo (v. § 1). Ella è dunque una scienza dove intervengono *due* diverse operazioni. La prima consiste nello scoprire il vero e giusto *modello* della condotta degli uomini, dei governi e dei popoli fra loro; il che inchiude un sistema necessario di *mezzi* in relazione ad un dato fine. La seconda operazione poi consiste tanto nello *studio* delle forze e dei rapporti attivi di fatto tali e quali possono esistere nella natura concreta, quanto nella *scelta* ed *economia* di quei mezzi, i quali sono necessari ed efficaci ad eseguire *praticamente* il modello proposto.

§ 15. *Dell'ordine puramente* Teoretico *del Diritto pubblico naturale.*

Il metodo adunque essenzialmente esige in primo luogo di propor come centro il fine o semplice o complesso dell'ordine morale, e quindi di simmetrizzare i mezzi al conseguimento di lui.

Ecco quello che costituisce la scienza dell'ordine ad uso del Diritto. Ma questi stessi mezzi, comunque enunciati semplicemente, quanto più sono generali, tanto più sono distanti dallo stato reale delle cose; o per dir meglio, essi esprimono solamente in generale una *necessità* di porre in pratica una *moltitudine* di altri mezzi subordinati e particolari. Da ciò ne viene, che questi primi mezzi generali diventano altrettanti fini prossimi i quali esigono in atto pratico l'impiego di altri mezzi più speciali, fino a che per una ramificazione graduata, concatenata e razionale si giunga, per dir così, a porre a contatto l'astratto col concreto, a congiungere il sistema logico dell'ordine alle azioni ed alle affezioni reali e speciali, le sole esistenti in natura, e le sole che veramente producono, e produr possono l'effetto finale inteso.

Giunta la scoperta a questo punto, la parte precettiva del *Diritto* teoretico è indicata in una maniera così *speciale*, che non possono rimaner arbitri sulla scelta di quegli atti che effettuar debbono in fatto il sistema dell'ordine morale.

Da ciò ne viene che il *magistero logico* determinato dalla natura stessa del soggetto presentar deve tutta l'orditura della parte teoretica del Diritto, o sia della scienza dell'ordine a guisa di un gran sistema astronomico. Il fine della scienza forma il centro attorno al quale si aggirano tutti i sistemi principali: ma ogni principale sistema dal canto suo inchiude altri sistemi subalterni. Così, per esempio, il centro finale di qualsiasi arte o scienza, sebbene sia la felicità, tuttavolta nella scienza del Diritto naturale consiste nella più felice conservazione accoppiata alla più rapida e completa perfezione del genere umano, come si vedrà più sotto. Quindi nascono due ordini parziali, sebbene realmente unificati. Decomponendo prima l'ordine della conservazione si trova, che racchiude in sè altri ordini fisico-morali subalterni, ognuno de' quali ha il suo centro ed il suo sistema. Tale è, per esempio, l'ordine economico, quello delle famiglie nel rapporto alla più felice riproduzione ed allevamento della specie, ed alla miglior maniera di esistere dei conjugi; quello dell'opinion pubblica e del patriottismo; quello della tutela sociale, il quale abbraccia in sè altri sistemi di ordine ancor più dettagliati riguardanti la difesa contro i disastri che possono derivare dalle cose fisiche, contro i malori ai quali combinazioni o di accidente o artificiali possono dar causa (e ciò forma l'oggetto di una scienza speciale denominata *Polizia medica*); contro le offese esterne, d'onde proviene l'ordine tutelare della guerra; contro le offese interne, d'onde l'ordine morale del diritto di punire trae la sua origine. Questi esempi bastino.

E siccome la scienza dell'ordine morale teoretico risulta dalla cognizione della *necessità* e della *convenienza* dei mezzi col fine: così il vero ed unico magistero logico nel trattare dell'ordine teoretico dovrà consistere nello esporre gradatamente, e giusta i rapporti di questa necessità e convenienza, la detta parte di diritto e i precetti e le massime di provvidenza che ne risultano.

Tutta questa operazione altro non costituisce che l'esposizione dell'*ordine teoretico morale* di ragione degli uomini, stati, e delle genti.

§ 16. *Dell'ordine morale pratico del Diritto pubblico naturale.*

Rimane quindi la seconda operazione la quale forma la parte *esecutiva*, e direi quasi *tecnica*, poichè versa sull'*arte* di porre in pratica l'ordine teoretico sovra mentovato. In questo non si chiede più di *quello* che *debbono* far gli uomini e i popoli per agire a norma dell'ordine; ma bensì di *quello* che *possono* non in astratto, ma in fatto pratico fare, e *come* operar debbono per ridurre a pratica il sistema del giusto. E però le ricerche alle quali resta a soddisfare sono: se le azioni concrete determinate dal sistema dell'ordine teoretico esposto:

1° Sieno in atto pratico possibili.
2° Come si possano eseguire.
3° Se poste in esecuzione, producano l'effetto inteso dall'ordine medesimo.

§ 17. *Corollari su lo spirito logico nell'esporre l'ordine di ragione tanto teoretico quanto pratico.*

Limitandoci per ora a quelle osservazioni che riguardano il metodo generale, senza entrar nel merito delle cose, ne risultano due luminosi corollari. Il primo si è, che per una successiva gradazion logica, discendendo dal fine generale ed ultimo ai mezzi più generali, e quindi ai più speciali e concreti, il pensatore è costretto a rivolgere le sue meditazioni sopra una catena di ragioni e di effetti cospiranti ad un dato punto; o a dir meglio egli si studia di dare la teoria di *molti e vari effetti* che hanno fra loro un comune carattere, qual'è la più felice conservazione ed il più rapido e completo perfezionamento della specie umana. Dico di molti effetti di un sol carattere; perchè comunque l'idea della conservazion più felice, e del più rapido e completo perfezionamento venga enunciata con un'espressione semplice, tuttavia ella racchiude un'idea astratta e generale, perchè non esiste niun ente reale in natura che porti il nome di felice conservazione e perfezionamento; ma solo una moltitudine di circostanze, le quali producendo questi effetti, vengono disegnate con un nome comune.

ARTICOLO SECONDO.

SCIENZA DEI FATTI NATURALI

§ 18. *Necessità della scienza dei fatti naturali.*

Il secondo corollario si è che nell'esposizione tanto dell'ordine teoretico quanto dell'ordine pratico, interviene sempre la *scienza de' fatti naturali*, vale a dire la storia della natura umana e delle sue relazioni col sistema dell'universo, riguardata sotto di uno aspetto or più or meno astratto. Senza di ciò la scienza del Diritto, e l'arte sociale sarebbero pure *chimere*. Ogni scienza deve riposare su i fatti, e non vi è in questo differenza fra una buona fisica, una buona morale, una buona politica, un buon Diritto. L'ordine stesso teoretico sarebbe immaginato per un altro mondo, se proponesse un sistema di mezzi non dedotti dai rapporti reali fondati su i fatti costanti e indeclinabili della natura umana, e del sistema attuale dell'universo. Da ciò ne viene che in ogni grado più o meno elevato della dottrina è d'uopo all'espositore della scienza del Diritto il presentare la detta storia a norma dei diversi punti di prospettiva dai quali egli contempla il suo soggetto. Egli inoltre deve a mano a mano far avvertire le diverse acquisizioni più *speciali*, che l'oggetto va facendo

ne' passaggi suoi dalle più semplici e più rimote posizioni alle più complesse e vicine, per dar ad ogni principio e regola il suo giusto valore pratico. La logica delle scienze pratiche è una delle più importanti; ma oso dire, una delle meno conosciute nell'arte di ragionare. Senza di lei il destino pubblico e privato vien trattato sul letto di Procuste, e si fomenta o il dispotismo, o l'anarchia.

§ 19. *Economia logica con cui debb'essere esposta la scienza dei fatti naturali.*

Quale è dunque l'*economia logica* colla quale la scienza dei *fatti naturali* tanto nell'ordine teoretico quanto nel pratico, in vista dell'indole della scienza di Diritto, debb'essere esposta? Rammentiamoci che tutto il campo di tali scienze sta rinchiuso fra i due estremi dell'astratto e generale, e del concreto e particolare; e che fa mestieri di procedere dal primo estremo al secondo.

Sotto quattro forme diverse può essere esposta questa scienza, le quali forme si potrebbero considerare come altrettanti punti più o meno rimoti di prospettiva del medesimo oggetto.

§ 20. *La prima forma della scienza dei fatti è* universale.

La prima forma è *universale*, e questa appartiene ad un ordine metafisico d'idee. Ivi la scienza dei fatti naturali altro non presenta che il quadro il più astratto e il più semplice e generale degli attributi, delle qualità, dei bisogni e delle leggi fondamentali dell'uomo; ivi si contemplano i più semplici, astratti ed universali rapporti di azione e di reazione, di causa e di effetto degli uomini fra loro col sistema dell'universo in relazione al fine proposto dall'ordine morale.

§ 21. *La seconda forma è* generale *pel Diritto pubblico.*

La seconda maniera è *generale* per il Diritto pubblico, perchè ivi si studiano i rapporti pubblici degli uomini viventi in società interessanti la loro più felice conservazione e perfezione, senza frapporre tra essi differenze locali o avventizie. Ivi la scienza dei fatti naturali del mondo fisico-morale presenta il suo soggetto *vestito* dei rapporti sociali. Quindi il quadro riesce più complesso, perchè racchiude tutte le circostanze dell'antecedente categoria, più gli altri fatti risultanti dalle considerazioni della vita dei rapporti e dei fini della società. E siccome moltissimi sono gli oggetti che s'incontrano, così a fine di ottenere una distinta cognizione delle cose è d'uopo di decomporne il fondo, di descriverne partitamente gli aspetti, senza per altro trascendere giammai la sfera della categoria dalla quale si contempla il sottoposto oggetto.

I fatti competenti abbracciano le circostanze e le relazioni tutte dell'ordine della conservazione e della perfezione del genere umano in società, avuto riflesso solamente a quello che è, o può essere *comune* alle nazioni della terra viventi in quello stato.

§ 22. *La terza forma è* speciale *ed* ipotetica.

La terza maniera è *speciale* ed *ipotetica*, e vie più complessa dell'antecedente, perchè alle considerazioni precedenti si aggiunge quella dei rapporti pubblici delle società derivanti dalle *speciali* posizioni necessariamente prodotte dalle diverse circostanze fisiche ed irreformabili del globo, e dallo stato diverso di perfettibilità morale, in qualcheduna delle quali per legge di natura è forza che un popolo si trovi collocato. Ivi la scienza dei fatti naturali offre il quadro delle *varietà* fisico-morali *di fatto* necessarie a conoscersi per dare regole veramente complete ed efficaci alla pratica dei governi e delle genti. A *due classi* si possono ridurre queste varietà di fatto. La prima abbraccia le *varietà fisiche;* la seconda le *varietà morali.*

Il clima più o meno benigno, la posizione geografica più o meno favorevole, l'estensione del territorio più o meno ampia, la fertilità maggiore o minore del terreno, l'opportunità speciale di certi prodotti; ecco le principali circostanze che formano la classe delle varietà fisiche di cui parliamo in questo luogo.

Certi bisogni particolari, lo stato morale della società tanto nella sua forma quanto nei suoi gradi, l'attitudine morale maggiore o minore, certe affezioni più o meno interessanti; ecco le principali circostanze che entrano nella classe delle varietà morali, che compongono la scienza dei fatti opportuni per quella del pubblico diritto.

§ 23. *Perchè in diritto si debba trattare delle varietà fisico-morali delle nazioni.*

Per qual ragione tutte queste particolarità debbono entrare nella scienza del diritto pubblico, taluno mi chiederà? Per la medesima, ed anzi per una più forte ragione, io rispondo che entrar vi deve la considerazione delle qualità generali della natura umana. Le annoverate particolarità sono esse circostanze di fatto che influiscono sulla conservazione e perfezione, e quindi su i diritti pratici dell'uomo o no? Sono esse sino ad un certo punto inevitabili o no? Son esse che effettivamente formano lo stato reale delle cose come esistono in natura o no? L'arte sociale debb'essere adattata alla pratica, e per ciò stesso allo stato reale delle cose, o no? Se debb'esserlo dunque è tenuta a far conto di tutte quelle circostanze, le quali necessariamente possono far variare i rapporti dell'ordine reale, e non mai contentarsi di vaghi ed incompleti dettami, i quali riescono sempre insufficienti alla pratica concreta, perchè non si valutò l'azione e l'effetto di tutte le cagioni attive, che formano il sistema fisico-morale solo esistente e solo attivo che lega gli uomini nelle contingenze loro giornaliere.

O convien dunque negare ogni sistema di diritto, di ordine, di felicità di qualsivoglia anche più astratta categoria, a cui gli uomini e le nazioni conformar si debbono, o concessa una volta l'esistenza di un tal sistema, è forza pur anco accordargli l'*estensione* che a lui attribuisco, a meno che con una assurda e turpe mutilazione d'idee, e con una violentissima tortura distruttiva di ogni ordine pratico, non si voglia, che quello il quale serve ad un ordine non reale di cose, perchè spogliate di una gran parte dei loro reali caratteri con cui esistono in natura, non si voglia, dico, che serva a dirigere un ordine concretissimo e complicatissimo in cui sopravvengono molte altre circostanze interessanti, anzi decisive.

Ad un uomo il quale progetta di dirigere il corso di un dato fiume non basta l'essere instrutto delle leggi generali della gravità, dell'equilibrio

e del moto dei fluidi; ma gli è forza di esaminare tutte le minime circostanze concrete, che influir possono ad impedire, o ad agevolare il corso ch'ei pensa di comunicare.

§ 24. *La quarta ed ultima maniera della scienza dei fatti naturali* è particolare.

La quarta ed ultima maniera della scienza del diritto pubblico di natura è del tutto *particolare* e concreta, perchè versa interamente sullo stato di fatto di un tale o tal altro popolo esistente sulla terra. Tutto lo studio antecedente in tanto viene intrapreso in quanto appunto deve servir di guida alle applicazioni speciali pratiche delle singolari popolazioni. Egli è vero che le competenze del diritto pubblico naturale e generale non si debbono estendere sino a queste particolari applicazioni: ma con tutto ciò esse non lasciano di costituire una scienza essenzialmente connessa. Quella parte di diritto, che dovrebbe essere il *vero diritto pubblico positivo* dei governi e delle genti, altro essere non deve che l'applicazione dei principj del diritto pubblico, sviluppati nelle tre maniere sovra descritte, allo stato di fatto delle nazioni.

Ivi la scienza dei fatti naturali e competenti consiste in una notizia particolare, che appellar si potrebbe la *statistica* naturale e propria dei popoli. Suo dovere sarebbe di dare un'esposizione individuale e ragionata delle particolarità di fatto fisico-morali interessanti ogni popolo, per adattarvi poi le regole di dovere e di utilità scoperte antecedentemente.

§ 25. *Necessità e metodo nel distinguere la scienza dei fatti relativi all'ordine teoretico; da quelli relativi all'ordine pratico.*

In tutto il corso dei gradi fin qui descritti è d'uopo di avvertire e di operare in modo che la scienza dei fatti naturali adempisca sempre a *due* diverse incumbenze. La prima si è di soddisfare alle esigenze dell'ordine *teoretico*, e la seconda a quelle dell'ordine *pratico*. Nella prima, altro non avendo in mira che la necessità di ottenere un dato fine coi mezzi inconvenienti, deve aver riguardo solamente a quello che la *natura* del fine medesimo richiede; e però l'attenzione, madre della scienza, debb'essere perpetuamente ed unicamente rivolta a rilevare nei fatti naturali quei soli aspetti e rapporti reali ed attivi che sono necessari ed efficaci al *conseguimento* del fine medesimo, prescindendo intanto dall'indagare, se ciò riesca comodo o piaccia all'uomo, o no.

La seconda incumbenza poi consiste nel riguardare questi stessi fatti e circostanze naturali dal canto delle *forze* o dell'*interesse* umano per muovere e dirigere più che si può spontaneamente e liberamente l'uomo ad agire in un modo uniforme ai rapporti del fine medesimo. Quindi l'attenzione, quasi dimenticando la rigidezza indeclinabile dell'ordine teoretico, sta qui interamente rivolta a studiare il sistema dei motivi nello stato necessario di fatto delle cose. Essa si occupa anche talvolta a farli nascere, ed a maneggiarli con accuratezza per congiungere l'interesse col comando, la giustizia coll'utilità.

E siccome l'economia delle facoltà umane, e l'ordine con cui si sviluppano ed agiscono, sono fino ad un certo punto necessariamente *legate* al sistema indeclinabile dell'universo, così la sfera di questi fatti naturali e dei rapporti loro, e quindi dell'ordine *pratico* costituisce una scienza *distintissima* da quella dell'ordine puramente teoretico, sebbene l'una e l'altra non formino che un sol soggetto, ed un solo complesso.

§ 26. *Necessità della notizia di una storia precedente dell'uomo di fatto.*

Dal fin qui detto si scopre adunque che alla scienza dei fatti naturali ad uso del completo sistema di diritto deve *precedere* la storia autentica dell'uomo di fatto, e delle sue relazioni necessarie e naturali; il che comprende anche quella della società. Essa costituisce il *fondo* reale e solido, sul quale si esercita la ragione umana per creare la scienza dei fatti ad uso del diritto, e della politica. La notizia di tale storia viene necessariamente *presupposta* in questa scienza. Nella scienza posteriore, di cui parliamo, altro non si fa che *delibare* quei tratti e quegli aspetti che sono necessari ed opportuni a somministrare i *dati* di ragione teoretici e pratici, dai quali risulta l'idea dell'*orbita* morale cui gli uomini, gli Stati e le genti debbono percorrere, e la notizia del modo e delle forze, con cui possono e debbano in ciò procedere.

§ 27. *Necessità di trattare distintamente dell'ordine teoretico, e dell'ordine pratico, quantunque l'utile sia* connesso *col giusto.*

In forza delle due distinte operazioni sopra prescritte (§ 25) non si deve temere che nascano mai collisioni o *ripugnanze*. Il vero utile e il giusto sono fra loro troppo strettamente legati, o, a dir meglio, sono così unificati, che l'espressione dell'uno si può con tutta fiducia assumere come l'espressione dell'altro. Per lo che in forza di questa considerazione sembra che l'esposizione di questa scienza potrebbe essere assaissimo abbreviata, attesochè si potrebbe restringere alla sola dottrina dell'ordine teoretico. Ma considerando dall'altra parte che il genere umano per indeclinabil legge di natura non è, nè può essere, nè sempre, nè da per tutto preparato, e per dir così, idoneo a conformarsi al modello del miglior possibile sistema teoretico assoluto; considerando in oltre che la cognizione della *linea*, la quale gli uomini e la società debbono seguire, non somministra quella delle *forze*, dei *motivi* e del *modo* onde *possano* farlo; così egli è d'uopo entrare nelle indagini che concernono specialmente l'*esecuzione* per effettuare praticamente e colla maggior esattezza possibile il sistema del detto ordine assoluto teoretico.

§ 28. *Storia razionale dello sviluppamento dell'umana perfettibilità, fondamento dell'ordine pratico.*

Quest'ultima considerazione guida il filosofo ad occuparsi di un grande ed indispensabile oggetto, il quale costituisce, dirò così, il soggetto fondamentale, da cui la parte pratica del diritto riceve il suo reale compimento. Questa si è la storia *razionale* dello sviluppamento dell'umana perfettibilità sì dello spirito che del cuore, e dello stato politico delle nazioni della terra. Quali oggetti debba contenere, quale ne sia l'estensione, quali i confini, la maniera di trattarla e l'uso, ci verrà fatto di additarlo a suo luogo in questo scritto. Basti per ora accennare, che senza la cognizione di questa storia e dei risultati di lei non è possibile il

dare verun sistema di morale, di legislazione e governo che possa essere conforme alla ragione, acconcio alla pratica, e giovevole alla potenza e prosperità delle nazioni.

§ 29. *Dell'analisi e ricomposizione di tutta la scienza.*

Un solo momento di riflessione basta a convincerci, che in tutto nel lavoro progettato fino a qui interviene una perpetua *analisi*, sia che separiamo e subordiniamo le grandi parti giusta il piano divisato, sia che le trattiamo ognuna separatamente. Nè a ciò osta che si proceda dall'astratto e generale al concreto e particolare, perchè tanto l'uno quanto l'altro genere d'idee è suscettibile d'analisi. Io posso separare coll'attenzione tanto le idee semplici che entrano nella nozione della virtù, quanto quelle che compongono l'idea di una rosa ch'io rimiro. L'analisi altro non è che l'esercizio dell'attenzione umana in quanto partitamente e successivamente s'impiega sulle parti, o sia sulle idee singolari di qualsiasi soggetto a lei presente, e ne rileva le particolarità.

In vece, ponendo mente al dover logico da questa osservazione impostoci, faremo riflettere che tutto il corpo della scienza del diritto pubblico, mercè le indicate operazioni, rimane così decomposto, ch'egli rassomiglia ad un albero i di cui rami non sono insieme uniti che coi vincoli delle prime e più confuse viste generali esprimenti l'assunto della scienza. La ragione quindi e l'utilità esigono ch'egli venga *ricomposto* per ravvisare il tutto insieme del soggetto e soprattutto gli effetti che in senso unito ne debbono nascere.

ARTICOLO TERZO.

PROVE FONDAMENTALI SULLA NECESSITA' DI USARE DEL METODO SOVRA INDICATO, DEDOTTE DALL'INDOLE DI TUTTO LO SCIBILE UMANO.

Siami concesso a questo luogo di sviluppare tutto lo spirito ed i rapporti di questo pensiero. Parmi che l'unità sistematica dello scibile, e la dignità e l'importanza della scienza ch'io tratto, richieggano, che almeno una volta si riconoscano quelle competenze logiche, le quali non solamente possono raccomandarla alla mente degli uomini per i soli titoli di verità anche estrinseci (cioè per quelli che derivano dal metodo con cui debb'essere trattata); ma ancora per dare a tutto il magistero logico sovra esposto i suoi fondamenti necessari di ragione, senza di che rimarrebbe ancora l'arbitrio di trattare la scienza della cosa pubblica in modo, ch'ella non farebbe mai que' progressi, che sono necessari alla sua integrità, a danno infinito del genere umano.

§ 30. *A che veramente si possa ridurre ogni scienza.*

Io domando in primo luogo: a che propriamente ridurre si può e si deve qualunque scienza specialmente riguardante le cose pratiche? È chiaro che la risposta a questa ricerca debb'esser tratta dalla *natura del soggetto* della scienza medesima posta in relazione colla *capacità* dell'umano intendimento. Ora egli è certo che niente in natura esiste, o si fa in *astratto*, ma tutto esiste e si fa in concreto; e però niente esiste e si fa in una maniera *generale*, ma tutto esiste e si fa in una maniera *particolare*. Niente in natura si fa in senso *diviso*, specialmente nell'azione delle forze cospiranti; ma tutto si fa contemporaneamente e in senso *unito*, e in questo senso unito specialmente nelle azioni complesse di progresso niente si fa per *salto*, ma tutto si eseguisce colla massima *continuità*. La possibile perfetta scienza di un essere intelligente dovrebbe dunque consistere nel conoscere, e ritenerne le cose nelle loro apparenze concrete, unite, particolari, continue (1).

Ma l'uomo nell'apprendere le cose tutte, nel formare e nell'esprimere la scienza si trova per necessità di natura costretto a procedere in una maniera del tutto *opposta*. Egli in forza della natura sua vede l'universo, o sia l'orbe a lui conoscibile come dentro una torre ottica, in cui le immagini di un vario orizzonte entrano per un pertugio mobile all'intorno della torre medesima. Solamente quello che entrato pel foro si va a dipingere nella carta sottoposta al fuoco della lente viene da lui simultaneamente ravvisato. Conviene movere intorno la lente per vedere ciò che rimane; ma le antecedenti immagini non esistono più sotto lo sguardo. In questa situazione egli supplisce coll'industria, o, a dir meglio, la natura lo forni di facoltà e di maniere, onde possa supplire alla corta comprensione simultanea, e somministrò pur anche incentivi a farlo. Ciò consiste nel trovare e nell'usare di certi modi e segni, i quali in breve risvegliano, il più che puossi, i tratti delle cose vedute. Simili in ciò al ragno, che coi fili della sua tela supplisce alla brevità delle proprie gambe; stando al centro sente, ed è avvertito del passaggio degl'insetti nei diversi punti dello spazio, a cui la sua corporatura non si estende. Ecco le nozioni ed i principj generali di *risultato*, cioè formati dalla ricomposizione succedente all'analisi e la loro necessità.

§ 31. *Valore dei risultati di ricomposizione, e quindi dello scibile umano in generale.*

Queste forme accorciate, per dir vero, non sono che *emblemi*, o *simboli* di quello che lo spirito umano vide veramente: ma in questi propriamente consiste la sua scienza. Le varie collezioni di questi *emblemi o simboli*, giusta la varia specie degli oggetti osservati, costituiscono le *scienze diverse*, alle quali si imposero vari nomi a proporzione che s'andò discernendo le cose a parte a parte. La collezione di queste collezioni ristrette in forme ancor più accorciate, e perciò più semplici e generali, costituisce la *metafisica universale*. In sta la massima scienza unita colla massima ignoranza, perchè appunto ivi sta il massimo di semplicità accoppiato col massimo di generalità. Quando però essa sia il risultato genuino dell'andamento della natura, racchiude il massimo di *utilità direttrice*, perchè dessa è il centro di tutti i fili dello scibile, dal quale si può discendere senza traviare alle scienze più speciali e complete.

Ogni scienza ha dunque la sua metafisica perciò stesso che ha i requisiti di scienza. Questa metafisica altro non è che l'espressione generale e sistematica degli oggetti nella scienza stessa partitamente esposti. Possedendo dunque la collezione dei principj e delle nozioni, si possiede pure

(1) *Ecco il principio fondamentale che autentica le mie intenzioni sulle competenze del diritto pubblico accennate di sopra*, § 25.

stesso virtualmente, ed in una forma ristretta ed ordinata, tutto il tenore conoscibile della scienza medesima. Ora le forme accorciate sono necessarie alla limitata comprensione umana; l'ordine graduato e connesso è indispensabile per agevolare e provocare i passaggi. Quindi la mente ha tanti punti di progresso proporzionati alla larghezza dei passi ch'essa può fare; ed in tanto appunto le proposizioni, i risultati, i sistemi sono necessari, in quanto pongono gli oggetti della cognizione in una vicinanza proporzionata alle forze ed alla latitudine comprensiva, ed in quanto rappresentano entro di uno spazio, che sta, dirò così, sotto alla mano, il soggetto che si brama conoscere.

Ecco il valore e l'effetto della ricomposizione, indispensabile al possedimento di ogni scienza particolare.

§ 32. *Osservazioni logiche che derivano in conseguenza delle antecedenti riflessioni.*

Ma se questa è la natura, questo il valore di tutto lo scibile umano in conseguenza dei rapporti fra lo intendimento nostro e lo stato reale degli oggetti, egli è dunque facile l'indovinare che l'andamento di tutto il genere umano, di tutti i filosofi, di tutte le repubbliche letterarie, quale fu, è, sarà e può essere sotto l'impero della ragione e del buon metodo, specialmente se trattisi di unir l'arte colla scienza, riducesi al seguente:

1° Ricevere la sensazione di tutte le cose componenti il mondo fisico e morale; 2° analizzarle; 3° ricomporle; 4° dedurne regole; 5° eseguirle.

Ciò che avviene ad ogni uomo in ogni caso particolare della vita, allorchè si propone di conoscere anche per sensazione una sola cosa; come, per esempio, un albero, una casa, una prospettiva, un orizzonte; avvenir deve senza alcuna differenza in tutto il complesso degli ingegni umani nell'elevare l'intero edifizio di tutte le scienze unite.

Rispettivamente a questo sono palesi i doveri logici subalterni che ne derivano. Raccogliere o indagare i fatti per poter osservare; osservare per poter analizzare; analizzare per poter compendiare prima a piccioli fasci, poi in complesso; compendiare per poter ricavare le regole; ricavar regole per poter agire; applicar le regole all'azione per addestrarsi ad agire; agire per poter essere fisicamente e moralmente felici, ovvero infelici meno che sia possibile: ecco ciò che far deve e può il genere umano nelle scienze e nelle arti tutte in conseguenza della natura, dell'estensione e dei rapporti del di lui essere, e delle cose che lo circondano.

Le cinque primarie operazioni sopra accennate formano tutto intero il corso della ragione umana. La prima consiste propriamento nella storia fisica e morale; la seconda nell'esame particolare delle parti presentate dalla storia; la terza nell'enciclopedia unita alla scienza degli estremi; la quarta nei precetti di ogni arte fisica e morale; la quinta finalmente nell'esecuzione di questi precetti.

§ 33. *Periodi diversi dei lumi scientifici sotto l'impero della ragione.*

Ognuna di queste operazioni non può essere se non che l'opera di molti secoli. Quindi i progressi della ragione umana vengono distribuiti in tre grandi epoche, oltre le quali non si può trascorrere.

A procedere con tutto il rigore, lo spirito umano non dovrebbe passare alle successive operazioni se non dopo avere compiutamente eseguite e, per dir così, esaurite tutte le antecedenti, o almeno passar non vi dovrebbe se non per piccole collezioni. Così dopo aver fatta la storia in una certa parte, non dovrebbe soverchiamente generalizzare le sue idee; ma dovrebbe contentarsi di estenderne solamente i risultati fin dove giugne la competenza logica dei fatti: ma egli è spinto in guisa, che vuole generalizzare con pochi fatti.

Attualmente noi ci troviamo nel secondo periodo, che è quello dell'analisi, la quale può essere benissimo accoppiata coi progressi attuali della storia. Questo periodo deve certamente essere il più lungo, a meno che non iscoprasi un tipo direttivo, il quale anticipando le vedute indicanti i vincoli e la tendenza delle scienze, possa affrettarne il lavoro.

Il periodo della ricomposizione delle parti distinte e separate dall'analisi debb'essere assai più breve. Al di là si avrà il riposo e la sola coltura delle scienze; ma saravvi il meglio, vale a dire, si raccoglierà l'utilità. Al giugnere di una tal'epoca i corsi, i metodi, il sistema universale delle scienze sarà pieno, distinto e fecondo; lo scibile sarà ridotto a' suoi più ristretti termini possibili; il metodo sarà il più semplice, il più connesso, il più rapido; le controversie saranno abolite, i pregiudizi sradicati, i confini dello spirito umano riconosciuti e rispettati; l'ignoranza insuperabile riguardo a certi punti sarà confessata senza rossore, e fatto oggetto di utilità: le pretese scientifiche saranno ridotte alle competenze della giurisdizione di ogni scienza, di cui si conosceranno i nessi; la scienza allora sarà coltivata in vista e col fine di produrre qualche arte, ed ogni arte sarà rivolta all'umana felicità.

Prima di quest'ultimo periodo l'uomo è costretto ad occuparsi nel ricercare ed acquistare la scienza *per se medesima*. Egli per conseguenza, oltre tutti gli ostacoli ed i pericoli dell'invenzione, soventi volte è condannato a subire la pubblica sconoscenza, perchè non può additare e far sentire il fine utile al quale la scienza di sua natura è diretta. Come di fatti si potrebbe produrre un effetto prima che le cagioni sieno nate? E come potrebbe farne sentire l'utilità, se la comprensione ordinaria di un pubblico non eccede i limiti di un primo colpo di occhio, ed altro non fa che godere di quello che fu scoperto e posto sotto la di lui mano?

§ 34. *Diversa difficoltà delle scienze. Parallello delle scienze fisiche e delle morali.*

Non è però eguale la intrinseca difficoltà dei progressi di ogni scienza; imperocchè in alcune, come nelle fisiche, il maggior ritardo può derivare dalla mancanza dei fatti fondamentali su i quali versar deve l'*osservazione*. È noto come lo spirito umano fu e debb'essere molte fiate debitore al puro accidente, non solo del sospettare o dell'avvertire ad un fenomeno della natura, ma eziandio della intera scoperta. Ora mancando questi dati, ai quali nè la ricerca nè l'analogia poteva condurre, manca per ciò stesso il primo fondamento della scienza. Non così pare che accader possa nelle scienze morali, e specialmente in quelle che riguardano la cosa pubblica. In fatti su i quali versar poteva l'osservazione, sembra che fossero così palesemente posti sotto all'occhio del filosofo ai tempi di *Platone*, come lo sono ai giorni nostri; e in tanto pare che la scienza della cosa pubblica non abbia fatto que' progressi che pretendere si potevano, in quanto mancarono abili osservatori che

ne rilevassero ordinatamente la storia, ne analizzassero accuratamente i rapporti, e ne formassero un complesso di risultati sistematici.

§ 35. *Stato attuale delle scienze morali e politiche.*

Non sembra nemmeno che (dopo essersi ne' tempi a noi vicini scoperto il vero metodo di ragionare) la scienza della cosa pubblica abbia guadagnato quello che aspettar si poteva dalla notorietà dei suoi fatti, dall'importanza del suo soggetto, dal bisogno dei suoi dettami, e fin anche da quel presentimento di utilità nato da un senso confuso, che guidò gli uomini ad ordinare e render prosperi i civili governi.

Nell'atto che la fisica dell'uomo incomincia ad approssimarsi alla sua integrità; nell'atto che la fisiologia, dirò così, del globo sembra pronta a nascere; nell'atto in somma che le teorie fisiche più complesse, e però estreme, sembrano vestirsi di forme più estese onde acquistare la proporzione e la solidità competente allo scibile, pare all'opposto che gli elementi delle scienze morali nuotino ancora nel contrasto del caos. Ma egli è un caos dove tutto è movimento. Qua e là gli atomi sono già uniti in masse regolari. Manca ancora la Venere che chiami ed associ il tutto sotto le leggi di una ben subordinata armonia.

§ 36. *Vera cagione di tale stato.*

Sono per altro ben lontano dall'accogliere come soddisfacenti le cagioni, che da celebri pensatori furono assegnate, dello stato in cui sino ad ora le scienze della cosa pubblica rimasero. Io sono d'avviso ch'egli sia opera necessaria del sistema nello sviluppamento dello spirito umano, in cui ogni progresso si compie colle più vicine affinità e più ristrette gradazioni. Gli errori e la verità, i vizî e le virtù, il buono e il mal gusto, il bene e il mal essere sono fenomeni che scaturiscono da una medesima fonte, e sono sottomessi a certe ed inalterabili leggi. Le vicende per le quali passò la specie umana, quelle che accadono e accaderanno, si debbono riguardare come altrettanti frutti di stagione. La conchiusione di quello che fu esposto in questo articolo si è: *essere necessario*, tanto per bisogno, quanto per ragione, di trattare la scienza del diritto pubblico nella maniera da me divisata.

Rimangono ora alcuni schiarimenti per ben ravvisare ed apprezzare l'*indole* e *il merito logico* della maniera medesima.

ARTICOLO QUARTO

INDOLE E MERITO LOGICO DELLA MANIERA DA ME DIVISATA DI TRATTARE IL DIRITTO PUBBLICO.

Richiamando quello che ho detto sulla maniera di trattare le scienze, a prima vista sembrerà che colla gradazione delle prospettive generali sopra esposte pel Diritto pubblico (§ 19 al 24) io proponga di usare un metodo precisamente *contrario* a quello che ho descritto nell'articolo antecedente. Questo dubbio può facilmente nascere dall'estrema somiglianza delle espressioni, e dall'intima connessione e dipendenza degli oggetti.

Ma se si rifletterà quanto i concetti generali di *assunto* differiscano dai concetti generali di *risultato*; se si comprenderanno esattamente gli aspetti e le funzioni degli uni e degli altri; se si coglieranno a dovere le rispettive competenze, e soprattutto la situazione della scienza del Diritto naturale e pubblico nell'albero enciclopedico, non solamente si otterrà la conciliazione delle mie idee, ma eziandio si comprenderà che il magistero logico richiede di operare come io divisai.

§ 37. *Paralello fra le viste generali di* assunto, *e le viste generali di* risultato.

Le viste generali di *assunto* (1) precedono l'analisi e ne dànno il têma, e le generali poi, figlie dell'esame, ch'io denominai di *risultato*, la seguono, e ne somministrano un distinto compendio. Le prime presentano tutto il campo dell'osservazione; le seconde ne apportano il frutto. Le prime risultano senza fatica da un'occhiata superficiale, che fa sentire in confuso le grandi forme e i contorni del soggetto, per non confonderlo con un altro: così, prima dell'osservazione e del calcolo, si ragionava del sistema dei cieli. Le seconde, per lo contrario, sono tratte da un'attenzione analitica che fa comprendere distintamente le idee elementari sì assolute che relative costituenti l'indole e le leggi del soggetto medesimo: così dopo l'osservazione ed il calcolo si possiede la vera astronomia. Senza delle prime l'attenzione analitica non potrebbe aggirarsi con ordine, nè essere avvertita se *rimanga* tuttavia o no qualche cosa ad esaminare; e quindi resterebbe il dubbio, se le nozioni generali di *risultato* sieno complete. Senza le seconde non si potrebbe ottenere giammai una distinta notizia dello stato delle cose, e però saremmo soggetti agli errori, ai pregiudizi, ed alle teorie azzardate. Le seconde adunque devono coincidere col corpo delle prime, cioè avere la medesima estensione, senza racchiuderne la confusione, nè la precarietà. Le prime adunque assicurano il compimento alle seconde; e le seconde dànno il giusto valore e schiarimento alle prime.

§ 38. *Uso logico delle mentovate due specie di nozioni in generale.*

Da ciò ne viene, che delle prime non si può far uso che per preparare le ricerche alla ragione; ma che intorno ad esse non è lecito pronunciare un giudizio sul vero stato e su i rapporti della cosa; che l'abuso consiste nel sostituirle a quelle le quali debbono risultare dall'analisi (2). All'opposto poi incominciare un'analisi senza le medesime, egli è un esporsi al pericolo di eseguirla tumultuariamente; e quindi, che i risultati venendo valutati come veramente generali, nol sieno di fatto, e perciò come tali riescano falsi. Egli è solo proprio dell'attenzione analitica di separare le parti; ma ella non può sapere se abbia tutto il soggetto sotto allo sguardo.

Dunque le viste di *assunto* generali sono necessarie ed indispensabili nell'intraprendere qualunque scienza; e ciò specialmente quando il concetto ideale della cosa da analizzare tiene luogo della cosa medesima: lo che accade in tutti i soggetti morali. Se diffatti io abbia sott'occhio una macchina o una prospettiva, io posso assicurarmi di averla bene notomizzata in tutte le sue parti, senza

(1) *L'enunziato, o la proposta di un* argomento, *le proposizioni che si assumono come* dati *entrano nelle viste di* assunto.

(2) *Ecco quello che è stato fatto sin qui nelle dottrine risguardanti la cosa pubblica.*

tema di omissioni, per la ragione che i miei sensi me ne presentano e me ne assicurano tutto il complesso; ma se il soggetto da analizzare fosse, come il nostro, per sè astratto ed intellettuale, egli è evidente che, il concetto essendo in qualche guisa artificiale, è d'uopo incominciare dal raffigurarlo in una vista totale, sebben confusa, e nelle sue grandi parti, per assicurarsi di non ometter nulla, e di procedere con ordine. Allora l'analisi si esercita con fiducia e con regola; allora le nozioni generali di risultato, che sono come altrettante recapitolazioni dei giudizî particolari rettamente instituiti, acquistano tutto il credito di completi risultati metafisici.

§ 39. *Delle mentovate due specie di nozioni nei loro rapporti all'indole ed all'ordine enciclopedico delle scienze.*

Questo paralello si verifica in generale, ed in una guisa comune a tutto il campo dello scibile umano. Egli perciò basterebbe, se una scienza sola formasse lo studio dell'umano intendimento. Ma è noto che molte sono le scienze; che le une sono più vicine, e le altre più lontane dalla notizia puramente storica dei fatti; che le une sono logicamente anteriori ed autrici, e le altre logicamente posteriori, e dipendenti dalle prime. Da ciò dunque ne risultano nuovi rapporti e funzioni per le nozioni generali tanto di *assunto* quanto di *risultato*, che non furono espressi nel paralello recato.

§ 40. *Trasformazioni delle nozioni di* risultato *in nozioni di* assunto.

Uno di questi rapporti ed una di queste funzioni si è, che le nozioni generali di *risultato* di una o più scienze anteriori, diventano *elementi* integranti delle nozioni generali di *puro assunto* di altre scienze posteriori. Allora nasce un nuovo corpo di nozioni di *puro assunto*, nel quale, sebbene le parti prese individualmente sieno conosciute colla dovuta distinzione, tuttavia il *complesso* unito inchiude nuovi ed incogniti rapporti, vale a dire, il soggetto di nuove viste e di nuovi giudizî, e quindi di una nuova scienza. Egli è dunque necessario di sottomettere questo corpo derivativo all'analisi, e trarne i giudizî compendiati che formano l'entità propria della nuova scienza.

§ 41. *Primo corollario sul valore logico delle nozioni metafisiche dedotte da una scienza anteriore.*

Qui si presentano due corollarî. Il primo si è, che se si ponga mente all'indole delle nozioni generali desunte dalla scienza antecedente ad uso della susseguente, sembra a prima vista ch'esse esprimano la *metafisica* della nuova scienza, per la ragione che sono pur esse generali e di un ordine metafisico, e formano parte del soggetto della scienza stessa posteriore. Ma, profondamente esaminando la cosa, ritrovasi che, ad onta della loro apparenza e generale metafisica, non esprimono veramente la metafisica della detta scienza posteriore, ma soltanto una parte delle nozioni e dei requisiti della medesima. Perchè realmente fossero metafisiche anche per la scienza posteriore, sarebbe d'uopo che racchiudessero un prospetto compendiato di tutte le riflessioni risultanti dallo studio intero del nuovo oggetto; ma tutto questo è impossibile a verificarsi, perchè tali nozioni prese ad imprestito dall'anteriore scienza non formano che un elemento parziale della scienza posteriore. Dunque ad onta dell'astratta generalità colla quale si presentano, non costituiscono veramente la metafisica della scienza che succede, ma solo un elemento di lei, quantunque sieno metafisiche rapporto alla scienza che precedette.

§ 42. *Secondo corollario. Il loro uso non è punto una sintesi, ma bensì un vero progresso.*

Il secondo corollario che ne deriva si è, che il magistero il quale si usa nella scienza susseguente, impiegando le dette nozioni generali attinte dalla scienza antecedente, non è punto sintetico, ma bensì di progresso e di aggiunta. Affinchè fosse sintetico converrebbe che le idee ed i principî generali, di cui si parla, si riversassero, dirò così, di nuovo sopra la provincia sola da cui furono compendiate, e cui virtualmente esprimono; ma tostochè esse vengono impiegate sopra un nuovo e diverso soggetto, tostochè si accoppiano con altre nozioni ed idee per formare un nuovo argomento di ricerca, e somministrare altri risultati, non si fa più uso di sintesi, ma soltanto di una composizione puramente razionale di progresso, e nulla più.

§ 43. *Conseguenza generale.*

Da tutto ciò ne viene, che si può da principio far uso di viste generali senza che sieno realmente metafisiche, e richieggano un metodo sintetico; il che avviene proponendo semplicemente il soggetto o il tema di una scienza primitiva. In oltre nel preparare il campo di una scienza secondaria si può anche far uso di nozioni di un ordine metafisico, e che esprimono veramente la metafisica di una scienza logicamente anteriore, senza che esse costituiscano in realtà la metafisica della scienza posteriore, o sia ne esprimano in succinto il compendio razionale.

§ 44. *Delle prime viste generali delle scienze pratiche, e del Diritto pubblico.*

Qualche cosa di più deve avvenire nelle scienze pratiche perchè sono sempre derivanti dai risultati di *fatto* e di *ordine* dei rapporti reali delle cose tutte. Così le prime loro viste debbono sembrar metafisiche, perchè gli elementi loro sono di un ordine veramente metafisico. Ciò non basta. In esse, trattandosi di operare, conviene avere il fine avanti come il disegno di una fabbrica, e subordinarvi i mezzi. Il fine apparisce come un *principio*, e non come *risultato* di una scoperta. Ecco quello che si verifica nel trattare del diritto, e specialmente del *pubblico*. I risultati proprî dell'*andrologia*, o sia della scienza dell'uomo in sè, vengono presupposti. La cognizione poi delle relazioni fisico-morali v'entra come parte più vicina. Lo studio dell'ordine in mira d'un dato fine, e finalmente dei rapporti delle azioni degli umani poteri in relazione dell'ordine medesimo, costituiscono tante scienze separate, dall'unione sistematica delle quali risulta il corpo della scienza del diritto.

§ 45. *Dell'indole e merito logico delle nozioni sull'ordine morale e su gli enti morali, che precede il Diritto speciale pubblico naturale.*

Con questi schiarimenti è agevol cosa il conoscere che coll'esporre i principî generali sul-

l'ordine e sulla libertà, d'onde nascono tutte le nozioni degli enti morali, non ho mai preteso nè pretendo di esporre veramente la metafisica del diritto naturale, ma solo una parte delle relazioni che ne compongono il tenore.

Egli è dunque manifesto che i trattati i più magistrali che abbiamo sul Diritto non contengono in realtà nè la di lui scienza propria e completa, nè la di lui metafisica, ma soltanto qualche di lui tratto staccato.

§ 46. *Le nozioni generali di assunto hanno luogo anche nelle grandi parti della dottrina del Jus pubblico.*

Le viste generali che servono come di argomento per trattare il pubblico Diritto non hanno luogo solamente al principio di tutto il trattato, ma in ogni sua parte. Rammentar ci dobbiamo che l'ordine universale morale pubblico è un complesso di molti ordini e sistemi subalterni (§ 15). Dunque ogni sistema parziale ha le sue viste generali preparatorie, e proprie della sfera delle cose che egli abbraccia. E però quello che fu detto in generale delle nozioni di *assunto* spettanti al tutto insieme, si verifica rigorosamente in ogni classe di quelle che appartengono alla scienza parziale.

ARTICOLO QUINTO.

DELLA MANIERA DI TRATTARE L'ULTIMA PARTE DEL DIRITTO PUBBLICO NATURALE.

Ma dall'unione di tutti i parziali sistemi risulta il sistema intero e *individuo* del Diritto pubblico. L'unione di queste parti dunque produrrà un terzo sistema di *rapporti di complesso*. E siccome la scienza del Diritto pubblico è una scienza *pratica*, in cui si simmetrizzano elementi attivi di una data maniera (§ 1 e 23), i quali sono le azioni libere degli esseri umani; così non solamente ne risulterà un terzo ordine di *fatto reale* di rapporti *speculativi*, ma eziandio un sistema *effettivo* di cagioni e di effetti, di azioni e reazioni, di beni e di mali, di vizi e di virtù. Da questo complesso nasce la *scienza unita*, sebbene ipotetica, del Diritto pubblico naturale, e la teoria degli effetti *composti* in quel senso reale, con cui le cose in natura esistono e si fanno.

§ 47. *Indole logica della scienza di complesso, che forma l'ultima parte del Diritto pubblico.*

Non è questa una *ricomposizione* logica, perchè non esprime propriamente il compendio delle riflessioni particolari di ogni singolare sistema; ma bensì una *terza scienza*, in cui si scopre la teoria della azione e reazione di ogni parte *scambievolmente* in senso paragonato e continuo. Egli è vero che in ogni sistema particolare si può e si deve sempre dar luogo a questa terza scienza; ma con tutto ciò essa non può riuscire pienamente, che al fine di una certa sfera di rapporti delle materie proposte. Le grandi masse si radunano al fine del *Diritto politico naturale* e di quello *delle genti*; a questo deve poi succedere la scienza unita del *tutto insieme*, di cui parliamo qui.

Così, per esempio, parlando del *Diritto naturale politico*, e distinguendo prima l'ordine sociale puro dall'ordine sociale governativo, si potrà aver campo, alla fine dell'analisi del primo ordine, di studiare il sistema unito ed attivo dei rapporti reali e naturali, i quali formar devono le viste complete della prudenza legislativa naturale risguardante l'interno delle società. Dopo avere esposte le leggi dell'organizzazione e della amministrazione d'ogni ordine sociale nei loro rapporti generali al gran fine della più felice conservazione, e del più rapido e completo perfezionamento, tanto in senso assoluto, anzi giusta il miglior ordine possibile (contemplato nei rapporti dello scopo di ogni parziale sistema, e dello scopo generale del tutto), quanto in senso relativo, cioè, rispettivamente alle diverse circostanze irreformabili dall'arte umana, risultanti da cause fisiche locali, e da diversi periodi dello sviluppamento della perfettibilità; dopo d'aver diretta l'azione delle parti giusta i diritti dell'uomo in società, rimane a vedere il risultato attivo di tutto il movimento della macchina, e gli effetti che in senso unito ne risultano.

Nella stessa guisa che nel corpo umano, dopo le leggi della migliore organizzazione e dell'azione dei cibi, dell'atmosfera, della ginnastica e delle passioni, rimane a scoprire ed apprezzare l'effetto generale di tutte queste cose, qual è un temperamento bene armonizzato, un corpo ben cresciuto, una sanità fiorente, da cui per una felice azione e reazione ne nascono altri effetti; così nella scienza dell'*ordine sociale puro*, dopo gli oggetti sopra annoverati, rimangono ancora gli effetti speciali, quali sono: l'unificazione dell'interesse particolare col generale, i buoni costumi, gli usi giovevoli, le gentili maniere, e soprattutto l'opinion pubblica: e quindi l'amor della patria, della gloria, l'ubbidienza ragionevole, la fermezza intraprendente, e quello che appellasi *spirito generale della nazione*: il che tutto forma una parte del sistema della più felice conservazione e perfezione delle società umane.

Tutte le annoverate cose divengono come altrettanti elementi necessari di una più raffinata scienza di *Diritto pubblico*, specialmente per quella parte di legislazione, che propriamente cade sul principio motore delle azioni umane, per dirigere le volontà col minimo possibile di male e di violenza, ed anzi col massimo d'utile, di buon volere e di libertà.

§ 48. *Doveri logici che ne risultano.*

Ciò stante, ne nascono doveri logici sociali per questa parte di scienza della cosa pubblica. È troppo evidente che questi effetti complessi, per ciò stesso che sono complessi, sono risultati dell'azione composta delle diverse cagioni che li producono. Convien dunque prima di tutto distinguere i rapporti di influenza e di connessione che ogni parte dell'ordine ha su l'altra, e indi dedurne i risultati competenti sì particolari che generali. Due sono adunque le operazioni, che è d'uopo eseguire nel formare il sistema unito e armonico del buon *Diritto naturale pubblico*. La prima consiste nella discussione ragionata dei rapporti attivi e reciproci di questi diversi ordini; la seconda poi nella deduzione dei risultati composti di questi rapporti. Dalla collezione di tutti i risultati indi derivanti ne nasce la scienza dell'*ordine sociale pubblico* prodotta dalle considerazioni sistematiche antecedenti. Allora la scienza del *Diritto* si risolve in una scienza di *fatto*, e questa scienza di *fatto* esprime in dettaglio lo scopo effettuato dell'ordine medesimo. La giustizia, l'utilità, la facilità pratica, e l'effetto di tutto il sistema, vengono così confermati e presentati nel loro totale e distinto aspetto.

Fino a che voi non possedete questa scienza unita dite che non sapete nulla di praticabile per la cosa

pubblica. Niente, io lo ripeto, esiste o si fa in natura in senso astratto o diviso; ma tutto esiste e si fa in senso concreto, unito, variato. Seguono pertanto due canoni logici irrefragabili, ai quali sta essenzialmente raccomandata l'arte del *vero*, del *giusto*, del *buono*, e senza dei quali il destino delle società verrà mai sempre trattato sul letto di Procuste. Questi canoni sono:

I. Alle cose pratiche del diritto pubblico le pure considerazioni astratte sono incompetenti, violenti, ruinose. All'opposto quella dottrina di mezzi, la quale incominciando dalle viste le più semplici e generali, e gradatamente discendendo alle particolari, si veste, e, dirò quasi, si va successivamente impinguando di varietà, ritenendo sempre l'unità finchè siasi approssimata alla sfera dell'ordine concreto ed esistente delle cose; quella sola è competente, valutabile ed utile.

II. È una vera impertinenza, anzi un positivo guasto della cosa pubblica in qualunque ramo di pubblica amministrazione, il voler dare e praticar regole di governo derivate dai soli rapporti singolari di quel tal ordine, senza computare ad un tempo stesso l'influenza e le limitazioni, che gli altri ordini coesistenti producono. Per lo contrario ogni regola debb'essere appoggiata al risultato che in ragion composta deriva dall'azione reale di tutti gli ordini cooperanti, indotti dallo stato necessario delle cose, in mira al maggior ben essere delle umane società.

§ 49. *Prospetto generale della divisione del Diritto pubblico.*

Tutto quello che ho detto non servirebbe che di un barlume, quando non si aggiunga una cognizione più precisa delle grandi parti del Diritto pubblico. Dalla distinta congnizione della *partizione* della scienza dipende assaissimo la facoltà di trattarla a dovere. Questa partizione debb'essere dedotta dalla *natura* stessa del soggetto.

Ogni società è una persona morale risultante dall'aggregazione di più uomini aventi un fine comune, cui fa d'uopo ottenere coll'azione complessa e comune delle forze dei suoi membri. Dunque, la *natura*, i rapporti, i doveri, i diritti dei corpi politici, in quanto si considerano inerenti all'unità personale ed individua del corpo sociale, sono così proprî e distinti da quelli dei privati, come la natura e le azioni di ogni parte, considerata per sè stessa, sono distinte dall'azione di tutto il complesso operante in totalità per produrre un solo effetto. Il segnar delle ore di un oriuolo è un effetto risultante dall'azione complessa di tutta la macchina. Il movimento di ogni parte presa singolarmente, la figura, la proporzione, il moto singolare non possono somministrare nè l'idea nè la forza appartenente a tutto il complesso. Le leggi della gravità di una colonna, presa singolarmente, non sono quelle di un complesso unito con archi, con architravi e con davanzali. Non confondiamo adunque i doveri del cittadino coi doveri solidali della società, ossia con quelli che appartengono alla personalità individua della società.

Questi sono così radicati nella personalità collettiva di tutto il corpo sociale, che sarebbe impossibile trovarne l'origine e fondarne l'esistenza nella sola *somma* aritmetica, dirò così, dei particolari; ma egli è necessario ricavarli dall'unità complessa del corpo intero, ossia dai rapporti reali del tutto insieme del corpo sociale, rivolto a conseguire colle forze comuni un fine comune.

Un esempio di questi diritti solidali lo abbiamo nel diritto di punire propriamente detto (1), nel dominio eminente, ed in alcuni altri detti *di maestà*, ec., i quali sarebbe impossibile autenticare e dimostrare senza considerare il complesso unito della individua personalità sociale. Ecco il fondamento ed il concetto dei *Diritti pubblici* propriamente tali.

Ma considerando la persona individuale della società, noi possiamo riguardarla sotto due relazioni, e per conseguenza sorgono due parti massime della scienza del *Diritto pubblico*. La prima è quella della società tutta o dello Stato verso il cittadino, e viceversa; la seconda è quella di tutte le parti unite dello Stato, ossia di tutta la *società verso di sè medesima*.

Questa distinzione non è nè specolativa, nè astratta; ma reale, e d'una estrema importanza anche negli affari pratici.

Considerate, per esempio, il Diritto pubblico economico. Se voi contemplate solamente i doveri o i diritti pubblici per conservare e proteggere la parità d'intelligenza e di libertà fra i cittadini nel possesso e nell'uso dei beni, e concorrere direttamente in quelle provvidenze risguardanti la pubblica economia, le quali o non sarebbe giusto o non sarebbe possibile esigere da una parte più che dall'altra dello Stato; egli è vero che voi mi parlate di un Diritto pubblico, ma di un Diritto pubblico ne' suoi rapporti al cittadino.

Per lo contrario quando mi parlate dei principî fondamentali, che giustificar possono le pubbliche imposizioni, ossia dei rapporti reali che ne possono determinare il diritto, la quantità in massa, e l'equa *ripartizione* sulle differenti classi e suoi differenti individui di una civile società; voi mi parlate di un Diritto pubblico di Stato, il quale presenta, dirò così, un aspetto quasi contrario all'antecedente, sebbene e l'uno e l'altro sieno mezzi diretti ad un solo fine.

Ecco pertanto un Diritto pubblico economico diretto da due relazioni distinte, il quale per conseguenza dovrà essere assoggettato a regole separate, cioè a risultati analoghi alla rispettiva indole dei rapporti reali, sui quali viene fondato. Così si dirà, per modo di dire, un'economia pubblica civica e un'economia pubblica di Stato. Molti altri esempî io potrei addurre; ma la cosa si vedrà più chiaramente leggendo il prospetto, o l'abbozzo di prospetto, che fra poco esibirò.

La grande partizione, adunque giustificata, e necessaria per ben trattare il Diritto pubblico speciale, consisterà nel dividerlo:

1° In *Diritto pubblico civico*.

2° In *Diritto pubblico dello Stato*, cui chiameremo *Ragione di Stato sociale*.

Questa divisione non altera nè l'unità del fine, il quale in ultima analisi è la massima felicità distribuita nel maggior numero; nè la identità del concetto complesso del corpo sociale: ma distingue soltanto le relazioni originanti due classi di diritti che unanimi cospirano allo stesso intento, e i quali hanno fra loro una vicendevolezza di nessi, di azioni e di reazioni, come i sistemi dei nervi, delle vene, delle arterie, delle ossa ec. nel corpo umano.

L'ordine, o a dir meglio, lo spirito filosofico della maniera di trattare queste parti è sempre lo stesso, cioè quello che fu esposto di sopra, consistente nelle vedute graduate e concatenate di mezzi e di fini.

---

(1) *Veggasi* Genesi del Diritto penale, § *548*, *550*.

Da ciò ne viene che quella scienza, che chiamai *complessa*, è assolutamente distinta dalla scienza delle parti del *Diritto pubblico civico*, e dalla *ragione di Stato* in particolare; in somma è qualche cosa di più ancora, che la ricomposizione del *Diritto pubblico speciale*. Questo non somministra che la vista *unica* del sistema delle parti del *Diritto pubblico;* quella all'opposto presenta realmente un'altra *scienza*, o sia meglio, il complesso ridotto ad unità della scienza generale del *Diritto pubblico*. Il lettore finirà di veder chiaro queste cose dal seguente:

PROSPETTO

DELLA SCIENZA

DELLA COSA PUBBLICA

Prima di tutto debb'essere esposta come parte *preliminare* la scienza dell'*ordine morale*, tanto in sè stesso, quanto ne' suoi effetti sull'umana libertà, tanto in relazione alla natura, quanto fra uomo e uomo in generale. La generazione degli enti morali; la loro primitiva orditura e forma in relazione al fine delle azioni umane; i fatti ed i rapporti generali che servono di base per preparare le nozioni proprie del Diritto pubblico, e per legarlo colla scienza della natura; i primi anelli che unificano la scienza dell'utile e dell'arte pubblica col giusto; le cagioni della moralità pubblica e le spinte naturali del grand'ordine dell'universo, il tutto sempre atteggiato dalla suprema *necessità* ec.; sono tutte cose, che debbono essere comprese ed esposte in questa prima parte. Con quali viste poi ed in quale maniera ciò debba esser fatto, l'ho già accennato di sopra.

Succede a questa la dottrina propria del Diritto pubblico: essa viene divisa in *generale* e *speciale*.

DIRITTO PUBBLICO GENERALE

La ragione pubblica generale viene suddivisa in due parti.

Primo. *Scienza dell'ordine pubblico essenziale alla società.*

Secondo. *Scienza dell'ordine sociale governativo.*

I.

La prima versa sulla natura e sui rapporti necessarî del corpo sociale, in mira al fine generale, che debbono avere le umane società; il che in sostanza riguarda l'ordine generale e teoretico sociale, indipendentemente dalla considerazione di ogni governo. In questa parte adunque si tratta:

1.° Dell'*indole essenziale di ogni corpo di società*, facendo astrazione da qualsiasi grado d'incivilmento o genere di vita; il che abbraccia:

a. L'organizzazione essenziale delle di lei parti, e le relazioni scambievoli interne, che ne nascono.

b. I diritti e i doveri *generali pubblici* scambievoli, sì civili che di Stato.

2.° Si tratta dei *rapporti generali colle altre società* nello stesso punto di vista il più semplice e generale, e senza entrare a specificare alcun particolare Diritto; e così per esempio:

a. Del Diritto di eguaglianza e d'indipendenza reciproca delle nazioni, e delle conseguenze di *fatto* che ne derivano, come cose di puro ordine naturale.

b. Dei principî teoretici fondamentali ed immutabili per dirigere in generale le comunicazioni fra le nazioni medesime in conseguenza dei fatti necessarî antecedenti.

c. Dei principî di Diritto naturale per fissare il valore giuridico e giudicare della forza obbligatoria, delle regole e degli stabilimenti volontarî fra le nazioni in generale.

II.

Scienza dell'*ordine pubblico sociale governativo*, la quale ha due parti:

1.° La scienza dell'*ordine naturale di fatto*, costituente le civili podestà; il che abbraccia:

a. I rapporti, o sia i fatti che rendono *necessario* lo stabilimento dei governi in generale, e i fondamenti di diritto e di doveri della società relativamente a questo punto:

b. L'analisi della natura e dei rapporti dell'atto costituente il governo, e delle competenze generali ed essenziali che ne derivano.

2.° La scienza dell'*ordine naturale delle funzioni del governo in generale* in conseguenza del fine della sua creazione, e delle competeze assegnate; il che abbraccia:

a. L'ordine dei doveri e dei diritti della pubblica potestà relativi alla conservazione della nazione a fine di mantenere l'ordine sociale.

b. L'ordine dei diritti, e dei doveri pubblici tutelari, per reprimere i disordini contro l'ordine sociale comune, in vista delle relazioni sì interne che esterne, l'azione delle quali è simultanea per determinare l'amministrazione di uno Stato.

In questo punto di vista della scienza non si entra nella specificazione di alcun dettaglio speciale, ma si restringono le illazioni alla pura sfera dell'ipotesi assunta, cioè alla società civile, fatta astrazione dal genere di vita e dal grado d'incivilimento.

DIRITTO PUBBLICO SPECIALE.

Tutta la macchina, considerata fino a qui in una maniera unita e compatta, viene decomposta ed esaminata in una posizione singolare; il che costituisce appunto il *Diritto pubblico speciale*. Le sue parti sono:

Primo. L'*ordine pubblico della ragione civica*.

Secondo. L'*ordine pubblico della ragione di Stato*.

Terzo. L'*ordine speciale del Diritto delle genti*.

I.

L'ordine pubblico della *ragione civica* è relativo alla natura della società ed al genere di vita che gli uomini conducono. Premesso il prospetto dei rapporti speciali delle società cacciatrici e pastorali, il Diritto pubblico viene ristretto alle società agricole e commerciali. Egli si divide nelle seguenti parti:

1.° *Diritto pubblico economico* nelle sue relazioni al *Cittadino*, detto altrimenti *Economia pubblica*, la quale però non viene qui contemplata, se non per l'ordine dei doveri e dei diritti della pubblica podestà, risguardanti la sussistenza e l'uso delle cose godevoli in società. Questa determina e dirige fino ad un certo punto nelle società agricoli e commerciali.

a. Il *corso* delle eredità, ossia delle propretà giusta i principî del rigoroso Diritto naturale pubblico,

e le esigenze necessarie del corpo sociale fra le diverse generazioni.

b. L'ordine dei possessi e dei contratti in relazione alla cosa pubblica o comune.

c. L'ordine degli stabilimenti economico-politici per proteggere e agevolare la parità di intelligenza e di libertà dei cittadini nello scambievole commercio delle cose godevoli; e così, per esempio, lo stabilimento delle monete, dei pesi, delle misure, dei bolli per la qualità autentica delle merci, le notificazioni dei patrimoni, i regolamenti per i falliti, i tribunali di commercio, ec.

d. L'ordine degli stabilimenti pubblici, per agevolare tutte le vie a diminuir le fatiche, i pericoli e le spese comuni e generali per il commercio e le arti in tutti quei casi, in cui dalla forza dei singolari non sarebbe nè giusto nè possibile esigere siffatti stabilimenti.

2° *Diritto pubblico perfezionante*, o sia meglio risguardante la moralità sociale del Cittadino: il che dopo l'organizzazione degl'interessi esige l'*educazione pubblica*, la quale abbraccia:

a. La *esoterica*, o sia la popolare universale istruzione, nei rapporti suoi a mantenere o introdurre le cognizioni necessarie per effettuare la pratica della giustizia comune fra gli uomini, e la cauzione per l'integrità dei diritti sì pubblici che privati. Le istituzioni religiose sono comprese in questa sfera.

b. L'*acroatica*, o sia le istituzioni riservate a quei pochi, i quali più specialmente debbono consecrare i loro lumi e i loro servigi a vantaggio della cosa pubblica.

c. La *tecnica*, che riguarda l'istruzione delle arti tutte morali e politiche, delle quali l'autorità pubblica deve prendere una cura più speciale.

3° *Diritto pubblico tutelare del Cittadino*, che comprende:

a. La *polizia medica*, o sia l'ordine di dovere e di diritto della pubblica autorità in tutti gli oggetti di sanità che possono essere di competenza pubblica.

b. La *polizia pei casi fortuiti*, o sia l'ordine di dovere e di diritto pubblico per difendere i cittadini contro i disastri, e far riparare i danni, come per esempio, incendi, inondazioni, ruine, ec.

c. La *polizia contro le trasgressioni e i delitti*, o sia l'ordine della vigilanza, della correzione e delle pene, per prevenire i misfatti che potrebbero attentare alla sicurezza delle persone, ed ai diritti del cittadino e dello Stato.

A questi tre ordini, cioè a quelli della *sussistenza*, dell'*istruzione* e della *sicurezza civica*, si possono ridurre le classi principali dei diritti pubblici risguardanti il cittadino, o sia le parti massime del *Diritto pubblico civico*.

II.

L'ordine pubblico della *ragione di Stato* riguarda propriamente il complesso delle leggi fondate su i rapporti reali delle cose per armonizzare e conservare le parti diverse dello Stato prese in complesso, in relazione al fine unico e comune della formazione e conservazione dei corpi politici contemplati nella loro individua *unità*. La scienza di quest' ordine si può dividere in *ragione di Stato:*

1.° *Organizzatrice dello Stato*, la quale tratta dello stabilimento e delle competenze dei diversi corpi pubblici e delle classi diverse della società; e così per esempio:

a. Dell'organizzazione e dell'ordine pubblico delle società tanto in relazione alle funzioni sociali, quanto in relazione ad un determinato luogo occupato da un corpo politico; per cui nascono le idee di *territorio*, di *sovranità territoriale*, di *domicilio*, di *patria locale*, di *abitazione*, di *naturalizzazione*, di *forensità*, ec.

b. Dell'organizzazione, distribuzione, competenze e connessioni delle magistrature politiche, militari, civili, in relazione alla natura dello Stato ed all'azione complessa, che debbono avere, per ottenere l'intento della cosa pubblica (1).

c. Delle attribuzioni politiche alle diverse classi dei proprietari, dei trafficanti, degli artigiani, e della rispettiva preponderanza che ad ognuna regolarmente conviene attribuire, in vista sì dei rapporti essenziali della cosa pubblica, che della necessaria posizione permanente dello Stato.

2° *Conservatrice dell'organizzazione dello Stato*. In questa si considera la conservazione diretta, cioè quella che deriva dall'unione e dall'ordine delle parti costituenti, in quanto risulta dal complesso e dall'azione simultanea dei membri. Essa corrisponde alla conservazione dell'individuo, fatta col cibo, e col regime salutare. La ragion di Stato relativa alle offese vien compresa nell'*ordine tutelare* propriamente detto. Alla *ragione di Stato conservatrice* appartiene:

a. L'ordine politico ed economico della riproduzione della specie, quello dei matrimoni e della podestà domestica, giusta i rapporti politici del fine della cosa pubblica.

b. L'ordine della distribuzione della popolazione, e la corrispondenza di lei sopra un dato territorio; nel che si comprende l'ordine delle colonie.

c. L'ordine risguardante le emigrazioni dei cittadini e la separazione di una parte della società in casi autorizzati dal pubblico diritto.

d. L'ordine di attemperare i sacrifizi necessari d'una classe di uno stato in conflitto con un'altra, in guisa che ne risulti sempre il massimo bene, il minimo di male per la cosa pubblica e pei privati.

3° *Economia dello Stato*, la quale riguarda propriamente il dominio eminente della società e l'amministrazione dei beni pubblici giusta il fine della salute e del miglior essere del *tutto*. Questa abbraccia:

a. L'ordine necessario di ragione dell'occupazione, del possesso e dell'amministrazione del *Demani*.

b. L'ordine di ragione per autorizzare tanto in genere, quanto in ispecie e quantità, le pubbliche imposizioni, i principj della ripartizione sopra le classi e sopra gl'individui dello Stato, la loro percezione, quello d'imporre e di risarcire i sacrifizi o i danni dei privati per le cose di Stato, come, a ragion d'esempio, quelli che soffrono per rappresaglie, per una speciale posizione o pericolo locale.

c. La regola dell'amministrazione delle pubbliche entrate, l'esercizio del diritto inalienabile della nazione di vegliare su la versione loro, e tutti i mezzi che ne derivano.

4° *Morale dello Stato*, la quale propriamente riguarda la moralità politica di una società presa in complesso. Per *moralità* s'intende la capacità

(1) *Fra questa merita una speciale e precipua considerazione l'organizzazione e le attribuzioni delle municipalità, l'importanza e le relazioni delle quali non sono state fino al dì d'oggi nè ben conosciute, nè comprese a dovere.*

di conformare, mercè l'intelligenza, ossia mediante la cognizione delle cose, le proprie azioni all'ordine. La *moralità pubblica civica* riguarda propriamente l'ordine delle cognizioni pubbliche scambievoli interessanti i cittadini in società. La *moralità pubblica dello Stato* versa poi su le cognizioni e su i motivi di quelle azioni, che appartengono al ben essere della personalità intera della società, ossia dello Stato. Questa abbraccia:

a. La teoria delle leggi naturali dell'opinion pubblica patriottica, e delle conseguenze che ne derivano.

b. Quella delle virtù dello Stato; come, per esempio, dell'onore, dell'amor della patria, ec.

c. Quella dell'influenza delle opinioni e delle passioni naturali, o fattizie degli uomini nelle diverse età e nei diversi gradi d'incivilimento, e giusta le circostanze diverse, in quanto possono giovare o nuocere al bene dello Stato.

d. E dopo tutto questo la teoria dei mezzi per far servire tutte le annoverate molle alla prosperità dello Stato, giusta i rapporti necessarî del fine unico dei corpi politici.

5° La *tutelare dello Stato*, la quale riguarda la difesa sì interna che esterna dello Stato; e però abbraccia:

a. Il sistema dei principî e dei mezzi, onde difendere la libertà pubblica dello Stato contro l'usurpazione di qualunque genere, di qualunque persona, classe, corpo o autorità dell'interno dello Stato.

b. Il sistema dei principî o dei mezzi per difendere il corpo dello Stato, la sua costituzione, e indipendenza, e i suoi diritti contro gli attentati o la violenza derivanti dall'estero.

6° La *riformatrice* o *innovatrice delle cose pubbliche dello Stato*, la quale, come si vede, è generale, e può riguardare tutti i rami antecedenti. Essa però ha le sue norme ed i suoi principî certi, derivanti dall'ordine necessario delle cose; e si appoggia:

a. Sulla teoria delle innovazioni necessarie che il tempo apporta nello sviluppamento morale e politico delle generazioni umane.

b. Su le mutazioni delle relazioni esterne, indotte dalle vicende d'ingrandimento o di decadenza, di aumento o di decremento delle forze artificiali degli Stati esteri, coi quali la nazione trovar si debba in relazione.

Dopo la discussione e l'analisi di tutti gli oggetti di questo prospetto, sorge la metafisica del *Diritto politico interno*, che forma la prima parte della dottrina propria del *Diritto pubblico*.

Quantunque in parte abbiamo in sostanza assorbito anche gli oggetti spettanti al *Diritto delle genti*, in quanto direttamente affettano il ben essere di una nazione indipendente; tuttavia sarà convenevole vedere il prospetto unito di questa scienza tanto in generale quanto in particolare (il che è quello che a noi importa nella nostra situazione) fra le nazioni agricole e commerciali.

Due generali osservazioni io premetto, le quali nello stato presente della scienza del *Diritto pubblico* credo necessarie per trattare a dovere il *Diritto delle genti*. Tutti quei pubblicisti, i quali non pensarono, che ogni classe possibile di diritti e di doveri altro essere non può, se non un risultato necessario dei rapporti reali delle cose, e che per conseguenza ogni diritto e dovere conviene trarlo dalla natura delle relazioni proprie di ogni sfera, e non mai fare delle pretese applicazioni, le quali a rigor di termine sono prive di senso, si sono fatto lecito per una male intesa filantropia di trasportare senza distinzione alle ralazioni esterne i doveri e i diritti, che non si possono verificare che nell'interno della società. Ma cangiando relazioni, ossia il fondamento reale dei rapporti, le applicazioni e le illazioni divengono necessariamente incompetenti, e ad altro non servono, che a somministrare pretesto d'indebite querele fra le nazioni.

L'altra osservazione poi si è, che conviene ben distinguere le *disposizioni* che si possono prendere nell'interno di uno Stato, in vista delle relazioni estere (come per esempio, l'introdurre e far fiorire le arti e le scienze per pareggiare le forze di una nazione con un'altra), dal *Diritto delle genti* propriamente tale. Non ogni azione o regola, la quale vien determinata dal motivo delle relazioni estere, ossia di una nazione con un'altra, si può riferire al *Diritto delle genti* propriamente tale; ma solamente riferir vi si possono quelle cose ed azioni di una società e dei suoi membri, le quali affettano direttamente l'entità stessa delle *comunicazioni reali e di fatto* fra nazione e nazione. In forza di quella indipendenza che è propria di ogni nazione, ognuna è padrona, in vista di non riportar danno, o di migliorar la sua sorte senza ledere l'altrui indipendenza, di fare entro il proprio seno quello che stima meglio, benchè abbia in mira di non essere d'inferior condizione d'una nazione estera, o qualch'altro simile motivo.

DELLA SCIENZA DEL DIRITTO DELLE GENTI.

Ritenute queste osservazioni, ecco il prospetto unito delle principali materie della scienza del *Diritto delle genti*. Questa si può dividere in due parti; cioè:

Primo. *Diritto delle genti generale.*

Secondo. *Diritto delle genti speciale alle società agricole e commerciali*

I.

Il *Diritto delle genti generale* si può ristringere ai seguenti principali capi; cioè:

1° Dell'ordine morale di natura in conseguenza degli attributi naturali delle nazioni, fatta astrazione dal loro genere di vita, e contemplati in una guisa comparativa.

2° Dell'ordine morale di natura risguardante le convenzioni fra le nazioni medesime in generale.

3° Dell'ordine morale di natura risguardante le comunicazioni pacifiche indipendentemente da ogni convenzione, in forza di sole viste generali.

4° Dell'ordine morale di natura concernente lo stato, e l'esercizio della guerra fra le nazioni, fatta astrazione dal genere di vita e dagli stabilimenti di qualsiasi genere, e in forza di sole viste generali.

Questa parte generale viene assorbita nel trattato del *Diritto pubblico generale*. La natura del metodo da me proposto esige di riguardare successivamente lo stesso oggetto da diversi punti più o meno rimoti di prospettiva; ma di esaminarlo sempre intero, a somiglianza di una città, o di un giardino che si vegga dall'alto d'una montagna, e poi via via da una situazione meno rimota; avvertendo sempre di non dimenticar mai d'abbracciare e di por mente a tutto intero il prospetto che presenta, e di separare sempre il complesso intero dai risultati.

II.

Il *Diritto delle genti* speciale alle nazioni agricole, ossia alle potenze territoriali. Questo si può dividere nei seguenti trattati:

1° Dei principj e delle leggi di Diritto fra le nazioni suddette, risguardanti i rapporti che cadono sullo Stato ossia sulla esistenza politica d'una nazione. Questo abbraccia, per esempio, le leggi di ordine risguardanti:

a. I rapporti di quella che chiamasi *protezione*, e quella che nel diritto germanico denominasi *avvocazia* di uno Stato sopra di un altro.

b. I rapporti d'una nazione verso di un'altra nel caso di turbolenze interne.

c. I rapporti d'una nazione che si assoggetta a tributo, o fa una dedizione condizionata.

2° Dei principj e delle leggi di diritto fra le nazioni suddette, risguardanti i rapporti territoriali; il che abbraccia una moltitudine di oggetti che possono interessare le comunicazioni fra le nazioni non solamente nel suolo da loro occupato in un dato luogo dominante, ma quegli eziandio che appellansi stabilimenti *coloniali e commerciali;* e però abbraccia, per esempio:

a. L'ordine, il titolo ed i rapporti dei possessi territoriali nella estensione suddetta, sì per il pubblico che pei privati.

b. Tutta la materia dei confini sì di terra che di acqua, e quindi dei fiumi, dei littorali marittimi; e perciò di tutte le alluvioni, delle altre mutazioni che ne derivano, dei diritti di presa, di transito, di ricovero, di avvicinamento, ec.

3° Dei principj e delle leggi di ordine, risguardanti i rapporti economici; il che comprende:

a. I principj e le regole di reciprocazione fra due nazioni in materia di successioni, di abilitazioni, di possessi, e di altri atti civili risguardanti il dominio delle cose a pro dei rispettivi membri delle nazioni.

b. I rapporti commerciali propriamente detti, sì di terra che di mare, tanto necessarj quanto volontarj, e tutte le connessioni che traggono seco.

4° Dei principj e delle regole di ordine, risguardanti la dignità o l'estimazione fra le nazioni; il che abbraccia:

a. Tutti i principj di dovere e di diritto del rispetto reale che debbonsi le nazioni scambievolmente in generale.

b. Tutte le massime generali relative alle significazioni di rispetto ai capi ed agl'inviati delle nazioni, ed ai titoli di onore; e la materia delle preminenze e del cerimoniale in generale, senza entrare però in quello che è di pura istituzione positiva, il che appartiene al *Diritto pubblico positivo*.

5° Dei principj e delle regole di ordine, risguardanti le comunicazioni ministeriali ed ufficiali tra le nazioni; il che comprende:

a. Tutte le prove ed il valore della legittimazione delle persone pubbliche, le quali da una si inviano ad un'altra nazione, incominciando dagli ambasciadori, e discendendo fino ai corrieri di Stato.

b. Tutta la materia dei rapporti personali e reali dell'immunità, della condotta e del rispettivo trattamento d'ogni specie d'inviati ministeriali sì ordinarj che straordinarj.

6° Dei principj e delle leggi di diritto fra le nazioni, risguardanti i rapporti di tutela esterna. Questa materia si può estendere a tutti gli oggetti possibili interessanti le comunicazioni sì necessarie che volontarie fra le nazioni. Ciò nulla meno questi rapporti si possono ridurre a tre classi principali; cioè:

Prima classe. De' rapporti di tutela, e dei diritti e doveri compatibili collo stato di pace fra le nazioni suddette.

Seconda classe. Dei rapporti di tutela per interrompere lo stato di pace e far la guerra; e del modo di esercitarla fra le nazioni suddette.

Terza classe. Dei rapporti di tutela per finire la guerra, e ristabilire la pace fra le dette nazioni.

Alla prima classe appartengono tutti i principj di ordine:

a. In materia di sanità fra le nazioni, come, a cagion d'esempio, pei morbi epidemici sia fra gli uomini, sia fra le bestie, ossia le epizoozie; o le corrispondenze reciproche sopra quest'oggetto.

b. In materia di tranquillità interna degli Stati rispettivi; come, ad esempio, pei vagabondi, pei mali intenzionati, pei fuggitivi degli altri Stati, e le reciprocazioni per la consegna dei delinquenti.

c. In materia di debiti reali, danni dati, o di offese di qualunque genere sofferte; e quindi le proteste, le negoziazioni e le mediazioni amichevoli, i compromessi, i sequestri per ottenere un risarcimento, per evitare un danno imminente, o per definire senza guerra qualunque controversia appartenente alla conservazione o reintegrazione di qualsiasi diritto.

d. Tutti i doveri di soccorso, di mediazione, e tutti gli atti risguardanti l'indennità d'una nazione alleata o protetta da un'altra o per formale trattato, o per ufficio dovuto, autorizzato anche per semplice diritto naturale verso di un popolo amico. Qui cadono le teorie delle alleanze a tempo, delle confederazioni permanenti, dell'ingrandimento per successioni.

Alla seconda classe appartengono tutti i principj e le regole di ordine spettanti alle cose della guerra esterna fra le nazioni agricole e commerciali; e si tratta:

a. Delle cagioni legittime, dello scopo delle appartenenze, dell'estensione del diritto di far la guerra fra le dette nazioni. Nelle cagioni si comprende tanto la causa propria, quanto quella degli alleati, e di chi può con diritto essere da noi soccorso.

b. De' rapporti che in istato di guerra nascono tanto collo Stato nemico e coi particolari di quello, quanto coi socj rispettivi pure in istato di guerra.

c. Dei rapporti colle nazioni neutrali in tempo di guerra.

d. Dei rapporti di ordine risguardanti la maniera di far la guerra.

e. Dei rapporti di ordine, risguardanti le convenzioni fatte per la guerra, o durante la guerra, fra i popoli belligeranti.

f. Dei rapporti di ordine circa gli effetti prodotti dalla guerra.

Alla terza classe spettano tutti i principj e le regole di ordine, risguardanti l'apertura, la discussione, la conchiusione e l'esecuzione dei trattati di pace; e però abbraccia:

a. I principj di ordine risguardanti i titoli, la competenza e le facoltà delle persone che possono chiedere od interporsi per la pace.

b. L'ordine di ragione per trattare la pace fra più soci di guerra.

c. L'ordine di ragione, risguardante la maniera di trattare la pace.

d. La conchiusione delle ratifiche e della pubblicazione della pace.

e. La esecuzione delle condizioni conchiuse nei trattati di pace.

f. I principi di ragione ed i canoni per giudicare del valore, e per interpetrare i trattati di pace, ed altri trattati pubblici in generale.

Questo è in succinto il prospetto dei principali oggetti compresi nel *Diritto pubblico naturale*, giusta l'ampiezza della definizione adottata (§ 4). Io debbo di nuovo rammentare, che siccome i rapporti tanto dell'ordine teoretico, quanto dell'ordine pratico, concorrono a rendere necessari certi atti, certe omissioni e certe cautele sì nell'interno che nell'esterno delle società; così dimenticar non conviene di contemplare e di valutare tutti questi rapporti per diriggere la condotta pubblica degli Stati.

Ciò mi conduce ad un'altra riflessione risguardante la maniera generale di esporre tutta la scienza del *Diritto pubblico naturale*. Per trattare convenientemente tutti gli oggetti proposti è d'uopo osservare, che se nell'ordine dell'invenzione ogni diritto e dovere, che risulta dalle diverse relazioni enunciate, si volesse esporre giusta il suo *titolo speciale*, cioè giusta la *materia* e l'*oggetto*, a cui si riferisce, si avrebbe una compilazione, non mai un sistema. Tale è non pertanto l'uso comune di tutti i trattati. L'incongruenza e gl'inconvenienti di questo metodo si sentono ad ogni momento, non tanto perchè il corpo della scienza manca di quella unità sistematica, da cui solo a buon diritto ripetere può il titolo di *scienza*, quanto perchè ogni argomento trattato a quel modo rassomiglia ad un frammento, a cui mancar deve per necessità quella dimostrazione, la quale risulta unicamente dal principio segreto soppresso che anima e lega tutte le parti della scienza.

In vece si doveva considerare che quello il quale forma la giustizia e la bontà di una regola o di una legge qualunque, consiste veramente nella giustizia e bontà dello scopo a cui tende, e nella sua convenienza necessaria collo scopo medesimo. Egli è pur certo che un sistema di ordine tragge la sua verità ed utilità dalla *convenienza* dei mezzi col fine. Ma l'ordine in astratto in atto pratico non può esistere: può esistere soltanto quella serie concreta di cose, e quella tale loro maniera di essere, da cui risulta poi l'unità sistematica dell'ordine medesimo. Convien dunque render reale questa nozione, cioè tradurla nel suo vero significato. Traducendola si risolve ad esprimere, che tutti i diritti e i doveri particolari in tanto riescono tali, in quanto sono mezzi a conseguire uno scopo inteso. Da questa semplicissima e notoria osservazione si avrebbe dedotto, che il loro *titolo dimostrativo* deve dunque essere desunto non dalla specie dell'oggetto sul quale essi versano, o statuiscono, ma bensì dalla loro *convenienza* ed *efficacia* ad ottenere lo scopo legittimo, a cui sono rivolti.

Fissato questo punto, ne veniva che la distribuzione e la connessione delle ricerche non doveva più esser fatta secondo le materie su le quali statuisce la legge; ma bensì giusta l'ordine della generazione logica dei diritti e dei doveri, e giusta i gradi di prossimità o lontananza nelle funzioni loro di mezzi subordinati ad un determinato intento.

Allora solamente e veramente sorge la verità, la connessione e la certezza; allora ogni legge o diritto o dovere viene compreso nella sua debita forza ed estensione, mentre si vede ch'egli non è fondato sui rapporti angusti dell'oggetto materiale; ma deriva e viene avvalorato dalla catena dell'ordine sistematico, e collocato nel suo ordine convenientemente.

Dall'altra parte con questa economia si ottiene il massimo di lumi col minimo possibile di studio; il massimo di direzione col minimo possibile di leggi. La veduta sistematica dei motivi giustificanti racchiude virtualmente tutte le disposizioni occorrenti all'uopo, e supplisce ancora per que' casi che non furono espressamente enunciati: altro non mancando a far ciò, che trarre un corollario, ed applicarlo ai bisogni pratici. Sarà sempre una stravaganza il volere far uso dello spirito della legge naturale là dove il suo spirito si nasconde; e sempre si nasconde, quando nel trattare le cose non si osservi la generazione logica suddetta.

Venendo ora al proposito dei diversi rapporti pubblici sopra distinti, dico che i risultati i quali possono riguardarli (cioè i diritti, i doveri e le leggi che spettano a questo tal ordine di rapporti) debbono essere dedotti ed espressi a tenore che le osservazioni, le quali si anderanno di mano in mano facendo nelle graduate prospettive su i mezzi di conservare e perfezionare le società, ne somministreranno l'occasione. Ciò fatto, tali risultati si potranno classificare e radunare a norma del titolo e dell'indole loro, cioè o giusta le cose o giusta le persone a cui variamente si riferiscono, o finalmente giusta la maniera medesima colla quale vi si riferiscono.

§ 30. *Dell'arte sociale sottomessa a principj certi.*

Premesso tutto questo, non sarà difficile il passare alle regole che formar debbono l'*arte sociale naturale* in qualunque aspetto e per qualsiasi ramo d'affari. Il miglior codice di ragione si trova, per dir così, già preparato nella teoria; le *regole direttrici* risultano dalle competenti premesse, e nel luogo loro proprio. Il genio legislativo ha sotto lo sguardo tutto il modello della giustizia e dell'utilità comunizzato dall'oracolo imperioso della natura, e proclamato dall'evidenza della ragione. Ei vede come il bene e il giusto possano praticamente esistere; come i governi si debbano ordinare e succedere; come gli uomini si possano condurre e migliorare, senza tentare inutilmente, e con danno, d'infrangere la catena delle cose. Egli si rallegra di non aver più arbitri per avventurare con viste imperfette e storpiate il benessere e i diritti degli uomini. E se nei tempi andati si credeva lecito di proporre qualche provvidenza come utile o vantaggiosa, ora si vede in obbligo di comandarla come giusta e doverosa. Ecco gli effetti immediati che risultano dalla buona maniera di trattare il diritto pubblico.

§ 31. *Distanza fra il Diritto pubblico e la Legislazione.*

Avvi però ancora una grande distanza fra la Legislazione ed il Diritto pubblico. Questo somministra i materiali ed un modello; quella li pone in opera giusta il modello medesimo. Ma il porre in opera questi materiali esige una moltitudine di più speciali e subalterni mezzi non contemplati nel diritto pubblico, i quali formano la *perizia legislativa*, nutrice unica delle buone ed opportune leggi umane. In qualunque arte che cada anche sotto i sensi, comunque spiegata coi più minuti precetti, rimane sempre una certa distanza fra la pratica teoretica, e la pratica concreta ed effettiva. Nell'arte della pubblica felicità e giustizia tocca al legislatore il riempere questo intervallo con un altro ordine specialissimo e positivo di cose, le quali l'espositore del diritto pubblico non potrebbe mai additare

senza eccedere le competenze della scienza esposta anche nella maniera più estesa.

L'indole di questo scritto, e la natura dei dati di cui qui possiamo far uso, non mi permette che questi cenni generali. L'esposizione effettiva del piano mi darà campo di chiarire e specificare vie più questo soggetto.

ARTICOLO SESTO.

MOTIVI PEI QUALI SI È QUI RAGIONATO PIÙ DEL METODO, CHE DEL SOGGETTO DEL DIRITTO PUBBLICO.

Ciò basti su la *maniera* in generale di trattare la scienza del pubblico Diritto. Io non credo di essere censurato, se intorno a questo argomento mi sono trattenuto assai più che sull'accennare le *materie* che formano il soggetto della dottrina.

§ 52. *Primo motivo.*

Chiunque comprende che cosa importi un complesso di nozioni *direttrici*, scorge di leggieri ch'io mancherei al dovere dettatomi dalle competenze proprie di un prospetto ragionato di tali nozioni, se trascurassi di additare più specialmente il metodo il più acconcio, come cosa che è di spettanza speciale di simili prospetti. Loro ufficio si è di esporre i têmi delle ricerche, e come debbano essere ordinati, e il *perchè* debbano essere ordinati piuttosto d'una maniera che di un'altra: per lo contrario è dovere dello scrittore, che espone le dottrine, di *eseguire* l'opera a dirittura, e di far vedere col fatto il metodo che doveva essere osservato. Ciò posto, siccome le materie su le quali versar deve la dottrina dovranno essere svolte e dimostrate nell'eseguire il trattato progettato; così in un prospetto di nozioni direttrici basta annunziarne il têma, e l'ordine successivo. Per lo contrario siccome la maniera di trattarle dovrà essere eseguita senza dimostrare il *perchè* ciò si eseguisca in una guisa più che in un'altra; e siccome dalla buona o cattiva maniera dipende il buono o cattivo esito della scienza medesima, e il frutto che deve recare; così è indispensabile di dimostrare questo *perchè* nel piano ragionato delle *nozioni direttrici*, le quali senza ciò non sarebbero nè punto nè poco direttrici.

§ 53. *Secondo motivo.*

Nel caso presente si tratta d'una incombenza ancor più stringente. Dipende dalla esatta e bastantemente estesa trattazione di questa parte il compiere con buon successo il divisamento di sottomettere tutta la Politica ai principj rigorosi di Diritto. Per mezzo solo di lei si ordisce quell'indissolubile complesso di fatti primordiali atti a formare l'unione proposta. Essi pongono sott'occhio il fondo insieme unito e variato della natura, sul quale possono operare tutte quelle legislazioni, che si propongono di trattare la felicità pubblica non colle speculazioni incomplete, ma con quelle della convenienza pratica; di fare non gli uomini per i governi, ma bensì i governi per gli uomini.

§ 54. *Terzo motivo.*

È necessario finalmente rammentare, che tutte le scienze si dànno mano scambievolmente; e niuna forse ve n'ha, in cui maggiore debba sentirsene l'alleanza, quanto in quella del diritto e dell'utilità sociale. Tornerebbe quindi a massima imperfezione il trattare le cose in modo che non si scorgessero, almeno all'ingrosso, i confini delle provincie finitime; ed anzi, dicasi di più, la scienza mancando di questi nessi, e di questa coerenza di confini ad ogni intorno dello spazio suo, mancherebbe del suo vero potere dimostrativo. Dire, che le scienze si dànno mano scambievolmente, egli è dire lo stesso che tutte le *verità* sono scambievolmente *connesse*. Ma ciò significa, che molte traggono la loro forza da altre, e che finalmente il sistema intero riposa su certe basi primitive, cui non è possibile oltrapassare, e su le quali lo spirito si deve finalmente acquietare

Egli è dunque mestieri di estendere la trattazione in guisa che gli estremi, cui percorrete, vengano raccomandati ad altri estremi finitimi delle scienze a voi note. Conoscendone voi i rapporti di connessione, ed i confini che ne risultano, non vi rimane più dubbio su la solidità dei vincoli, che legano il corpo intero della scienza da voi trattata colle altre. Allora altro a voi non rimane, che percorrere il campo intero della scienza medesima; e la serie delle verità che scoprite, costituenti il sistema di quella tale scienza, va in ultimo a far parte col gran sistema universale dello scibile.

ARTICOLO SETTIMO.

DELLO STILE.

§ 55. *Oggetto di questo articolo.*

Nulla che appartenga a precetti comuni rettorici, risguardanti lo stile filosofico in generale, io dirò in questo articolo; ma solamente prenderò di mira una condizione di lui, la quale è rigorosamente logica, perchè contribuisce assaissimo a far conoscere esattamente la verità.

§ 56. *Ogni scienza, ed ogni parte della stessa può richiedere uno stile diverso.*

Come ogni scienza ha la sua logica particolare, determinata dalla natura delle verità di *fatto* o di *riflessione* che si ricercano; dall'indole dei materiali più o meno semplici, più o meno vicini alla storia, che s'impiegano; dalla situazione più o meno legata, più o meno subordinata alle altre scienze anteriori o concomitanti del soggetto che si tratta: così ogni scienza ha pure il suo *stile proprio*, che viene determinato dalla diversa maniera di vedere le cose che colle parole si vogliono manifestare.

Dicasi di più: In ogni parte di una stessa scienza può accadere, che sia talmente necessario di usare uno stile diverso da quello di cui si è fatto uso nelle altre parti, che volendo altrimenti adoperare, si violino le competenze logiche del discorso, e si producano errori e confusioni. Io non parlo della proprietà dei vocaboli, della aggiustatezza delle frasi, dell'ordine della sintassi, della distribuzione dei concetti, della deduzione de' ragionamenti; attesochè tutte queste condizioni debbonsi adempiere in ogni parte ed in ogni corpo delle scienze. Io parlo delle forme, delle tinte, e dell'aggrupparsi, dirò così, delle idee: le quali cose, poste anche tutte le annoverate condizioni, nelle diverse parti del medesimo trattato debbono talvolta fra di loro variare così, che l'aspetto più vistoso dello stile comparisca come lavoro di penne differenti. Io mi spiego.

§ 57. *Maniere più o meno astratte e compatte di stile, adattate alle diverse prospettive dello stesso soggetto.*

Sopra abbiamo veduto le diverse prospettive più o meno generali, colle quali debb'essere esposta la scienza dei fatti naturali ad uso del Diritto pubblico (§ 19 al 25). Ora mi si risponda: l'espressione esterna deve o no corrispondere al concetto attuale della mente? Se vi deve corrispondere, dunque lo stile dovrà da prima essere astratto, generale, compatto, rimoto dalla comune e più sensibile maniera di comprendere le cose; e per conseguenza dovrà a molti riuscire oscuro, difficile, straordinario, anche ad onta che le leggi tutte dell'arte dello scrivere sieno perfettamente osservate.

Comunque possa essere bene illuminata la faccia di un giardino, essa in una grande distanza sembrerà sempre confusa allo spettatore il meglio situato e il meglio istrutto da un compagno, già prima informato, che a lui le diverse parti ne addita. Appressatelo: ei vedrà più chiaro, vedrà senza difficoltà, o vedrà anche da sè stesso. Lo scrittore della scienza del Diritto pubblico è uno storico che a mano a mano rende conto di quello ch'egli vede, e di quello che veder debbono gli altri collocati con'egli a diverse distanze dal suo soggetto. Ei non può prescindere dal rimirare successivamente le cose giusta le distanze indicate, perchè i bisogni della mente umana e l'indole del suo soggetto a lui impongono tale dovere (§ 30 al 46).

Or mi dica: a cinquecento passi, per esempio, l'aspetto degli alberi diversi del giardino figurato può egli essere così chiaro come a cinquanta? E quello a cinquanta può esser egli così distinto e particolarizzato come quello veduto a cinque? Ora lo spettatore deve raccontar fedelmente quello che ei vede ad ogni distanza, e come il vegga. Egli importa che non accresca o diminuisca l'aspetto dell'impressione, perchè altrimenti smentirebbe le leggi dell'ottica, e da' suoi fatti si dedurrebbero erronee conseguenze.

E qui parlando dello stile, è chiaro che radunando le diverse descrizioni cui fa a varie distanze della medesima cosa, si troverà nella prima un prospetto generale e ristretto, in cui tutti gli alberi del giardino saranno, dirò così, affollati in grandi masse, senza che intervenga l'idea delle loro differenze e particolarità, talmentechè nella fantasia di chi ascolta non isveglierassi che una rapida, ristretta e generale immagine dell'aspetto del giardino. Quindi lo stile dovrà apparire compatto, confuso, e tratteggiato, dirò così, con semplici sfumature.

§. 58. *Necessità di adattare lo stile all'indole diversa delle prospettive.*

Se in questo punto di prospettiva il narratore volesse supplire con caratteri più chiari e visibili, propri d'un punto di vista più vicino, che cosa farebbe egli? Ei sostituirebbe i fenomeni visuali di un ordine a quelli di un altro; e i risultati ottici competenti al punto di vista più remoto verrebbero confusi con quelli che sono propri del più vicino. Quali sarebbero allora le conseguenze ottiche, e quali le regole che ne deriverebbero? Ciascheduno il vede, senza bisogno di accennarlo. Dunque la verità esige di stare rigorosamente entro i confini di ogni punto della prospettiva; di scrivere e di parlare giusta l'aspetto competente ad ogni punto di vista; e di far avvertire, ogni volta che si procede oltre, il passaggio che fassi, e il nuovo e più distinto aspetto che si affaccia alla mente.

Da ciò ne viene, che lo stile deve necessariamente cangiare dal canto delle forme, delle tinte e dell'aggruppamento delle idee, a proporzione che il trattato s'innoltra a più speciali considerazioni. Più chiaro, più vivo, più variato, più diradato diviene l'aspetto delle cose; e però lo stile, che lo manifesta, contrae tutte queste qualità in maniera, che più agevole e più soddisfacente ne riesce l'effetto. Da ciò ne viene altresì, che le ripetizioni non di *dettaglio*, ma di *soggetto*, sono inevitabili. Ma per non ripetere converrebbe vedere tutto distinto lo stato delle cose a primo colpo d'occhio, e però cangiare o la natura degli oggetti, o quella dell'uomo (§ 30 e 31).

Io potrei a rigor filosofico dimostrare la verità delle osservazioni, e la necessità dei precetti sovra allegati col mezzo di un esame analitico su l'origine, la natura, il valore e l'uso delle idee generali; ma simil lavoro mi divertirebbe soverchiamente dal mio assunto. Agl'intendenti basti il sin qui detto.

CAPO III.

DEL DIRITTO PUBBLICO, VOLGARMENTE DETTO POSITIVO.

§ 59. *Soggetto del Diritto pubblico positivo.*

Tutto il sin qui detto riguarda il solo *Diritto pubblico naturale*, studiato tanto in astratto, quanto in concreto; tanto nei suoi principj, quanto nelle sue applicazioni. Altri oggetti però sussidiarj ne compiscono lo studio. Tale è quello di quei fatti d'instituzione che furono chiamati col nome di *Diritto pubblico positivo*. Esso racchiude quegli stabilimenti politici, sieno interni, sieno esterni, i quali derivano dalla volontà degli uomini che reggono le civili società. Per tal motivo le costituzioni di fatto degli Stati, e le leggi emanate risguardanti l'amministrazione pubblica, furono denominate *Diritto pubblico positivo, o convenzionale*. Del pari le relazioni diplomatiche, commerciali, guerriere e pacifiche fra nazione e nazione, fondate sulle convenzioni, acquistarono il nome di *Diritto delle genti positivo, o convenzionale*.

§ 60. *Egli è propriamente parte della storia politica delle civili società.*

Se tali stabilimenti ed atti pubblici fossero stati e fossero sempre conformi all'ordine di ragione, ossia se altro non fossero che una genuina applicazione del *Diritto naturale pubblico* a' detti affari, in tal caso l'opera degli uomini altro non sarebbe che lo stesso *Diritto naturale pubblico* in quanto è sanzionato, o pattuito dall'umana volontà. Ma siccome il bene e il male, il giusto e l'ingiusto si trovano alla rinfusa mescolati nelle emanazioni della volontà degli uomini; così chiunque non ama di confondere il puro fatto col diritto, l'errore colla verità, la giustizia colla ingiuria, non onorerà mai la collezione di tali cose positive col nome di *Diritto*, ma le riguarderà solamente come parte della *storia positiva delle civili società*; tanto più che esse si cambiano a norma dei capricci degli uomini e delle vicende della fortuna.

§ 61. *Utilità che trar se ne potrebbe, quando si potesse compilarla a dovere.*

Non dovrebbe però essere senza utilità nella scienza del *Diritto pubblico di ragione* lo studio di questa parte positiva, quando si potesse compilarla a dovere. Anzi dagli esempi del bene e del male che s'incontrano, specialmente se vengano autenticati da una ripetuta esperienza, si traggono confermazioni speciali e positive dell'utilità annessa all'osservanza dei giusti dettami del *Diritto pubblico naturale*, e del nocumento derivante dalle violazioni di lui.

Ma per discevevare sicuramente il retto dal torto, per apprezzare ogni cosa giusta il suo valore, e cogliere i rapporti di derivazione e d'influenza, fa d'uopo che preceda l'esposizione del sistema di ragione pubblica naturale.

Al lume di tale sistema (quando la storia scritta offra il complesso di tutte le circostanze necessarie, ossia que' dati pei quali si possono veramente calcolare le cagioni e gli effetti dei fenomini politici), al lume solo, dissi, di tale sistema si può tentare un esame critico delle cagioni che influirono su la nascita, su l'ingrandimento, su la decadenza, su le vicende delle repubbliche e degli imperi: si possono eziandio bilanciare i vantaggi e gli svantaggi di tutti quegli Stati, i quali sebbene o per una disastrosa grandezza, o per un eroismo straordinario non levarono grido di celebrità negli annali del genere umano, tuttavia poterono godere di una più solida e tranquilla felicità, la quale se non ha il facile e spesso funesto merito d'essere ammirata, ha quello più utile di poter essere imitata.

§ 62. *Mancano i fondamenti congrui del Diritto pubblico positivo universale.*

Ma qual è quella storia, la quale tanto pei motivi di sua credibilità, quanto per la maniera della sua estensione, ci offra il complesso di quei dati che sono necessari all'esame di cui parliamo? Se si ponga attenzione alle *origini* degli Stati, altre sono assolutamente nascoste nelle tenebre di un'antichità oscurissima, di cui non esiste memoria alcuna; altre involte nel velo fantastico di favole foggiate a piacere d'una superstiziosa ignoranza, o d'un mal inteso orgoglio nazionale; altre finalmente sono incertissime pei dispareri di chi a noi ne tramandò la memoria.

Se parliamo dei *progressi*, altri ci vengono dipinti per un profilo imperfetto, e non mai soddisfacente ad una teoria sistematica e politica di fatti; altri vengono assolutamente soppressi, per non lasciarci vedere che una folla d'ingiurie recate al genere umano dall'ambizione e dalla ingordigia. Pochissimi tratti di tempo trovarono narratori degni di stima e di attenzione per la scienza della cosa pubblica.

§ 63. *A che riducasi il Diritto pubblico positivo.*

A qual cosa dunque siamo costretti a limitarci? All'esame di qualche particolare instituzione, di qualche legge, di qualche trattato, di qualche uso; ma a guisa di tanti staccati frammenti, dei quali non rilevando il nesso, non possiamo veramente apprezzare nè la vera derivazione, nè il vero valore, nè la piena reale influenza. È dunque necessario che supplisca una storia *razionale* tratta dalle leggi generali dell'uomo e della natura, non obbliando di porre in conto le diversità che influir debbono nei diversi punti del globo, e nei diversi periodi dell'incivilimento. Allora quei pochi fatti concludenti ed autentici, che a rari intervalli s'incontrano nella storia scritta, si legano alla storia *razionale*, per confermarne i grandi e più generali risultati. Nel rimanente poi il Pubblicista è costretto ad imitare il Giureconsulto, il quale fra due particolari litiganti esamina o un documento di contratto o di ultima volontà, che poi viene abolito. Se diffatti i rapporti positivi si creano e si distruggono a piacere dei contraenti, qual altro valore dar si può agli atti pubblici, che formano il corpo di quello che chiamasi *Diritto pubblico positivo*? Da ciò ne viene, che al variar de' tempi questa parte positiva deve variare, per tener conto solamente dell'ultimo e vigente sistema di cose stabilito, e nulla più.

§ 64. *Qual frutto si può trarre dallo studio della storia politica, e del Diritto pubblico positivo.*

Ma come si verifica poi che la storia politica sia maestra della vita civile? Non dobbiamo noi forse dire che con ciò si esprime piuttosto *quello* ch'esser dovrebbe, che quello ch'ella è di fatto? Non essendo ella però come esser dovrebbe, qual è il frutto che per la direzione degli Stati se ne può trarre? Io lascio di far caso del variar delle circostanze indotte dal tempo, che è un innovatore irresistibile. Il filosofo saprebbe trar profitto da tali variazioni, nell'atto che saprebbe condannare coloro i quali tentano ad ogni passo di fare assolute applicazioni, e vogliono trar prove illimitate dal passato al presente. Io parlo di quel frutto che risultar dovrebbe dalle competenze di *una* storia per il *Diritto pubblico*, risultante da basi di *fatto* soddisfacente.

Il frutto pratico e consentaneo all'imitazione, che trarre se ne può, oltre quello dell'erudizione in generale, è picciolo, e sempre accompagnato dal timore di errare nelle conseguenze pratiche dipendenti dalla teoria delle cagioni dei fatti positivi, e nella competente applicazione degli esempi, massime quando non si abbia altro appoggio che le analogie.

Invece sono d'avviso che certe grandi verità di *fatto*, risultanti da una somma di cagioni vistose, e che in vari tempi e luoghi diversi costantemente agiscono su grandi masse, si possono ricavare dallo studio ben fatto di questa parte della storia dell'uomo.

§ 65. *Indicazione di alcune grandi verità che trar si possono dallo studio della storia politica e del Diritto pubblico positivo.*

Tale sarebbe, per esempio, la legge dello squilibrio politico morale fra le nazioni, prodotto dai diversi gradi d'incivilimento e di potenza; ossia meglio della potenza derivata dallo incivilimento e dai progressi in generale della perfettibilità; e della tendenza all'equilibrio mercè l'azione soverchiante delle superiori nazioni. Tale eziandio la *bilancia* della felicità o infelicità, della bontà o malvagità di queste nazioni medesime, subordinata sempre alla legge composta dei bisogni e dell'inerzia, la quale, in forza di quel legame che unisce l'uomo al sistema dell'universo, predomina sempre il mondo morale, e produce gli effetti della più economica continuità, e quindi una data mi-

sura solamente di benessere dispensato sul genere umano. Tale ancora la legge di proporzione tra l'espansione dell' intemperanza morale, tanto fra chi governa ed ubbidisce, quanto fra i particolari medesimi relativamente alla maggiore o minore resistenza contrapposta o dai lumi o dall'energia dei soggetti sui quali si esercita. Tale finalmente la legge dell'armonia e convenienza fra quell'aurea mediocrità di fortuna, che prevenendo del pari i capricci dell'opulenza ed i vizî dell' indigenza, fomenta i semi ed avvalora l'esercizio delle virtù sociali, e la potenza, libertà e felicità degli Stati.

Queste ed altrettali grandi verità, di cui per altro ci verrà fatto in progresso di addurre esempî tratti dalla ragione, possono essere autenticate dalla storia scritta, e dal Diritto pubblico detto *positivo*, a vantaggio della scienza del giusto ed utile pubblico, che sola può e deve interessare le nazioni.

§ 66. *Storia delle cognizioni relative alla scienza del Diritto pubblico universale.*

Un ramo finalmente della storia delle cognizioni umane compie la erudizione propria della scienza del *Diritto pubblico*. Questa si è una storia critica dell'incominciamento e dei progressi noti delle cognizioni ed opinioni relative agli oggetti di naturale e pubblico Diritto.

TRATTATO I.

NOZIONI DIRETTRICI APPARTENENTI ALL'ORDINE MORALE, ED A' SUOI EFFETTI SOPRA LA LIBERTA'.

PARTE PRIMA

NOZIONI DIRETTRICI SULL'ORDINE MORALE.

CAPO I.

ELEMENTI UNIVERSALI.

§ 67. *Soggetto delle disposizioni di tutte le leggi.*

L'attività umana, ossia la facoltà *esecutrice* delle volizioni umane (detta da alcuni *Libertà*) è il soggetto, sul quale propriamente e direttamente cadono tutte le disposizioni della scienza di Diritto e delle leggi, le quali propongonsi in generale di dirigere gli atti umani d'una certa maniera piuttosto che di un'altra.

§ 68. *Fine prossimo.*

Questa maniera viene determinata dall'effetto, a cui debbono tendere le azioni morali degli uomini. Questa maniera così determinata non può realmente consistere che in una certa serie di atti, piuttosto che in un'altra, dell'essere misto umano. Quindi l'effettuarla costituisce il fine prossimo delle disposizioni della scienza del *Diritto astratto.*

§ 69. *Effetto finale che il Diritto si propone di produrre.*

Questo effetto, in quanto può essere scoperto dai lumi della region naturale, consiste generalmente nella più felice *conservazione*, e nel più rapido e completo *perfezionamento* del genere umano, da ottenersi simultaneamente mercè le azioni libere degli uomini.

Questo effetto medesimo si può verificare tanto in quel periodo di tirocinio, che subir debbono le società nel lungo giro dei secoli prima di giugnere col corso degli estremi a togliere quel contrasto che nasce fra la condotta pratica e le leggi di ragione, quanto in quell'epoca in cui saranno giunte o almeno si saranno al maggior segno possibile a questo punto approssimate, per dirigere le generazioni rinascenti, e mantenerle nello stato voluto dall'ordine morale: nel primo caso per avvicinarvi più che sia possibile le nazioni, nel secondo per conservarle in quello.

È legge di fatto della natura, che il buon sistema pratico della *conservazione* è necessario ad affettuare quello della *perfezione*; ma è legge parimente di *fatto*, che quello della *perfezione* dal canto suo riagisce su quello della *conservazione* tanto coll'insegnare, quanto col somministrare i mezzi del miglior essere umano. Per questa ragione ho detto che la più felice *conservazione*, ed il più rapido e completo *perfezionamento* da ottenersi simultaneamente, formano lo scopo ultimo della scienza del *Diritto universale.*

§ 70. *Perchè non sia stata posta l'idea della* felicità *come scopo proprio del Diritto.*

Molti filosofi moderni hanno detto, che la *felicità umana* costituisce il fine dell'ordine morale di natura, e perciò anche lo scopo delle scienze tutte di Diritto. Io non nego questo principio; ma dico, che enunciato così in astratto, ei non mi pare nè abbastanza teoretico per determinare il carattere proprio delle scienze di Diritto, nè abbastanza urgente per indicarne i solidi fondamenti.

Egli non è abbastanza teoretico; perchè è ben vero che la felicità o il benessere è il fine a cui tendono in fatto le azioni umane, e però la felicità può essere posta come scopo ultimo e generale della scienza dei diritti, dei doveri e dell'arte sociale. Ma è vero del pari, che la di lei indeterminata ed astrattissima considerazione non può veramente costituire gli attributi caratteristici di veruna scienza in particolare. Il benessere è il centro di tendenza tanto degli uomini, quanto dei bruti. L'utilità o fisica o morale è il fine che si ha in mira in qualunque scienza ed arte, anche diversa da quella del Diritto; ma ognuna tenta di produrlo mercè un determinato *sistema* di mezzi. Questo determinato *sistema* è quello che costituisce il *carattere* di ogni scienza ed arte. Egli poi viene determinato dalla natura degli oggetti che contempla, degli stromenti che impiega, e dell'effetto prossimo che ha di mira di produrre. È dunque necessario di esprimere queste cose per esprimere l'oggetto caratteristico della scienza di Diritto. Ecco il perchè io preferisco dire che lo scopo proprio della scienza di Diritto è quello di produrre col mezzo delle azioni libere degli uomini, e specialmente delle società civili, la più felice *conservazione* unita al più rapido e completo *perfezionamento*, piuttosto che la *felicità* astratta.

Ho detto in secondo luogo, che col proporre la *felicità umana* in una maniera così vaga come fine dell'ordine morale di natura, si adduce un principio, il quale quantunque verissimo, tuttavia non è per il suo aspetto abbastanza *urgente*, onde in-

gerire una invincibile persuasione sui fondamenti di Diritto. A chiunque propone un sistema incominciando da questa idea, è forza prima definire una quistione; ed è: — Se di fatto nell'ordine della natura sieno state disposte le cose al maggiore benessere umano. — Dove sono i dati per una decisione irrefragabile?

Dall'altra parte poi, con qualunque supposizione, non si potrà mai negare che la felicità, quando esiste, non sia e non debba essere uno *stato reale* dell'essere misto senziente; ma nello stesso tempo convien concedere ch'egli sarà sempre un *effetto* dei rapporti delle cose, dai quali l'uomo non si può sottrarre per fabbricarsi un mondo diverso, o darsi una costituzione a suo capriccio. Questo effetto adunque convien trovarlo nel *sistema* reale ed esistente dell'universo, e nell'*azione* complessa delle cagioni, sia naturali, sia artificiali, operanti sull'essere umano.

Or bene: per ottenere col mezzo delle di lui azioni libere questo stato ed effetto, non si può prescindere dalla costituzione attuale dell'uomo, e dalle leggi imperiose che in fatto costituiscono la natura di lui, e sono sorgenti del bene o del male. Allora in vece di un desiderio abbiamo un soggetto effettivo, che c'indica quale sia la felicità che può essere conseguita dal genere umano, e come e dove e fino a qual segno si possa ottenerla. Allora non è più l'uomo che fa voti; ma è bensì lo stato reale dell'universo, che illumina, comanda ed esclude ogni incertezza ed ogni arbitrio.

È dunque sempre indispensabile d'interrogare la natura per quali mezzi generali abbia indeclinabilmente voluto, e voglia in effetto, che si ottenga questo benessere bramato. Conosciuti quali sieno, conviene indagarne le esigenze ed i rapporti concreti e reali, perchè la natura esistente non è composta che di esseri individuali e di rapporti particolari.

Ecco dunque, che ponendo anche per iscopo della scienza la felicità astratta, lo spirito umano è costretto ad esaminare lo stato reale proprio dell'uomo, e le leggi indeclinabili ch'egli è costretto di seguire nel grande ordine di *fatto* dell'universo. S'egli trova quali sono i titoli massimi ed universali di queste leggi di *fatto;* s'egli scopre che soddisfacciano, o esprimano tutto il complesso dei rapporti, e quindi delle leggi speciali necessarie alla felicità ottenibile mercè le azioni libere; ei deve farne scopo delle proprie ricerche, ed occuparsi nell'esporre la *teoria attiva*, e finalmente trascegliere quelle che sono necessarie ed efficaci a produrla in tutta la sua estensione. Ma, tutto esaminato, trovasi che la più felice conservazione, accoppiata al simultaneo più rapido e completo perfezionamento dell'uman genere, esprime questi titoli generali di mezzi di benessere, e quindi lo scopo a cui tender debbono le azioni libere degli uomini, sieno singolari, sieno operanti in comunanza sociale. Dunque con maggior precisione logica ed aspetto persuasivo propor si deve tale conservazione e perfezionamento come scopo della scienza di Diritto.

§ 71. *Che cosa abbraccia l'idea di conservazione.*

Sotto il nome di *conservazione* si abbraccia pur anche la riproduzione della specie umana. La *conservazione*, presa nel senso più generale, è la legge universale degli esseri particolarmente senzienti, dimostrata da un fatto primitivo d'esperienza, e dalla coesistenza e successione continua delle cose dell'universo. In questo rapporto l'uomo è accomunato con tutti gli esseri specialmente senzienti.

§ 72. *Fondamenti del perfezionamento.*

Il perfezionarsi poi è tutto proprio di lui, in forza delle facoltà di essere ragionevole attribuitegli dalla natura. Il complesso di queste facoltà, l'attitudine che ne risulta ad ottenere l'esercizio dei suoi poteri e a migliorare la sua sorte, chiamasi *perfettibilità;* oggetto di un'assoluta e decisiva importanza nella scienza dei diritti e dei doveri, e in quella della politica degli Stati.

§ 73. *Nozioni sulla perfettibilità.*

La *perfettibilità*, di cui parlo qui, non è un ente morale ed astratto, ma bensì una vera potenza della natura umana. Essa, com'io la intendo, consiste nelle facoltà medesime dell'uomo, in quanto possono essere e sono rivolte ad acquistare nuove cognizioni, nuovi mezzi d'incivilimento e di virtù, nuove maniere di benessere; e prima di tutto nel preparare le proprie forze, sia fisiche, sia morali, e gli stromenti acconci a far tutto questo. La capacità di adempiere tutte queste funzioni io la chiamo *perfettibilità*; ed in tanto merita un tal nome, in quanto per suo mezzo si accresce la sfera estrinseca delle facoltà umane e l'impero dell'uomo sulla natura, e in quanto altresì l'uomo si conforma al modello dell'ordine morale di natura, cioè della perfezione o del benessere umano.

§ 74. *La perfettibilità non si deve confondere colla ragionevolezza in genere.*

Sebbene la potenza ad adempiere tutte queste cose risulti non tanto dalla organizzazione di lui, quanto anche dalle relazioni di *fatto* che l'uomo ha con tutti gli esseri esterni; non di meno per una specie di *rappresentazione* dicesi che la *perfettibilità* risiede nella sua *ragionevolezza*, ed anzi confondesi colla *intelligenza* medesima. Quando ciò sia vero, dovrebbesi non pertanto esprimere, che la *perfettibilità* non è la *ragionevolezza* presa in senso generico, ma bensì una *maniera* di essere o di agire di lei, in quanto cioè è rivolta con nuove, variate e progressive maniere a produrre la perfezione ed il maggior benessere del genere umano.

§ 75. *Esistenza e necessità del perfezionamento del genere umano.*

Quantunque la legge del *perfezionamento* eseguita dalla natura non si presenti in un modo così palese ai sensi come quella della *conservazione*, tuttavolta non è meno energica ed evidente di questa, sebbene non si sviluppi da per tutto colla medesima estensione ed attività. Se ciò non fosse, tutto il genere umano o sarebbe ancora errante nei boschi a mangiar ghiande, oppure in ogni luogo avrebbe a un dipresso i medesimi usi, le medesime produzioni artificiali, le medesime arti, e non avrebbe mai oltrepassato un determinato segno; e il tempo non sarebbe il grande ed irresistibile novatore, come lo definì Bacone di Verulamio. Ma in questo appunto l'uomo è superiore ai bruti, i quali possono servire di termine a formare un paralello filosofico.

La necessità poi di perfezionarsi non solamente per giungere a quel grado di benessere che la na-

tura concesse all'uomo nell'ordinare il sistema dell'universo, ma eziandio per proteggere e difendere i primi e più essenziali rapporti di giustizia e di diritto, è uno di quei fatti evidenti che la ragione e la storia di tutti i popoli concorrono a dimostrare.

§ 76. *Ricerca sui progressi indefiniti della perfettibilità.*

L'unica questione che interessar può la scienza del benessere, in quanto viene prodotto dalle azioni libere degli uomini, si è: se la umana perfettibilità sia indefinita, o, a dir meglio, se i progressi di lei sieno indefiniti. Questo non è il luogo proprio a discutere una simile questione: ciò è riservato alla teoria filosofica delle leggi di questi progressi. Ivi separando la *perfettibilità* in se medesima dal *soggetto* estrinseco sul quale si esercita, ottenere si possono i dati per la decisione generale. Ivi pure, entrando nell'analisi delle diverse cagioni che possono influire sui progressi delle varie specie di *perfettibilità*, cioè sulla intellettuale, morale, politica, si potranno addurre le nozioni direttrici per rispondere anche partitamente sugli oggetti contenuti nella ricerca.

§ 77. *Principio motore per produrre l'effetto di tutte le leggi.*

È impossibile da un essere senziente qualunque, e molto più dall'uomo, di ottenere un atto spontaneo, se non si move il principio suo interno di azione, ossia la volontà di lui. Movere la volontà non si può, se non colle due impressioni del piacere e del dolore sull'anima umana. Senza di questa mozione tutto sarebbe o quiete assoluta, o violenza fisica, come negli esseri inanimati. Nella scienza dunque del *Diritto universale* l'umana volontà è la molla ossia il principio energico che si contempla, e cui le leggi si propongono di eccitare e spingere giusta la direzione atta ad ottenere il fine proposto, cioè la più felice conservazione ed il più rapido e completo perfezionamento del genere umano.

Questa volontà umana, in quanto si contempla in generale operante giusta la gran legge di seguire e ricercar sempre il piacere, di fuggire e allontanar sempre il dolore, appellasi *amor proprio, o detto felicità*. L'azione di questa volontà, e i diversi effetti che produce, sono subordinati ad una catena di cagioni risultanti parte dall'ordine delle facoltà interne, e parte dai rapporti dell'essere misto umano colla natura universale.

§ 78. *Osservazioni.*

Prima di procedere oltre ripieghiamo l'attenzione sulle cose esposte in questo capo. Gli oggetti sono qui cotanto fra loro avviluppati ed in sì piccolo spazio rarchiusi: e dall'altra parte, per il progresso di tutto il lavoro, si grandemente importa di ravvisarne l'indole, l'armonia e il giuoco; che io non mi posso dispensare di trattenermi alquanto col mio lettore sulle cose esposte. Vi siete voi avveduto che abbiamo insieme adunati quei primari elementi, i quali costituiscono la formazione organica d'ogni possibile sistema di Diritto e di Morale? Ci siamo proposti di dirigere le azioni libere tanto degli uomini individui, quanto di quei corpi morali che appellansi *società*, ad un *fine* qualunque. Ecco l'impresa che tentiamo. Qualunque sia questo *fine*, egli è un *effetto* che si deve produrre.

Gli enti dai quali e coi quali noi vogliamo produrre quest'*effetto*, sono *uomini*; le cose che noi vogliamo impiegare e dirigere sono le loro azioni libere, ossia meglio è la loro *attività*, considerata come una *forza reale*: in breve, sono i poteri stessi attivi dell'essere umano. Questi costituiscono, dirò così, la materia fondamentale dell'*embrione* del sistema morale. La materia debb'essere agitata, simmetrizzata, e diretta nei rapporti del *fine* proposto.

Ma noi non vogliamo un effetto meccanico o violento; vogliamo un effetto libero, cioè un effetto conforme alla natura dell'essere umano. Voi sapete in generale che le azioni libere non si eseguiscono che col mezzo degl'impulsi della *volontà* dell'*essere misto*. Vedete dunque che nel vostro germe esiste una specie di elaterio fondamentale, la di cui forza intrinseca posta in movimento dovrà formare il principio attivo e vitale del sistema morale-politico che voi volete creare.

Ma per eccitare e dirigere la volontà, e quindi le azioni dell'uomo individuo, o di que' corpi morali che chiamansi *società*, si richieggono motivi, vale a dire l'impressione e la considerazione dei beni e dei mali. Qui voi vedete il *potere stimolante*, che deve dare impulso e direzione al principio energico del mondo morale da voi scoperto.

V'accorgete non pertanto che questo potere stimolante risiede in tutto quello che agisce e può agire sull'uomo; e però lo vedete sparso in tutto il complesso delle cose che lo circondano e lo colpiscono.

Che cosa può mancare ad un tessuto primordiale per essere disposto a produrre l'effetto inteso?

Tutto però qui si vede come in un germe disposto ad essere fecondato. Tutto però è ancora totalmente nascosto e confuso. Nell'atto che si comprendono le disposizioni originarie, non si scopre ancora niun determinato ordine di movimenti.

Di più ci accorgiamo che quello che vien detto di questo stato di cose è talmente generale, che si potrebbe sempre verificare, sia che l'uomo abbia l'attuale organizzazione, gli attuali bisogni, le attuali tendenze, ed abiti il globo terraqueo; sia che fosse altrimenti formato, ed abitasse un altro pianeta. Le sole qualità di *essere misto*, *senziente* e *libero*, sono le circostanze di *fatto* che si pongono a calcolo.

Siccome però niuna di queste qualità si potrebbe togliere all'uomo senza distruggere l'essenza di lui come uomo, così esse sono fondamenti immutabili e perpetui ad ogni sistema morale e politico.

Oltracciò, siccome sarebbe impossibile ottenere effetto alcuno morale senza il simultaneo concorso di tutte le enunciate circostanze; e dall'altra parte, verificandole, s'ottiene qualsiasi morale effetto: così in tutto il decorso della dottrina del Diritto sarà d'uopo ritenere fermamente che il loro aggregato, armonizzato nella descritta maniera, forma il tipo fondamentale che sta sotto al sistema perpetuo del mondo morale, in qualunque luogo si verifichi o verificar si possa un determinato ordine di azioni d'un essere senziente e libero.

Sino a qui gli oggetti si presentano con una generalità cotanto astratta, che abbraccia del pari l'esistente ed il possibile. Ma abbiamo fatto di più; e questo di più è un passo che abbiamo dato verso il particolare. Dopo di avere delineato il tipo organico morale il più universale, vi siamo ritornati sopra coll'attenzione. Ivi, prima di tutto, abbiamo

osservato che vi dev'essere un effetto finale. Ma a prima vista ci siamo avveduti che fra tutti gli elementi che compongono il disegno, quest'effetto era assolutamente indefinito; ed anzi, diriam meglio, altro non vi abbiamo veduto che il luogo cui egli deve occupare. Quindi lo abbiamo individuato. La più felice *conservazione*, accoppiata al più rapido e completo *perfezionamento*, ecco ciò che costituisce l'effetto finale delle azioni libere degli uomini e delle società.

Ma ogni volta che si specifica un fine non è più possibile che fra l'immensa varietà delle azioni libere la scelta di quelle che si debbono eccitare o rimuovere sia *arbitraria*. Lo specificare il fine della conservazione e perfezione porta essenzialmente la conseguenza, che si dovranno sempre scegliere quelle azioni libere che producono conservazione e perfezione, ed allontanare quelle che vi ostano. Da ciò l'orditura nostra primordiale acquista un aspetto più determinato, e tale appunto che riduce ai minimi termini possibili tutto lo spirito della scienza di cui offriamo le nozioni direttrici.

CAPO II.

DELL'ORDINE MORALE.

ARTICOLO PRIMO.

FONDAMENTI UNIVERSALI DELL'ORDINE MORALE TEORETICO.

§ 79. *Ricerca relativa.*

Dopo queste osservazioni veggiamo come si possa effettuare il sovra proposto intento, avuto riguardo all'indole ed unione armonica degli elementi ora contemplati. Cercare come si possa effettuare una cosa, egli è lo stesso che ricercare l'ordine col quale i mezzi debbono essere impiegati. La ricerca dunque riguarda l'*ordine morale* delle azioni libere umane, relativamente al fine della conservazione e perfezione di cui sopra si è fatto parola.

§ 80. *Necessità di dirigere le azioni umane in una determinata maniera, derivante dalla limitata potenza dell'uomo.*

Qualunque sia il fine che l'uomo si proponga di ottenere colle azioni libere, si verificherà sempre il fatto evidente e fondamentale, non essere in balìa dell'uomo lo scegliere a suo capriccio una strada piuttosto che un'altra, vale a dire il prescrivere agli atti suoi una certa direzione più che un'altra, quando voglia ottenere il fine divisato; ma consta che in ciò ei deve necessariamente dipendere dall'indole della sua costituzione, e dalle circostanze di *fatto*, nelle quali egli si trova collocato nel sistema dell'universo.

Questo fatto è tanto certo ed irrefragabile, quanto quello della nostra medesima esistenza. In questo fatto sta racchiuso tutto lo spirito e l'essenza, dirò così, dei rapporti di dovere, di obbligazione, di giustizia e di jus rigoroso, come si vedrà nella parte seguente. Questo fatto inoltre si deve necessariamente verificare in qualunque sistema esistente e possibile di cose, in cui un essere limitato, e che abbia un centro qualunque delle sue azioni, trovisi situato. Egli è eterno, universale, immutabile.

§ 81. *Conseguenza della necessità finale antescritta. Nozione dell'ordine teoretico morale universale.*

Ma se l'uomo, nell'operare con una mira finale, dipender deve dalle mentovate circostanze di *fatto*, egli è dunque evidente che il loro *complesso*, in quanto ha una tale relazione ed influenza sul conseguimento dello scopo delle azioni umane da indurre la *necessità* di agire e di volere piuttosto in una maniera che in un'altra per conseguire il fine inteso, costituirà l'*ordine morale teoretico universale.*

§ 82. *Che cosa significa l'attributo di teoretico.*

Dico *ordine teoretico*, cioè per sè stesso regolatore, indipendentemente dalla considerazione della capacità o volontà dell'uomo ad agire concordemente ad esso. Tal è il corso inevitabile delle cose, necessariamente derivante dai loro rapporti reali, che l'uomo, sappia o non sappia, voglia o non voglia, dovrà sempre secondarlo per ottenere il fine divisato. Una casa, dove si può sperare vitto e ricovero, trovasi al fine di una sola strada praticabile. Questa strada è fiancheggiata da una parte da un precipizio, e dall'altra da uno scoglio tagliato perpendicolarmente a guisa di muro. Sia che da un cieco o da un veggente, da un coraggioso o da un timido, da un uom fermo o da un vacillante si tenti quella via, sarà sempre vero essere necessario di non declinare nè a destra nè a sinistra, sotto pena di precipitare o di rompersi il capo, e di restar delusi dell'intento fissato di giungere alla casa posta al fine.

Tal è lo stato e tali sono i rapporti necessari delle cose. L'ordine del viaggio è determinato da tutto lo stato circostante del sito, indipendentemente dalla volontà di chiunque pensasse d'intraprenderlo. Ecco l'*ordine puramente teoretico il più universale*, cioè fatta astrazione dalla *natura particolare del fine.*

§ 83. *Corollari.*

Dalla sola ispezione del soggetto si rileva che l'*ordine teoretico* è un risultato necessario dei rapporti reali delle cose irreformabili dalla potenza umana. È dunque evidente:

§ 84. *Realtà e necessità indeclinabile dell'ordine.*

1° Che l'*ordine teoretico* è così reale ed ineluttabile, come è reale ed ineluttabile l'esistenza dell'uomo, la limitazione della potenza di lui, e la necessità di secondare la forza superiore della catena della natura per produrre in lei un effetto qualunque.

§ 85. *Distinzione delle leggi naturali dall'ordine naturale.*

2° Che l'*ordine teoretico* può meritare il nome di *legge naturale*, quantunque non ogni legge naturale, considerata in una maniera isolata, possa meritare il nome di *ordine*. Si rifletta a questa distinzione. Ogni legge naturale è per sè medesima un risultato necessario dei rapporti reali delle cose; ma non ogni risultato di tali rapporti può servire a produrre in comune con altri un determinato effetto finale. Ciò che costituisce il carattere proprio di un ordine attivo si è una disposizione e subordinazione sistematica di quelle leggi trascelte dalla massa delle altre, le quali cospirino a far nascere in comune un determinato effetto. Per questo motivo

rivestono un doppio carattere, cioè quello di *leggi naturali*, se si considerino particolarmente in sè medesime; e quello di *mezzi*, se si considerino come efficaci a produrre l'effetto finale di cui parliamo.

È ben vero che in ultima analisi l'effetto risultante è una *legge naturale;* ma è una legge derivata dall'azione composta ed armonica di molte altre leggi operanti in un senso unito. L'idea di *ordine* non può essere formata dall'idea di un solo oggetto; ma essenzialmente ne richiede molti disposti ed armonizzati ad un fine comune.

§ 86. *Definizioni. Leggi naturali di fatto. Leggi naturali di ordine. Ordine naturale.*

A fine dunque di evitare ogni confusione nel discorso io chiamerò *legge naturale di fatto* qualunque effetto risultante dai rapporti reali delle cose, senza unirvi l'idea estrinseca di un altro effetto finale e comune; *legge naturale di ordine* ogni risultato particolare dei rapporti reali delle cose, in quanto è mezzo a produrre un dato effetto finale; *ordine naturale* finalmente il complesso di queste leggi o mezzi, in quanto si verifica l'esistenza del completo loro numero, la loro subordinazione, e quelle azioni che sono capaci a produrre il pieno effetto finale.

§ 87. *Dell'ordine morale teoretico particolare all'uomo.*

Qualunque sia il fine che aver possono o debbono le azioni libere degli uomini, qualunque sia il sistema o la natura delle circostanze che li circondano ed agiscono su loro, si verificheranno sempre le osservazioni e distinzioni sovra esposte. Se egli è vero che anche gli altri pianeti diversi dal nostro hanno abitatori, anche in essi dovrà aver luogo la teoria astratta testè accennata. Ma noi ragionar dobbiamo del genere umano collocato sulla terra, e relativamente alla maniera con cui agir deve e può sulla terra. Anzi fu solo per lui che ci fu d'uopo raccomandare le nostre osservazioni a principî universali ed immutabili.

Fu detto che la considerazione speciale del fine rende anche speciale la natura e l'ordine dei mezzi (§ 78). Il fine che credemmo proprio della scienza dei Diritti è la più felice conservazione accoppiata alla più rapida e completa perfezione (§ 69 al 75). L'*ordine* adunque *di natura morale teoretico umano*, considerato nello stato reale delle cose, sarà il complesso di quelle circostanze naturali determinato dai rapporti reali delle cose, in quanto ha una tale relazione ed influenza sulla più felice conservazione e più rapida perfezione umana, da indurre la necessità di agire piuttosto in una maniera che in un'altra per conseguire la detta conservazione e perfezione (1).

§ 88. *Sistema dei diritti e dei doveri.*

Considerato poi quest'*ordine* dal canto dell'uomo, ossia considerando tutta la somma dei suoi effetti sulla libertà umana, egli sarà il complesso di tutte quelle azioni libere umane, le quali, in conseguenza dei rapporti reali dell'uomo colla natura delle cose, sono necessarie ed efficaci per ottenere la mentovata conservazione e perfezione; il che propriamente costituisce il *sistema dei diritti e dei doveri umani.*

§ 89. *L'ordine morale teoretico è fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico.*

Avanziamo ancora un passo. L'uomo è un *essere misto*, cioè un ente composto di una cert'anima e di un certo corpo. L'organizzazione di questo corpo è determinata d'una certa maniera, per cui l'uomo è capace di certe funzioni, e non di certe altre; sente certi bisogni, e non certi altri; può soddisfare a certi fini, e non a certi altri. Oltracciò l'uomo, visibilmente opera della natura, esiste, vive e movesi nel seno di lei; nè può sottrarsi dalle sue leggi necessarie di *fatto*. Tutto quello ch'egli è e che può fare, sono risultati generali e prove della sua fisica dipendenza dal concatenamento generale costituente il sistema dell'universo. Ma come *essere misto* non può avere rapporto attivo coll'universo se non per mezzo della sua parte fisica. Egli quindi non può ricevere e trasmettere azione se non col mezzo della propria macchina, e degli esseri che la movono e ch'essa move. Fisico è dunque il commercio che passa fra l'uomo e la natura, e fra uomo e uomo. Impossibile è un contatto o un commercio immediato fra le anime: la macchina vi sta frammezzo.

È dunque evidente che l'*ordine morale teoretico umano*, tanto pe' suoi materiali di rapporto, quanto pel suo esercizio, è interamente fondato sull'*ordine fisico*, ed atteggiato dall'*ordine fisico*. Dunque il *sistema dei diritti e dei doveri*, contemplato nella sua entità, sarà propriamente la *fisica* delle azioni libere degli uomini, delle società e delle genti, diretta alla più felice conservazione e simultanea perfezione del genere umano, ottenibili nell'ordine attuale dell'universo.

Quante conseguenze presenta questa osservazione! Ma qui non mi è lecito estendermi a produrle.

ARTICOLO SECONDO.

DELL' ORDINE MORALE PRATICO.

§ 90. *Suoi Fondamenti.*

L'impresa che colla scienza del *Diritto pubblico* si tenta di effettuare ella è di dirigere effettivamente le azioni libere delle società e delle genti insieme ad un fine proposto (§ 68). Per compiere questa impresa non basta l'esistenza dell'ordine necessario a seguirsi; ma, giusta la natura dell'*essere* senziente e libero, si richiede inoltre un eccitamento ed un'azione proporzionata ed armonica delle volontà umane (§ 77 e 78). In breve: è necessaria la cognizione dell'*ordine teoretico*; richieggonsi motivi analoghi ad adempierlo praticamente; ed è indispensabile che questi motivi operino efficacemente e concordemente alle direzioni dell'*ordine*.

Ma l'uomo nasce ignorante; nasce e vive soggetto a tutte le vicende dell'*ordine di fatto* dell'universo. La cognizione dello stato e dei rapporti delle cose è un effetto dipendente da una catena di moltiplici cagioni. I motivi stessi derivano da una variata moltitudine d'impressioni delle cose che af-

---

(1) *Il più luminoso risultato di quest'ordine egli è lo stato di* civile società, *diretto coi principî di una ben intesa eguaglianza alla detta conservazione e perfezione; attesochè ella è cosa impossibile di ottenere la conservazione felice e la perfezione umana senza di esso. Ma ciò non può essere dimostrato che dopo investigazioni più speciali.*

fettano l'uomo: e però la loro sorgente sta in seno al sistema dell'universo e delle società. La loro efficacia è in ragion composta delle azioni degli esseri stimolanti, e delle disposizioni permanenti o passaggiere dell'individuo umano. Ecco pertanto una moltitudine complessa di circostanze reali, ed indipendenti dal potere umano, necessarie ad eccitare e dirigere le azioni libere, facendo astrazione che siavi o no una regola estrinseca da osservare. In una parola, ecco un *ordine morale pratico di natura*, distinto dall'*ordine puramente teoretico* sovra definito, il quale ha i suoi reali, visibili e necessari fondamenti e rapporti nello stato attuale delle cose.

§ 91. *Definizione dell'ordine morale pratico di fatto in generale.*

Egli, contemplato nelle sue cagioni reali, ossia dal canto delle cose estrinseche indeclinabili dall'uomo, definir si potrebbe — il complesso delle circostanze dell'*ordine naturale di fatto*, in quanto è indispensabile ed efficace a produrre nell'interno dell'uomo una certa serie di cognizioni e di volizioni umane, ad effettuare le quali non solo si richieggono certi atti liberi, ma eziandio le preparazioni ed i mezzi valevoli a praticare questi atti medesimi. — Contemplato poi quest'*ordine* dal canto dell'uomo, egli sarà — il complesso delle disposizioni acconce e degl'impulsi efficaci a produrre una certa serie di azioni libere divisate. —

Sotto il nome di *disposizioni* io comprendo tutte quelle attitudini che risultano dal sistema organico dell'uomo, dall'economia naturale delle passioni, e finalmente dallo stato d'intelligenza, ossia della capacità a conoscere i rapporti utili e nocivi delle cose. Sotto il nome d'*impulsi* io comprendo la rappresentazione dei beni e dei mali, del piacere e del dolore, in quanto pongono in moto la *volontà*, e quindi la forza esecutrice delle volizioni.

§ 92. *Differenza reale fra l'ordine morale teoretico e l'orodine morale pratico.*

Benchè l'*ordine morale teoretico* (§ 82) venga proposto come norma della condotta umana, il che significa essere destinato a divenir *pratico*; tuttavia egli è distinto da questo, non per una mera anteriorità logica, o per un'astrazione intellettuale, ma bensì per una vera differenza di fondamenti *reali* che si assumono in considerazione. Ciò si vede dalle cose dette or ora. Aggiungiamo lume con un esempio. Sulla vetta di un monte sta un determinato oggetto, cui voi proponete di farmi acquistare. A me conviene dunque salire colà. Voi mi prescrivete un determinato cammino che vi conduce. Ecco l'*ordine morale teoretico*. Ma può essere ch'io non possa o ch'io non voglia intraprendere il determinato viaggio, o camminare per la via indicatami. Ora si tratta di farmi effettivamente salire; si tratta di farmi tenere la via prescritta. È dunque manifesto essere d'uopo di esaminare le mie forze, le mie disposizioni, e darmi motivi efficaci per far quello che voi volete. Non istà in vostra balìa creare in me quelle forze e quelle disposizioni che non ho; e per rapporto ai motivi, se non ne esistono veramente, voi non potete trarli dal nulla. È dunque necessario che studiate quale sia la mia struttura, quali sieno le mie forze, e quali quelle idee che mi possono movere all'impresa da voi divisata. Il complesso di queste circostanze, i risultati moventi che ne derivano, costituiscono un *ordine morale pratico* per l'azione che voi volete farmi eseguire.

Ora è ben evidente che questo complesso di cose è talmente distinto e diverso da quello che deriva dalla posizione fisica del luogo. È vero che questa posizione induce la necessità di fare certi atti nel percorrere la via additatami; il che appunto costituisce l'*ordine teoretico* del viaggio proposto: ma questa necessità è puramente ipotetica e finale, cioè non viene veramente ad aver luogo se non quando taluno voglia e possa far quella strada per giungere a quella meta. Ora il verificarsi questa *volontà* e *potenza* risulta da altre cagioni diverse, e distinte dalla situazione fisica della strada medesima.

L'*ordine pratico* è interamente subordinato al *teoretico*. Per ottenere il fine X sono necessari gli atti liberi A B C. Ma per far eseguire all'uomo gli atti A B C si ricercano in lui le disposizioni *a b c*, e gli stimoli 1 2 3. Dunque per ottenere il fine X sono necessarie queste disposizioni, e questi stimoli. Dunque avendo queste disposizioni, e ponendo in azione questi stimoli, si avrà il fine.

§ 93. *Spirito dello studio pratico del Diritto e dell'arte politica.*

Volendo adunque efficacemente procurare all'uomo ed insegnargli a procurarsi quel fine, oltre mostrare a lui le azioni libere A B C, è d'uopo indagare se esistono le disposizioni *a b c*, e gli stimoli 1 2 3. Verificato che le une e gli altri esistano veramente, è necessario di preparare quelle cose che possono mettere l'uomo in una disposizione prossima ad agire, e dare la spinta all'azione. Ecco lo spirito più astratto e generale delle ricerche della scienza e dell'arte di Diritto.

§ 94. *Parallello fra l'ordine teoretico e l'ordine pratico.*

Dalle cose dette sino a qui si rileva:

1° Che i materiali tanto dell'*ordine morale teoretico*, quanto dell'*ordine morale pratico di ragione*, formano parte di un solo sistema di cose, qual è lo *stato* e l'*ordine di fatto della natura*. Questo è il fondo comune da cui si ricavano e si simmetrizzano gli elementi che compongono amendue gli ordini *teoretico e pratico di ragione*.

2° Che la scienza dell'*ordine teoretico di ragione* è propriamente una scienza di *puro fatto*, è però una scienza di *mera osservazione*. Essa contempla i rapporti necessari di *fatto* delle azioni libere, diretto a produrre un fine qualunque.

3° Che la scienza pure dell'*ordine pratico di ragione*, il quale più precisamente si potrebbe appellare *teoretico-pratico*, è anch'essa una scienza di *puro fatto* e di *osservazione*, perchè considera i rapporti necessari delle leggi, delle cognizioni e delle volizioni, diretti a produrre certe azioni libere; o, a dir meglio, quelle stesse azioni libere che furono prescritte dall'*ordine teoretico di ragione*.

Coll'ajuto di queste due scienze di *fatto* si ricavano le regole o i precetti di diritto e di dovere, che formano il vero e proprio tenore della scienza ed arte sociale o pubblica o privata. Queste regole sono veramente risultati pratici, attivi ed efficaci ad effettuare l'intenzione della scienza medesima. Il complesso di queste regole forma il regime morale di ragione. Egli ha quindi due parti, l'una delle quali chiamar si potrebbe *regime teoretico*,

e l'altra *regime pratico*. Il *regime teoretico* ordina le azioni al fine; il *pratico* ordina le cognizioni ed i voleri alle azioni. Il primo agisce sulla natura per produrre l'effetto della conservazione e perfezione; il secondo agisce sull'uomo per produrre le cagioni e gl'impulsi ad agire sulla natura. Così tutto si fa colle forze dell'uomo e coll'opera dell'uomo. Dal trono dell'anima partono i voleri. Questi eccitano le azioni. Queste azioni muovono ed operano sull'universo, e vi creano le città, gl'imperi, e mutano la faccia della terra.

ARTICOLO TERZO.

DEL PERFETTO ORDINE MORALE DI NATURA.

§ 95. *Necessità della coincindenza dell'ordine teoretico e pratico.*

È dunque evidente che l'unione solidale di questi due ordini è cotanto necessaria, che tolto un di essi è impossibile di ottenere la direzione fissata delle azioni libere degli uomini e delle società. Datemi soltanto disposizioni ed un interesse: l'uomo non conseguirà il fine proposto, perchè non conosce la via cui deve percorrere. Datemi la cognizione sola degli atti necessarî ad ottenere questo fine: l'uomo non l'otterrà, per mancanza dei sussidî e dei motivi che possono agevolarne e renderne desiderabile il conseguimento.

§ 96. *Questa coincidenza è opera della natura.*

Ma il conseguimento di questa unione sta egli nell'uomo? Certa ed inflessibile è la catena dei rapporti fondamentali costituenti l'*ordine teoretico* (§ 80 all'84). Certa eziandio ed inflessibile è quella dei rapporti fondamentali dell'*ordine di fatto pratico* delle azioni libere umane (§ 90 e 91). A fine dunque di produrre un identico effetto è indispensabile che la natura medesima faccia concorrere i rapporti dell'uno e dell'altro così, che le medesime azioni libere vengano prescritte al fine, ed attivamente predisposte all'esecuziono. Senza questa coincidenza, e senza la certezza e la verità dell'esistenza di lei, ogni scienza ed ogni arte morale sarebbe illusoria ed assurda. Posto e verificato il concorso di questi due ordini, si può ottenere l'effetto divisato.

§ 97. *Nozione del perfetto ordine morale di ragione.*

Il *perfetto ordine morale di ragione* è dunque il risultato dell'unione dell'*ordine teoretico* coll'*ordine pratico di fatto della natura*. L'ordine dunque morale di ragione assoluto, contemplato come uno stato reale delle cose, sarà — il complesso di tutte le circostanze naturalmente richieste dall'indole dell'essere libero, e degli oggetti componenti la natura, coi quali egli è in commercio, per conseguire col mezzo delle azioni libere effettivamente e costantemente un dato fine.—

§ 98. *Necessità dello studio di ambe le parti dell'ordine alla perfezione della scienza.*

La scienza dunque è incompleta sino a che non congiunga la cognizione dei risultati relativi ad entrambe le materie dell'ordine. La scienza è refrattaria alla verità, ingiuriosa alla natura, e nociva all'uomo, fino a che non offra amendue le classi di precetti collo stesso carattere di obbligazione, di giustizia, di santità inviolabile. Quando ciò venga adempito, la Politica, considerata anche come *arte di esecuzione*, rimane totalmente sottomessa alle regole di diritto rigoroso. Ogni altr'arte, che si volesse chiamare col nome di *Politica* e di *Morale*, è superflua, anzi senza alcun frutto; od è nociva.

ARTICOLO QUARTO.

DEL POTERE DELLE LEGGI E DEI GOVERNI UMANI NEI LORO RAPPORTI ALL'ORDINE MORALE DI NATURA.

§ 99. *A che si riduca nell'uomo l'esecuzione dell'ordine.*

Chi comanda ed istruisce, non fa, ma prescrive, ed insegna e mostra i motivi a fare. L'azione adunque delle leggi e delle scienze cade direttamente ed unicamente sulla cognizione, e mediante la cognizione sulla volontà, e quindi sulla forza esecutrice degli uomini e delle società. Anche quando s'impiega la forza pubblica contro un individuo, o una parte di società o di una nazione straniera, si agisce con questo stesso magistero. Coloro che formano questa forza, che acconsentono di agire giusta il comando, per qual altro mezzo sono mossi dal loro Capo? Essi dunque, presi in massa, sono quelli che agiscono più liberamente degli altri. Ecco a che si riduce l'impero dell'uomo sopra i suoi simili. L'uomo tanto può quanto sa, disse Bacone. Diciam meglio: l'uomo non può se non sa, e non può propriamente tutto quello che le proprie forze sono valevoli ad effettuare; ma unicamente quello, cui egli vede e sente interesse di poter effettuare, ed a proporzione ch'egli scorge la maniera a lui confacente di poterlo eseguire. Ecco a che si riduce effettivamente l'esecuzione o l'ubbidienza dell'uomo in qualunque genere d'affari. Questa è una conseguenza notoria, anzi una legge indeclinabile di *fatto* della natura umana.

§ 100. *Condizioni risultanti per verificare cogli stabilimenti umani l'esecuzione del perfetto ordine morale.*

A fine dunque di verificare cogli stabilimenti umani la esecuzione del *perfetto ordine morale di ragione* in una maniera adattata alla natura dell'*essere senziente e libero*, oltre la possibilità fisica dell'uomo di eseguire una data azione, e l'efficacia intrinseca dell'azione medesima sulla produzione del fine, si ricerca il concorso simultaneo di due condizioni; cioè:

1° Una vera e completa cognizione non solamente della specie, del numero e del collegamento delle azioni che formano l'*ordine teoretico* per l'uomo (§ 82 all'87), ma eziandio la cognizione della specie, del numero, e della subordinazione di questi atti e maniere, che producono le opere dell'*ordine teoretico:* in una parola, si richiede la cognizione di quella catena di effetti e di rispettive cagioni che legano i moti dell'anima dell'*essere misto* e *libero* a quei fenomeni della natura che possono produrre la conservazione e la perfezione, o qual siasi altro effetto naturale recante il massimo benessere in natura.

2° È necessaria l'esistenza e il sentimento di un interesse analogo ed efficace, il quale si trovi con-

nesso e diffuso su questa catena di azioni dell'*essere misto* per eseguire le azioni medesime, e insieme ottenere l'effetto proposto. In una parola, si esige la cognizione del sistema dei diritti e dei doveri, ed un interesse vittorioso ad eseguire questo sistema.

Verificandosi la coesistenza di queste due condizioni, si verifica per ciò stesso la disposizione prossima al perfetto adempimento pratico dell'*ordine morale assoluto*. Anzi allora nasce necessariamente l'effetto finale inteso, perchè esistono ed operano tutti i rapporti reali ed attivi, valevoli a produrre il divisato effetto.

Tutti i principî e tutte le massime relative all'imputazione morale, tutte le viste che riguardano lo spirito della prudenza legislativa, si presentano in folla come appoggiate in comune su quello che si è detto in questo paragrafo. Ma al presente non ci è permesso occuparci di siffatti oggetti. Ad ogni punto di elevazione delle nostre contemplazioni conviene finire la carta di prospetto, senza entrare in più particolari illazioni proprie di una vista più vicina, e le quali racchiudendo notizie più speciali, esigerebbero una tela assai più estesa per essere tratteggiate.

ARTICOLO QUINTO.

RIFLESSIONI E RICERCHE DA INTRAPRENDERE.

§ 101. *Recensione delle osservazioni e del metodo delle cose dette in questo Capo.*

Quale fu la ricerca da noi proposta al principio di questo Capo? — Come si possa effettuare l'intento di dirigere le azioni libere degli uomini e delle società al conseguimento del fine segnato dalla natura al genere umano — (§ 79). Qual è la risposta risultante dalle cose dette in questo Capo? — Il proposto intento non si può ottenere che mediante l'osservanza dell'*ordine morale di ragione*. — D'onde abbiamo noi dedotta questa risposta? Noi l'abbiamo dedotta dalla natura e dalle qualità primitive, evidenti ed immutabili della natura umana, e dai rapporti attivi di lei collo stato reale di tutti gli esseri dell'universo. I fatti, ed i risultati di quei fatti di cui abbiamo usato, sono di una tale solidità, precisione ed evidenza, ch'è impossibile in alcun altro ramo dello scibile trovarne alcuno che li superi in queste qualità.

Quello che appellammo *ordine teoretico delle azioni umane*, considerato nella natura stessa delle cose, risulta dalla posizione di un fine, dalla necessità di subordinare i mezzi a lui, dalla limitata potenza dell'uomo legato e coesistente cogli esseri della natura; e quindi dalla necessità di ordinare i suoi atti giusta l'esigenza dei rapporti reali delle cose verso l'effetto stabilito.

Quello poi che denominammo *ordine pratico* risulta dalla necessità di far agire l'attività umana in modo da praticare le azioni indicate dall'*ordine teoretico*. E siccome l'ente, le di cui azioni debbonsi effettuare, è un essere senziente e libero, e si richieggono atti liberi; così dalle qualità di *fatto* naturali di un tal essere, e dalle leggi primitive ed irrefragabili di lui, furono tratti i fondamenti, la natura e le esigenze generali di un tal ordine.

Per ultimo è evidente che l'unione di questi due ordini non ne può formare che un solo ed individuo; e quest'ordine solo è quello che, posto in azione, fa di sua natura eseguire a dirittura l'intento proposto.

§ 102. *Qual supposto di* fatto *involga la posizione dell'ordine teoretico.*

Ma in tutta questa esposizione qual è propriamente l'idea fondamentale che predomina? La necessità di esercitare le azioni giusta l'esigenza della natura delle cose in mira ad un dato fine; la necessità di eseguire le volizioni giusta la natura delle azioni indicate. Ora riducendo le cose a fatto pratico, quanti supposti di *fatto*, o almeno quante ricerche rimangono ancora ad esaurirsi?

Primieramente, parlando dell'*ordine teoretico*, e ritenendo la considerazione della limitazione e dipendenza dell'uomo dallo stato di *fatto* del sistema della natura, è cosa evidente che se si proponesse un fine, al conseguimento del quale resistesse l'andamento degli esseri o assolutamente o relativamente agli sforzi che far potesse l'uomo, in tal caso mancherebbe ogni principio e materia da fondare qualunque ordine delle azioni libere umane. Dunque la posizione dell'ordine involge il supposto di *fatto*, che in natura esista una combinazione e andamento tale di cose, che l'efficacia di certe azioni libere umane sia valevole a produrre per se stessa l'effetto voluto, o almeno che l'eseguire tali azioni, in un col sistema di *fatto* della natura, possa giovare ad effettuarlo.

§ 103. *Ricerca sulla verità del supposto di* fatto *dell'ordine teoretico.*

Ora questo fatto si verifica egli? Ecco la prima ricerca, alla quale convien soddisfare con osservazioni di esperienza e di ragione. Egli è ben vero che, avendo noi proposto come fine delle azioni libere la conservazione e perfezione, abbiamo una presunzione favorevole a conchiudere per l'affermativa (§ 69 e 70). Questo è diffatti un effetto di tutti i momenti, a produrre il quale concorre visibilmente la natura e l'opera dell'uomo, ma quest'effetto ha una certa estensione; e dall'altra parte noi non abbiamo posto per iscopo una conservazione e perfezione qualunque, ma bensì la più felice conservazione, e la più rapida e completa perfezione possibile, cioè avuto riflesso a quanto richieggono i bisogni reali dell'uomo. Ora i dati sovra esposti sono troppo incompleti e vaghi per somministrare una soluzione adeguata e costante, quale viene ricercata dall'indole del nostro soggetto.

§ 104. *Quando e come convenga soddisfare all'antecedente ricerca.*

Questo non è il luogo proprio per tentare la detta soluzione, attesochè per ora non dobbiamo far altro che esibire quelle nozioni direttrici di ragione, le quali servono d'introduzione, cioè a preparare le ricerche e la maniera di osservare nella scienza del *Diritto naturale pubblico*. All'opposto per soddisfare convenientemente all'indagine proposta è d'uopo ottenere una conclusione di *fatto* ben avverata, e però dedotta dalla cognizione adeguata dei fatti particolari, nei quali si abbia realmente osservato che le azioni libere, richieste per effettuare il fine stabilito, si trovano in atto pratico non solamente eseguibili, ma efficaci eziandio, ed anche giovate dal sistema di *fatto* della natura. Ora l'esame di tutti questi fatti è essenzialmente simultaneo allo studio speciale ed analitico di tutta la scienza. Basti dunque averne qui

accennata la ricerca, per rammentarci a suo tempo di non perderne di vista la soluzione.

§ 105. *Qual supposto di* fatto *involga la posizione dell'ordine pratico.*

Passiamo ora all'*ordine pratico*. Si è veduto che, posta anche l'efficacia delle tali e tali azioni libere a produrre, o a coadiuvare a produrre l'effetto finale stabilito dall'*ordine teoretico*, siamo ancora ben lontani dal vederlo realmente effettuato, se non vi concorra l'opera attuale dell'uomo (§ 90). Affinchè poi questo attuale concorso dell'opera umana si verifichi, si ricercano le disposizioni e i motivi già accennati (§ 91 e 92). Ma si è veduto del pari, che non istà in mano dell'uomo il creare e il raffazzonare a suo modo queste disposizioni e questi motivi (§ 94 e 95). È dunque evidente che ciò debb'essere fino ad un certo segno opera della natura e dell'ordine necessario di *fatto* degli esseri coesistenti nell'universo, operanti sull'uomo individuo e sulle società.

Dunque l'essenza dell'*ordine pratico*, come tale, riposa sul supposto di *fatto*, che l'indole e l'andamento del sistema necessario ed esistente della natura sia così armonizzato, che le disposizioni e i motivi confacenti all'esecuzione dell'*ordine teoretico* esistano ed agiscano sull'uomo, altro non rimanendo a lui che esercitare l'attenzione, per rilevare e sentir distintamente quello che far convenga, o per eseguire a dirittura la regola, o per preparare le cose ad eseguirla.

Dilucidiamo vieppiù i termini di questo supposto. Esso ci deve guidare a travedere e valutare le leggi del destino della natura sugli affari sì pubblici che privati degli uomini e delle società, e a determinare i limiti del potere umano nel formare il proprio bene, o malessere fisico-morale. Ella è cosa di fatto, che non tutte le azioni fisicamente possibili all'uomo sono praticamente ossia moralmente eseguibili. Per eseguire praticamente si ricerca che un'azione, d'altronde fisicamente possibile, venga in particolare determinata dalle disposizioni prossime, di cui sopra si è parlato (§ 91 e 100). Il supposto dunque si risolve a verificare che in forza dell'andamento naturale delle cose si possono, non per una mera possibilità fisica, ma per una vera possibilità morale, e in atto pratico, in qualche modo verificare le accennate disposizioni prossime.

Se per una mera ipotesi non si verificassero, che cosa ne risulterebbe? L'*ordine teoretico* rimarrebbe tuttavia lo stesso; ma i fenomeni morali contemplati in se medesimi, e che formar dovrebbero i materiali primitivi dell'*ordine pratico*, avrebbero bensì le loro leggi, e quindi esisterebbe un *ordine di fatto* delle azioni umane, in cui accadrebbe sempre che la forza esecutrice fosse subordinata ne' suoi atti alla volontà, e la volontà alla sensibilità, e questa all'azione degli oggetti esterni; ma tutto quest'*ordine di fatto* costituirebbe un sistema di cose isolato, il quale non avrebbe connessione coll'*ordine teoretico*: a somiglianza del sistema meccanico di un oriuolo, in cui il segnar dell'indice è subordinato al movimento delle ruote, e questo all'azione espansiva della molla, senza che serva a produrre altro effetto meccanico nella natura.

Il supposto dunque di *fatto*, di cui si tratta qui, deve precipuamente inchiudere il concetto, che l'*ordine di fatto naturale* in generale produca un sistema di facoltà e di stimoli reali atti a guidare la volontà del genere umano a praticare le azioni determinate dall'*ordine teoretico*; il che si risolve a identificare l'interesse e le cognizioni umane colle regole dell'ordine medesimo. Riducendo adunque il supposto a' suoi termini conchiudenti, convien trovare nell'andamento di *fatto* delle cose le cagioni di questa unificazione.

§ 106. *Ricerca sulla verità del supposto di* fatto *dell'ordine pratico.*

Ora io chieggo: questo supposto è egli vero? come si può provarlo? Badiamo bene, che ora instituiamo un'indagine di *puro fatto*, la quale deve abbracciare tutte le parti dell'essere intelligente, ed essere analoga alla subordinazione delle facoltà di lui. Ond'ecco la ricerca in termini più precisi: — In forza del sistema attuale delle cose, quali disposizioni esistono nel genere umano, contemplato nelle circostanze di questo globo, conformi o contrarie alla esecuzione dell'*ordine teoretico morale di ragione?* —

§ 107. *Triplice oggetto dell'antecedente ricerca.*

Riportando questa ricerca all'economia delle facoltà naturali, ed alle circostanze estrinseche inevitabili del genere umano, questa domanda inchiude i seguenti principali oggetti di ricerca; cioè:

1° Quali disposizioni in generale, relativamente all'*ordine teoretico morale di ragione*, esister possano nell'uomo in forza della costituzione e delle leggi primitive dell'essere suo fisico-morale?

2° Come si possa sviluppare l'azione di queste disposizioni in conseguenza dell'andamento necessario del sistema naturale delle cose, comune a tutto il genere umano?

3° A quali varietà deve effettivamente andar soggetta l'azione della potenza morale delle nazioni in forza di speciali circostanze irreformabili dal potere umano?

Se facciamo attenzione ai fatti più ovvî ed universali della natura, noi troviamo ch'essa ha formato l'uomo in guisa da poter essere ragionevole, e però che può divenir capace di conformare le sue azioni ad una regola: diffatti, conoscendola, può dirigere quelle con antivedimento. Dalla mente poi passando al cuore, se noi non prendiamo in considerazione che l'indole generale del suo amor proprio, noi vi troviamo una tendenza immutabile ed universale al benessere (§ 77). Ma che cosa conchiude tutto questo? Null'altro, che la natura nel formar l'uomo non pose in lui una contrarietà di potenza reale a resistere alla esecuzione dell'*ordine teoretico;* e che anzi vi pose una potenza che può in astratto essere guidata all'esecuzione suddetta. Rimarrà sempre la ricerca: come questa potenza venga eccitata, diretta e preparata in guisa da esercitar praticamente l'ordine medesimo. Egli è vero che l'uomo, prima di conoscere il modo di reggersi da sè stesso, può non dirigere le sue azioni con regola; prima di sentire un interesse non può essere spinto ad un determinato oggetto. Dunque la prima educazione è quella della natura; dunque l'arte è figlia della natura; dunque tutto quello che precede le circostanze e le cognizioni che fanno poi nascere l'arte, debb'esser fatto dalla sola natura. Convien dunque provare l'esistenza, le cagioni e le leggi speciali di questa primitiva educazione naturale. E prima di tutto convien conoscere la misura e le leggi di quella ragionevolezza

indeterminata, di cui parliamo, per rilevare se sia tale e tanta da soddisfare all'esigenza dell'*ordine teorecico*. È dunque evidente che si ricerca una vista dettagliata dei due termini del paragone per giudicare solidalmente ed a norma della realtà delle cose. Di più: se nell'amor proprio, contemplato in astratto, non si vede che una tendenza indefinita al piacere, convien dunque ricercare nelle circostanze particolari di *fatto* le cause delle sue determinazioni particolari o buone o ree, o conformi o difformi all'*ordine teoretico*. Ma l'esame di queste circostanze, quali realmente esister possono nel sistema concreto del genere umano, porta necessariamente ad un'indagine di *fatto* specificata.

§ 108. *Quando e come convenga soddisfare alle proposte ricerche.*

È dunque evidente, che col sussidio delle viste puramente generali e confuse della natura dell'essere ragionevole non si può rispondere adeguatamente alle sovra proposte ricerche. Per le ragioni dunque addotte poco fa, allorquando parlammo dell'*ordine teoretico* (§ 104), è d'uopo rimettere l'investigazione delle cose relative ai fondamenti dell'*ordine pratico* a tempo opportuno, e precisamente là dove si tesse la storia razionale dello sviluppamento dell'umana perfettibilità ad uso delle scienze del Diritto e della Politica. Questa storia, come qui si vede, è resa necessaria fino dai primordi della scienza dell'ordine. Riteniamo adunque quello, che fu veramente dimostrato sino a questo luogo, come una semplice teoria della *necessità finale* applicata all'indole universale degli esseri e dell'uomo.

§ 109. *Qual valore attribuir si possa all'ordine morale di ragione, a confronto dell'ordine naturale di fatto.*

Da tutto quello che è stato discorso fino a qui lice travedere la forza ed il valore dell'*ordine morale di ragione*, cioè del complesso delle regole delle azioni libere umane, e dell'esecuzione di questo regole in confronto dell'*ordine naturale di fatto*. Noi possiamo congetturare essere l'*ordine di fatto* infinitamente più esteso nell'atto che è promotore e compagno dell'*ordine morale di ragione*. Noi possiamo inoltre in certa guisa l'*ordine morale di ragione* denominare *ordine morale di fatto ridotto a perfezione*, nella stessa maniera che la ragione istruita e diretta dal metodo si chiama *ragion naturale perfezionata*.

Questa perfezione per altro è anch'essa una delle possibili posizioni di *fatto* della natura delle cose; nè ci vien fatto di separarla che col mezzo di una nostra operazione mentale, per cui formandoci l'idea d'un corso di cose diverso, che chiamiamo *disordinato*, col confronto di quello che diciam ordinato, ne nasce quella specie di contrasto logico che passa tra il *fatto* ed il *diritto*. Questa perfezione poi la desumiamo dalla più stretta convenienza dei mezzi col fine a cui sono diretti, e dalla esclusione di quelle cose che, a senso nostro, sono contrarietà, o superfluità, o ritardi, ed altrettali accidenti, i quali disegniamo col nome di *vizi*, di *difetti*, di *disordini*. Qual è dunque, in confronto dell'*ordine morale di fatto di natura*, il valor vero dell'*ordine morale di ragione* colla maggior perfezione possibile ridotto a pratica dal genere umano? Egli è quello stesso che è proprio dell'arte in confronto della natura. Le connessioni sono quelle medesime che l'arte ha colla natura, cioè d'esserle figlia, e di reagire su quella per perfezionarla, giusta il nostro modo d'intendere. Fra alti monti evvi un lago che ingombra molto tratto di terra. Questo si scarica lentamente filtrando per uno scoglio, e per varî e tortuosi giri tramanda le sue acque al mare. La mano dell'uomo apre lo scoglio, scava un canale capace e retto, redime la terra dalle acque incombenti, e le volge in campi fruttiferi.

Fra que' milioni di ordigni che il grande ordine dell'universo impiega nel condurre le cose al fine massimo a noi occulto, esiste anche l'arte. Noi veggiamo tutto al più l'estensione di una sola ruota. Noi la crediamo concorde al tutto sulla fede dell'*unità* attiva di più esseri che consistono, agiscono e reagiscono, si conservano e riproducono.

PARTE SECONDA

DELL'ORDINE NE' SUOI RAPPORTI ALLA LIBERTA' UMANA.

CAPO I.

DEI CARATTERI DELLA LIBERTA'. SUOI RAPPORTI E SUE EFFEZIONI IN CONSEGUENZA DELL'AZIONE DELL'ORDINE MORALE.

§ 110. *Spirito delle ricerche della Parte antecedente.*

Se si ponga mente allo *spirito* delle ricerche sovra promosse, ed all'*indole* dei risultati che ne derivarono, si scopre che sono tutte operazioni le quali si tentano e si compiscono sull'*attività* dell'uomo, ossia sulle di lui facoltà attive sì interne che esterne; il che in ultima analisi va a limitare la naturale sua libertà, per parlare il comune linguaggio. Dico *per parlare il comune linguaggio*, perchè veramente l'idea di *libertà* è un'idea puramente *relativa*, e non quella di un reale soggetto: essa è suscettibile di tante spiegazioni, quanti sono i soggetti diversi sui quali si esercita l'attività umana, e quanti sono i diversi generi di ostacoli o di vincoli che si possono incontrare nell'esercizio di lei.

§ 111. *Necessità di conoscere l'essenza comune degli effetti dell'ordine sull'umana libertà.*

L'azione del sistema dell'universo sull'uomo, combinata colla tendenza generale di quest'attività verso il benessere, presenta una moltitudine di vincoli e d'ostacoli. Da ciò nasce l'ordine, e nascono gli effetti di lui sull'umana libertà.

È d'uopo adunque conoscere l'indole ed i rapporti perpetui e generali di questi *effetti*. La loro descrizione ed indicazione costituisce la lingua comune a tutte le scienze di Diritto. A prevenire gli errori è indispensabile che la lingua sia *esatta*, vale a dire che si conoscano distintamente le idee annesse ai vocaboli dei quali si fa uso.

Io esibisco in questo scritto un Prospetto ragionato di nozioni direttrici. È dunque evidente che egli deve rendere visibili i vincoli del sistema che io giudico il più vero e il meglio ordinato per le materie di pubblico Diritto. Ma come rendere visibile le sue parti, e i nessi delle medesime, senza una esatta cognizione delle forme proprie delle idee *radicali* che ad ogni passo s'incontrano? Ma queste idee radicali furono esse abbastanza definite? Il loro concetto è egli bastantemente noto, o concordemente riconosciuto, e le loro origini e i loro supposti abbastanza sviluppati? Io me ne appello alle Opere di *Diritto naturale e pubblico* che abbiamo. Come dunque posso io dispensarmi dall'esibir qui un succinto sistema di definizioni graduate, e di entrare in qualche analisi di alcune nozioni teoretiche della scienza di Diritto, delle quali si deve far uso in progresso? Entriamo in materia.

ARTICOLO PRIMO

NOZIONI TECNICHE SULLA LIBERTA'.

§ 112. *Su quali oggetti si considera la libertà.*

Che cosa è *libertà*? Volendo cominciare dal definire la cosa, io prescindo da quelle significazioni *improprie* della parola *libertà*, colle quali talvolta nel parlar comune si applica ad un oggetto, cui il nostro desiderio o la nostra imaginazione ci porta a figurare *sbrigato* da certe maniere di essere. Così, per esempio, diciamo *libera* un'area che veggiamo sgombra da ostacoli e vôta di oggetti. In vece mi restringo a contemplare la *libertà* nell'esercizio della forza degli esseri attivi.

§ 113. *Libertà metafisica.*

Limitata l'attenzione a questo genere di oggetti, s'incontra primieramente la più vasta significazione possibile propria della parola *libertà*. Essa importa *l'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza qualunque*. Considerandole quindi nel soggetto che chiamasi *libero*, ella sarà *la forza di un essere, in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli*.

Ma siccome in questo punto elevatissimo di prospettiva la mente abbraccia gli esseri tutti sì animati che inanimati (1), i quali esercitano senza ostacolo la loro forza; così alla nozione propria di questo modo di vedere le cose si deve assegnare il nome di *libertà metafisica*.

§ 114. *Libertà animale.*

Discendendo poscia a distinguere gli esseri misti animati dagl'inanimati, e trovando che il principio proprio e distintivo delle azioni di quelli da questi si è la *sensibilità* e la *volontà*, ragion vuole che nell'esprimere l'esercizio libero della loro attività usiamo di un connotato distintivo. Quindi chiamiamo *libertà animale* la *esenzione da ogni ostacolo delle volizioni degli atti esecutivi dell'essere senziente misto*. E però considerata come potenza di *fatto* nell'essere medesimo, sarà *la facoltà di fare ciò ch'egli vuole*.

§ 115. *Libertà razionale.*

Restringendo le nostre considerazioni all'uomo, e contemplandolo dotato di una intelligenza at-

(1) *Più libero che i venti in mare, disse Shakespeare.*

tuale, per cui si distingue dagli esseri non ragionevoli; e trovando dagli esami fatti, ch'egli, mercè l'intelligenza acquistata, può fino ad un certo segno emancipare il suo potere sentimentale dall'impero fortuito degli oggetti esterni, e dare alle sue idee, e quindi alla sua volontà, e per ultimo alla sua forza esecutrice determinazioni ben diverse e infinitamente più variate di quelle che derivano dallo stato puramente sensuale; e che inoltre può divenir capace di dirigersi con antivedimento, e contro le rappresentazioni puramente fortuite esterne: ne risulterà che la sua attività contrae veramente una maniera di agire diversa da quella dei puri animali non ragionevoli. Perlochè considerando l'esercizio di quest'attività così perfezionata, in quanto è sgombro da ostacoli, potrà meritare il nome di *libertà razionale.* Essa quindi, considerata nell'agente medesimo, sarà *l'attività dell'essere intelligente, in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli.*

ARTICOLO SECONDO

DELLA LIBERTA' IN GENERE NE' SUOI RAPPORTI COLL'ORDINE ASTRATTO.

§ 116. *Libertà metafisico-legale.*

Ritorniamo al punto di contemplazione universale. Arrestandoci sull'esercizio dell'attività di un agente qualunque, e non ponendo mente a veruna circostanza particolare, altro non si vede che una forza operante in una maniera qualunque. Ma passando a riflettere che non tutte le determinazioni metafisicamente possibili della sua attività si possono verificare in atto pratico in forza del sistema insormontabile delle leggi dell'universo, ma che egli è d'uopo dirigere l'esercizio de' suoi poteri piuttosto d'una maniera che d'un'altra (§ 80); ne sorge quindi l'idea di una potenza in certi casi impedita e in certi casi esente da ostacoli nell'esercizio de' suoi atti. Siccome però quello che rimane a lui di spedito è effetto delle leggi naturali delle cose che compongono l'universo, così nascerà l'idea di *libertà metafisico-legale*, la quale sarà *l'esercizio dell'attività di un essere qualunque, in quanto pel sistema delle leggi naturali di qualunque ordine si trova esente da ostacoli.*

Questa specie però di libertà non è intrinsecamente diversa da quelle che furono contemplate di sopra. Ogni effetto di natura non può veramente esistere che nello stato concreto e reale delle cose, in cui non è praticamente possibile tutto quello che lo è metafisicamente; ma soltanto quello che può risultare dai rapporti attuali degli esseri. Quindi ogni genere possibile di libertà di qualsiasi agente sarà *il risultato del sistema delle leggi di qualsiasi ordine.*

§ 117. *Dovere in generale di puro fatto.*

Nel distinguere la possibilità dalla impossibilità a produrre certi effetti, ovvero a riuscire in certi intenti, la mente trova che tanto l'una quan'o l'altra non sono sempre *assolute;* ma che hannovi certi casi, nei quali si può diffatti ottenere il fine divisato mediante certe combinazioni, od usando di certe e determinate maniere. Riflettendo pertanto simultaneamente all'impossibilità di ottenere altrimenti l'intento, nel mentre che questo si ottiene per mezzo di certi atti; ne viene per conseguenza, che questi atti contraggono la qualità di mezzi necessarî al conseguimento di un dato fine: e da ciò si suol dire: *debbe, è costretto, gli è d'uopo, è di mestieri;* tanto se parlasi dell'uomo, quand'anche non s'indichi un atto, cui per legge morale o per diritto non è obbligato di eseguire: quanto se si parla degli esseri o animati o inanimati, che si suppongono agire per qualche effetto.

Da ciò nasce il *dovere metafisico,* o *in genere,* il quale altro non è che un atto qualunque di un essere attivo, in quanto è necessario, o mezzo indispensabile ad ottenere un dato fine, o effetto qualunque.

Siccome però per una evidente correlazione certi altri atti ostano, e distruggono effettivamente la maniera di giungere ad un dato fine, e perciò rendesi necessaria la loro omissione; così ne risulterà la distinzione del *dovere metafisico di azione* dal *dovere metafisico di omissione.* E però esprimendo la cosa in una maniera universale, il *dovere in genere* si dirà *essere l'azione* o *l'omissione di un atto qualunque, in quanto è necessaria ad ottenere un qualunque fine od effetto.*

§ 118. *Obbligazione in genere.*

Lo spirito umano può concentrarsi sopra quel risultato di cose che rende impossibile il conseguimento di un dato fine senza l'esecuzione o l'omissione di certi atti in ogni ordine di cose; ed assegnando ad un simile risultato un nome, lo chiamerà *necessità finale.* Può, per la sua facoltà di separare, considerar questa necessità rapporto all'agente, il quale per ottenere l'intento è costretto a seguire la necessità finale suddetta; e quindi dandole un nome, la chiamerà *obbligazione in genere.* Laonde egli la definirà: *la necessità di fare o di omettere una cosa, di agire o di non agire d'una data maniera per ottenere un dato fine od effetto.*

§ 119. *Le obbligazioni e i doveri di qualunque sorta sono risultati generali dei rapporti reali delle cose.*

Ma salendo alle cagioni che producono tutte queste cose, il che si eseguisce facendo attenzione al *come* tutti questi effetti relativi sieno stati generati, lo spirito umano trova che in ultima analisi essi derivano dalla situazione in cui l'agente esercita la sua forza, che è appunto nel seno di una moltitudine d'esseri attivi e coesistenti, i quali agiscono reciprocamente gli uni sugli altri giusta la loro natura. Ei vede ch'essi sono disposti e determinati così, che in forza della loro natura e reciproca azione e reazione non danno nè possono dar campo ad altra maniera di operare.

Da questa evidente osservazione di *fatto* l'uomo è costretto ad affermare che tutti i doveri e tutte le obbligazioni naturali di qualsivoglia genere, ed in qualunque ordine di esseri, sono un risultato necessario dei rapporti reali ed attivi delle cose così disposte ed operanti; il che vuol dire, del sistema ed ordine reale ed indeclinabile della natura.

§ 120. *Ordine teoretico in generale. Norma delle azioni.*

Premessi tutti questi dati, lo spirito si solleva a contemplazioni più ampie. Proposto uno scopo od un effetto qualunque come centro di tendenza delle azioni di uno o più esseri, conosce eviden-

temente che dalla massa immensa delle azioni metafisicamente possibili deve necessariamente scartare, dirò così, una moltitudine di azioni, come contrarie o inutili a produrre il fine proposto, per non ritenere che quelle le quali risultano necessarie ed efficaci all'uopo. Di queste ne fa una scelta collezione; e trovando fra loro un collegamento ed una tendenza efficace a far nascere l'effetto divisato, le denomina *ordine delle azioni di un dato genere, sistema di leggi, ec.*

Rammentando poi che questi effetti e mezzi sono risultati necessarî dello stato reale degli esseri, chiama il loro complesso col nome di *ordine naturale e necessario delle leggi, di sistema delle azioni, ec.*

Ma dappoichè comprese che per ottenere un dato effetto finale non può un agente qualunque dispensarsi dal dirigere l'esercizio della sua attività a norma delle esigenze di quest'ordine, mentre che sarebbe pur metafisicamente possibile che operasse in maniera diversa, sebbene o invano, o contro il fine; perciò lo spirito umano non può a meno di riguardare quest'ordine come una specie di *esemplare* di *modello*, di *idea archetipa* di quello che in fatto è necessario praticare in ogni caso possibile, in cui ottener si voglia un fine qualunque. Allora l'idea o il piano di quest'ordine viene considerato come *norma, e regola necessaria ad agire.*

§ 121. *Giusto ed ingiusto, in senso universale.*

Allora nasce l'occasione di paragonare la pratica possibile dell'agente con questa norma; e da questo paragone risultano le idee relative di *conformità* o *difformità*, d'*identità* o *diversità* fra la norma e l'esecuzione, fra le azioni espresse nell'esemplare, e quelle che si figurano effettuate in pratica. Questa operazione puramente logica somministra la *loggia*, ossia l'idea astratta relativa, che nomasi *giustizia* quando sente la detta conformità o identità; *ingiustizia* quando sente la difformità o discordanza.

Giusta quindi od *ingiusta* chiama l'opera o semplice o complessa; *giusto* od *ingiusto* l'agente, a norma che vede verificata o la detta identità o la detta diversità.

Per un'associazione poi intima d'idee, e per un accorciato modo di dire, chiama col nome assoluto o sostantivo di *giusto* o di *giustizia* l'ordine medesimo, il quale viene considerato in una maniera relativa, cioè in quanto egli è norma o regola alle opere di un agente qualunque.

§ 122. *Necessità immutabile e reale del giusto e dell'ingiusto.*

E siccome vide che l'ordine predetto è un risultato necessario del sistema reale delle cose irreformabile ed insormontabile dall'essere finito (§ 84), così applica le stesse qualità alla giustizia. Così la rende di *posizione reale, necessaria, indeclinabile, immutabile*; sebbene, cangiando i rapporti reali ossia lo stato di *fatto* degli esseri, ne nascerebbe un altr'ordine normale, in cui per altro si verificherebbero queste stesse condizioni metafisiche (§ 101).

§ 123. *Che cosa esprimano veramente le antecedenti nozioni.*

E qui si accorge che, non individuando egli uno stato più che un'altro dell'ordine di coesistenza degli esseri attivi; il suo linguaggio ha un doppio significato, cagionato dalla sola astratta generalità con cui concepisce le cose. Il primo significato è quello che potrebbe avere parlando del sistema attuale ed effettivo dell'universo; e l'altro è quello che potrebbe ricevere prescindendo dal fatto speciale e concreto delle cose attuali, e parlando di un ordine possibile qualunque. Da ciò deduce, che con tutte queste generali teorie di *ordine* e di *giustizia* egli non effettua niente, non prescrive niente, non determina niente, non iscopre niente, che possa servire di regola direttiva negli affari della vita; ma solamente adduce osservazioni generali di *fatto*, le quali si dovranno sempre verificare in conseguenza di una sola e semplicissima circostanza di *fatto*. Questa osservazione esprime che l'uomo e qualsiasi altro ente finito non sono esseri onnipossenti, i quali possano cangiare a talento lo stato delle cose per far nascere certi effetti a loro modo; ma che sono finiti, servi delle cagioni prepotenti che agiscono e legano tutta la natura.

§ 124. *Conseguenze logiche derivanti dall'indole delle nozioni sopra addotte.*

La scienza dunque metafisica della forza e dei rapporti dell'ordine astratto sull'umana libertà non costituisce la *metafisica* della scienza propria dei diritti umani o della cosa pubblica (§ 10, 30, 31), ma altro non è che un *preparativo* per far sentire la necessità universale e perpetua di studiare le particolarità dello stato reale di *fatto* delle cose, i loro rapporti, le loro esigenze sul genere umano, attesa la dipendenza e i limiti astratti e generali della potenza dell'arte umana, la quale si dimostra in tutti i casi verificata in ogni tentativo che far possono gli uomini, le società e le genti per giungere ai diversi fini che si possono proporre. Da ciò ne viene l'irrefragabile conseguenza, che lungi che la considerazione dell'ordine astratto ci guidi a trattare la scienza del Diritto e delle leggi di qualunque sorta o con relazioni dedotte da fantasie platoniche, o con viste generali ed ordine sintetico, ci obbliga all'opposto a considerarla e a trattarla come tutte le altre scienze naturali, cioè col presidio delle osservazioni dello stato di *fatto* delle cose, in cui siccome nulla esiste di astratto e generale, ma tutto è concreto e particolare; così ogni regola sarà sempre imperfetta, se non sia che il risultato di queste viste generiche. Da questo la Politica tutta è spontaneamente e necessariamente sottomessa ai dettami di rigoroso Diritto. Ritorniamo in cammino.

§ 125. *Obbligazioni di giustizia, nel senso più universale.*

È logicamente impossibile che un'azione *difforme* da quella della norma sia a quella *conforme*. È dunque evidente che per agire conformemente alla regola è necessario di praticare certi atti e d'una certa maniera, e di ometterne certi altri. Ecco l'*obbligazione* ed il *dovere* finale di giustizia. Sino a che non s'aggiunga altro, questa propriamente non è che una obbligazione puramente logica, perchè non ha altro fine che la concordanza dell'azione colla regola. Questa si verifica in ogni cosa che appartenga ad *arte*, anche fuori delle cose di Morale e di Diritto, dove concorrono pur anche tutte le altre antecedenti condizioni derivanti dall'ordine astratto. Quanti sono i poteri che devono concorrere a produrre un atto, altrettanti sono i termini

di paragone fra le azioni possibili di questi poteri, e le norme da eseguire. Altrettante dunque sono le relazioni di *conformità* e di *difformità*, di *giustizia* e d'*ingiustizia;* altrettante dunque sono le specie d'*obbligazioni di giustizia.* Molte obbligazioni pertanto di questa natura possono concorrere in un atto identico, avuto solamente riguardo ai poteri dell'agente, sebbene tutte tendano ad un solo effetto. La mente, il cuore, la mano debbono essere d'accordo nell'uomo; il pendolo, la molla, le ruote debbono essere d'accordo in un oriuolo.

CAPO II.

DELLA LIBERTA' DELL'ESSERE SENZIENTE NE' SUOI RAPPORTI COLL'ORDINE.

§ 126. *Obbligazione e dovere di utilità.*

Che se poi, oltre la detta necessità di concordare le azioni proprie colla regola, si scopra che senza l'osservanza di tale regola non è possibile di conseguire il benessere, allora all'*obbligazione di giustizia* s'aggiunge anche quella *di utilità.*

In astratto però si può considerare separata; e questa separazione di puro concetto ne somministra la nozione propria dell'*obbligazione di utilità*, la quale sarà *la necessità di fare o di omettere certe cose, di essere o di non essere in una certa maniera, per esistere più felicemente o meno infelicemente che si può.* Il *dovere* poi *di utilità* sarà *un atto qualunque, in quanto è necessario a conseguire un bene o ad evitare un male, a provare un piacere o ad isfuggire un dolore.*

Qui cadono alcune osservazioni; e sono:

1° Che questa specie di obbligazione e di dovere non è comune ad ogni genere di esseri, ma è propria sola degli esseri senzienti, come i soli capaci di piacere e di dolore, d'amore e d'odio, di bene e di mal essere,

2° Che l'obbligazione d'utilità per l'indole sua logica non istà unita coll'obbligazione di giustizia, ma si può concepire disgiunta. Solamente se lo studio del sistema reale delle cose, da cui deriva ogni obbligazione e dovere, ci convince che effettivamente queste due specie di necessità vanno congiunte, può risultare una connessione di *fatto*, per cui verificata l'una si debba verificare anche l'altra. È però mestieri dedurre questa cognizione da dati di un altr'ordine d'idee.

§ 127. *Piena obbligazione per l'essere senziente.*

3° Viceversa si può almeno per ipotesi imaginare che l'obbligazione di giustizia e l'obbligazione di utilità cadano sullo stesso atto. Allora nasce la piena obbligazione dell'essere senziente.

§ 128. *Distinzione dell'obbligazione dell'essere senziente dall'obbligazione morale propriamente detta.*

Fino a tanto che questa è una necessità risultante dai rapporti reali delle cose, e non si sappia se l'essere senziente la conosca e possa conoscerla, o no, non diventa propriamente vera obbligazione morale. S'egli è vero che la moralità altro non è che la capacità dell'essere senziente e ragionevole di conformare con precognizione le sue azioni alla legge, il che in sostanza significa altro non esser ella che la stessa ragionevolezza, in quanto è rivolta a dirigere le azioni dell'essere intelligente in vista di un ordine; s'egli è pur vero che questa capacità non è sviluppata se non quando ci può eseguire a dirittura l'atto libero, il che importa che la mente sia fornita delle cognizioni e della vista dei motivi convenienti (§ 94 e 100): egli è dunque evidente, ad onta che lo stato delle cose, considerato in sè medesimo (cioè fatta astrazione dalla pratica dell'essere ragionevole), possa racchiudere i fondamenti uniti della obbligazione di giustizia e di quelle utilità; egli è, dissi, evidente che non potrà mai indurre una obbligazione veramente morale, perchè si frappone ancora un intervallo ed una serie di disposizioni prossime da realizzarsi, per applicare immediatamente l'obbligazione sull'atto divisato, e far agire la di lei forza sull'attività dell'uomo, le quali mancano ancora per produrre l'effetto morale. Per questa ragione si può imaginare che la piena obbligazione allora riesca puramente *teoretica.* Essa poi diviene *pratica* allorquando le prossime mentovate disposizioni sono state sviluppate e rese attive. Per evitare adunque ogni equivoco, allorchè parlerassi dell'uomo io chiamerò la prima col nome di *obbligazione morale teoretica*, e la seconda col nome di *obbligazione morale pratica.*

§ 129. *Definizione dell'obbligazione dell'essere senziente.*

Ma siccome per ora non abbiamo in vista che quei rapporti i quali riguardano l'essere senziente, così la piena obbligazione adattata alla natura di lui sarà *la necessità per l'essere senziente di eseguire o non eseguire un'azione o una serie di azioni qualunque per giungere, mediante gl'impulsi del piacere e del dolore, a verificare il fine o a produrre un dato effetto qualunque richiesto dall'ordine di fatto della natura.*

Si svolgano i termini di questa definizione, e si troverà che le leggi dell'*ordine teoretico*, determinate dalla convenienza dei mezzi col fine (giustizia universale), si trovano accoppiate con quelle proprie della natura dell'essere senziente, il quale tende per necessità a cercare il piacere ed a fuggire il dolore (utilità). Le prime inducono l'*obbligazione in genere*, la quale si estende a tutti gli esseri finiti, e diretti in un sistema attivo di mezzi ad un qualche fine. E siccome appunto con essi l'essere puramente senziente ha di comune la limitazione e la destinazione delle sue azioni; così era d'uopo che avesse pur di comune un genere di *obbligazione* fondato sopra tali qualità. Le seconde poi inducono l'*obbligazione di utilità*, che si estende a tutti gli esseri senzienti sì ragionevoli, che irragionevoli, i quali appunto hanno fra loro di comune la tendenza perpetua a cercare il piacere ed a fuggire il dolore; nel che si distinguono dagli esseri inanimati. Siccome le due qualità antescritte si verificano simultaneamente ed essenzialmente nello stesso essere senziente di qualsiasi specie, e riguardano tutte le facoltà costituenti la natura di lui; così l'*obbligazione* che ne risulta è *piena*, cioè interamente adattata alla natura dell'agente sensibile.

§ 130. *Indole di questa obbligazione. Ricerche da istituire, e modo da soddisfar loro in questo scritto.*

Qui però non abbiamo ancora sott'occhio la vera *obbligazione morale pratica* propriamente detta,

ma solo i suoi primi rudimenti. Prima perciò di addurne la nozione ci è mestieri prepararne gradatamente l'orditura distinta, incominciando dal semplice e procedendo al complesso. Analizzare quelle leggi naturali delle azioni dell'essere puramente senziente, le quali hanno una connessione diretta colla *obbligazione di fatto* a cui egli è soggetto giusta la sua natura, le quali operazioni si verificano pur anche nell'essere intelligente, che ha una volontà illuminata; aggiungere poi le osservazioni sulle leggi naturali proprie dell'essere intelligente, come il compimento del lavoro, per definire indi *l'obbligazione vera morale* : ecco quello che io intendo di esprimere dicendo che mi conviene incominciare dal semplice, e passare al complesso. Tutte le teorie risguardanti la bontà e la malvagità delle azioni morali, i difetti e le perfezioni, i vizi e le virtù; tutte quelle che risguardano l'imputazione, e quindi il dolo, la colpa, o il caso fortuito, la buona fede, la diligenza, ed altrettali cose che interessano il pubblico ed il privato diritto, la legislazione civile, criminale e politica; non possono venire esposte nè con ordine, nè con principi salutari e certi, se non precede una piena cognizione dell' indole e dei requisiti di *fatto* dell'azione vera morale, posta in paragone colle azioni fisiche e puramente senzienti, a fine di vederne l' indole genuina, e farne sentire con risalto i caratteri specifici e direttivi della filosofia legislatrice di qualunque ordine.

Eccoci quindi gettati nella scienza dei *fatti naturali*, e precisamente in quella parte che riguarda l' economia delle facoltà degli esseri animati, e specialmente dell'uomo, in quanto operano alcuna cosa che produce un effetto d'ordine o di disordine qualunque : in una parola, eccoci alla teoria storica delle leggi della libertà animale e razionale.

Io sono ben lontano in questo scritto dall'entrare in quelle minute investigazioni, le quali sono riservate alla psicologia zoologica, ossia alla scienza delle operazioni sentimentali e fisiche degli esseri senzienti. Bastar deve in un'Opera di Diritto deliberarne ed accennarne quegli aspetti e quei risultati che sono necessarì a far chiaramente rilevare la natura e le esigenze della *vera obbligazione morale*, e tutte le conseguenti nozioni fondamentali, ad uso delle leggi, dei diritti e dei doveri degli uomini e delle società. Qui poi non debbo dimenticare i confini e le competenze di un piano sistematico di nozioni direttrici, nel quale si debbono esibire i tèmi e l'ordine dei trattati da eseguirsi, e non formare per esteso il medesimo trattato.

CAPO III,

DELLA LIBERTÀ DELL'ESSERE RAGIONEVOLE NE' SUOI RAPPORTI COLL'ORDINE.

ARTICOLO PRIMO

VISTE ANALITICHE COMPARATIVE PER SERVIRE ALLA TEORIA DELLA LIBERTA' RAZIONALE UMANA NEI SUOI RAPPORTI COLL'ORDINE.

§ 131. *Doveri teoretici assoluti.*

Una colonna s'erge in mezzo ad una vasta pianura. Si tratta di abbatterla. Ecco l' effetto che debb' essere prodotto. Qualunque sia l' ente che deve produrlo, sarà sempre necessario che l' urto di lui sia tale da far sortire la perpendicolare del centro di gravità di questa colonna dalla sua base. Ma la colonna è di tanta massa, di tanto peso, di tanta rettitudine di gravitazione, e in una data maniera fiancheggiata dal suolo. La quantità quindi della forza rovesciante dev' essere assortita e proporzionale a tutti questi dati, deve agire in una tale direzione e con una tale energia. Ecco una serie di condizioni necessarie per ottenere l'effetto derivante unicamente dalla natura e dalle circostanze della colonna, fatta astrazione della specie del soggetto che deve agire per rovesciarla. Ma ecco nel tempo stesso i fondamenti di un *ordine meccanico speciale* per questo effetto. La sua realtà, immutabilità, necessità sono cose evidenti. Se voi volete produrre un altro effetto sulla colonna, gl'indicati rapporti diverranno forse o in tutto o in parte superflui; ma non perciò si cangia l'*ordine teoretico*, di cui parlo : se ne verifica bensì un altro tutto proprio dell'altro effetto che volete produrre. E questo stesso sarà necessario, immutabile, e fondato sui rapporti reali delle cose. Tanti *ordini* adunque di azioni vi saranno, quanti *effetti* finali voi volete produrre con molte *azioni* unite. L'unione di tutti questi *ordini*, per gli *effetti* che nascono e debbono nascere nel sistema esistente dell' universo, costituisce l' *ordine universale.*

Ritorno all' esempio. Ogni qual volta noi esprimiamo che la celerità debb' esser tanta, e che si deve agire in una data maniera e non in un'altra, perchè altrimenti sarebbe impossibile ottenere l'effetto, noi esprimiamo propriamente una serie di *doveri meccanici.* E quindi, facendo attenzione soltanto alla necessità finale che predomina, noi formiamo l'idea di una specie d'*obbligazione meccanica teoretica*, determinata dalla natura del soggetto, e dall'effetto finale che si vuole ottenere.

Comprendiamo quindi che, operando conformemente ai rapporti veduti dell'*ordine meccanico*, si ottiene l'effetto ; per lo contrario operando contro tali rapporti è impossibile d' ottenerlo. L'ordine quindi determina l'efficacia o l'inefficacia, l' utilità o l' inutilità finale delle azioni degli agenti qualunque sieno che possono far urto nella colonna. Egli è dunque *norma teoretica.* Andrà bene adunque e sarà giusta la direzione ; e giusto sarà il magistero meccanico divisato, se sarà uniforme ai rapporti di quest'ordine; ingiuste, superflue, cattive saranno tutte queste cose, se contrarie.

§ 132. *Dei doveri teoretici relativi alla diversa natura degli esseri che agiscono per produrre un dato effetto.*

Fino a qui non si è ancor fatta parola da chi debba essere rovesciata la colonna. Tutte queste relazioni e condizioni risultano solamente dai rapporti reali fondati sulla natura e posizione della colonna, e dall'effetto che si vuol produrre; e però sono tali che, qualunque sia il potere rovesciante che s' impieghi, si dovranno sempre verificare.

Ora molti e varì sono gli esseri che possono produrre l'effetto mentovato : un vento gagliardo, una corrente d'acqua impetuosa , un macigno che rotola dall'alto, un fuoco che scoppia di sotterra , animali di molta forza, l'uomo stesso possono rovesciare la figurata colonna. Prendiamo per ora l'acqua fra gl' inanimati, un bue fra gli animati o senzienti, e l'uomo fra i ragionevoli. Noi sappiamo già che la forza rovesciante debbe essere tanta, e

la direzione debb'essere ad una data parte. Sotto questo aspetto la condizione è uguale per tutti; e però avuto riflesso all'indole del soggetto e del fine, è uguale per tutti anche la teoria meccanica, e i doveri fisici assoluti che ne emergono, per produrre l'atterramento della colonna. Ma l'acqua non può agire come il bue: nè il bue può agire come l'uomo; nè l'uomo selvaggio, privo di idee intellettuali e delle arti meccaniche, come l'uomo incivilito, munito di forze artificiali.

§ 133. *Dei doveri teoretici risguardanti le potenze esecutrici dei diversi esseri attivi.*

Qui le cose cangiano faccia. Senza smentir punto l'*ordine teoretico* delle condizioni assolute sovra ricordate, e senza sottrarre l'azione dell'acqua, del bue e degli uomini dalla subordinazione al detto ordine, ci accorgiamo incontanente, che sebbene una medesima necessità finale, ossia obbligazione astratta di dirigere la loro attività d'una data maniera, li leghi tutti ugualmente; ciò nulla ostante la natura delle azioni, e il modo di produrre lo stesso effetto, deve in ognuno variare a norma della natura e dell'attitudine attiva di ciascheduno. Per lo che nell'acqua avremo il *dovere puramente fisico;* nel bue il *dovere fisico-sentimentale;* negli uomini il *dovere fisico-sentimentale morale,* unificati nella stessa operazione.

§ 134. *Doveri puramente meccanici.*

Nell'acqua la massa e la celerità dovrà essere tanta, e non minore; essa dovrà agire per una corrente raccolta, discendere da una data altezza in una data vicinanza, e da una data direzione urtare nella tal parte della colonna per un determinato tempo. Ecco una somma di *obbligazioni* e di *doveri puramente fisici* e *meccanici* della forza motrice operante nell'acqua, e propri di lei. Essi sono dedotti dai rapporti reali, fondati da una parte sulla natura e sulle qualità dell'acqua, e dall'altra su quelle della colonna, della posizione e del suolo, diretti al fine del rovesciamento di questa. Il luogo, per esempio, non permette di verificare queste condizioni? L'effetto sarà impossibile per l'acqua.

§ 135. *Doveri fisico-sentimentali.*

Se parliamo del bue, egli dovrà appressarsi alla colonna verso di un dato lato della medesima, abbassare la testa in una data maniera e fino ad un dato punto, urtare con dato impeto, ec. E siccome da lui tutto questo non si può fare, se la sua anima non mova il proprio corpo, e se non riceve certe sensazioni e certe stimoli; così ne risulta che l'azione delle sensazioni degli stimoli sull'anima, l'impulso dell'anima sul corpo, più tutti i movimenti sovra descritti, che ne sono l'esecuzione in quanto sono necessari nel bue ad effettuare il rovesciamento della colonna, costituiranno una serie di *doveri psicologici e meccanici,* ed un *ordine* per conseguenza *misto* di azioni proprie al bue per ottenere l'effetto stabilito.

È evidente che tutti questi *doveri* sono determinati dai rapporti reali che passano fra la natura, le qualità e la situazione della colonna, l'organizzazione, la forza e la facoltà miste del bue, in quanto questi rapporti sono diretti all'effetto di rovesciare la colonna.

Dall'altra parte poi, confrotando l'indole dei poteri e delle leggi che in questo affare esistono ed operano nel bue, coll'indole dei poteri e delle leggi che intervengono nell'acqua per produrre lo stesso effetto, si trova che nell'acqua non esiste che una forza motrice, eccitata e diretta da quella della gravità e della natura del fluido stesso: si trova una massa di fluido che urta giusta l'impulso di queste forze e giusta il pendio e la natura del suolo; nel che altro non si trovano che azioni meccaniche. All'opposto nel bue si trovano bensì che, in forza della natura materiale del suo corpo, egli esercita un effetto meccanico sulla colonna; ma si trova del pari, che la forza colla quale ei produce quest'effetto non è dalla natura sola di quella dell'acqua, ma di una natura essenzialmente mista, perchè in ultima analisi tutto deriva da principio interno ed animante, che dà al bue la facoltà di *semovente.* Da ciò l'effetto meccanico dell'urto del bue, riguardato nelle sue cagioni, diviene di natura *mista,* cioè ad un tempo stesso psicologico e meccanico. Così pure si vede, che se nell'acqua basta di porre in moto la sua gravità giusta certe direzioni particolari per produrre l'effetto, nel bue non basterebbe; ma v'è d'uopo di movere il principio energico interno delle azioni proprie dell'essere senziente e semovente. Da ciò risulta un'altra specie subordinata di azioni, la quale deve porre d'accordo l'esercizio dei poteri interni con quello dei poteri meccanici esterni. E quindi considerando quegli atti di questi poteri interni, i quali sono necessari a produrre gli atti meccanici indicati dall'effetto del rovesciamento della colonna, ne nascerà un *ordine teoretico sentimentale,* e quindi una serie di *doveri teoretici interni,* determinata dalla convenienza delle azioni interne col fine; e però i soli doveri saranno risultati dei rapporti interni sugli esterni diretti all'effetto finale. Tutto ciò è così reale, immutabile ed inerente alla natura; come è reale, immutabile ed inerente alla natura la forza motrice e di gravità dell'acqua, e la necessità ossia il dovere meccanico di farla scorrere da una determinata altezza, con una determinata celerità, ed una determinata quantità.

Da tutte queste considerazioni l'esercizio dell'attività del bue acquista un carattere proprio, che dicesi *fisico-sentimentale;* e però l'indole dei *doveri* finali e dell'*ordine* tutto di siffatti doveri contrae questo carattere.

§ 136. *Doveri fisico-sentimentali umani.*

Veniamo all'uomo, ed incominciamo dal selvaggio. Egli è privo di lumi intellettuali, di arte, e per conseguenza di forze artificiali. Volendo adunque abbattere la colonna figurata, egli dovrà del pari dirigere i suoi passi alla medesima, e colle proprie braccia o spalle appuntellarvisi, crollarla verso ad un certo punto, o in sussidio adoperar sassi, clave, ed altri rozzi stromenti somministrati dalla natura. Ma in tutto questo egli non fa nulla più di quello che far saprebbe o potrebbe l'ourang-outang. Qui dunque la differenza fra l'uomo selvaggio e il bue non è *sostanziale,* ma unicamente quella che viene frapposta dalla diversa organizzazione fisica esteriore. Ma questo non è vantaggio che rechi una differenza di dovere fisico sentimentale; avvegnachè questa stessa differenza si può verificare anche fra il bue e l'orso e fra l'orso e l'ourang-outang. In questo rapporto adunque l'uomo non è punto superiore agli altri esseri puramente senzienti.

§ 137. *Doveri fisico-sentimentali-razionali.*

Quello che fu detto fattibile dall'uomo selvaggio si potrà pure eseguire dall'uomo incivilito, s'egli si trova dotato di una pari robustezza. Ma quando ciò non sia, egli può impiegare leve, macchine, animali, il cannone, ec. Egli può con anticipata cognizione dello stato e dei rapporti della colonna da abbattere, scegliere i suoi preparativi, determinare le sue direzioni, provvedere in caso che sopravvengano ostacoli; in una parola, determinare l'esercizio della sua libertà in vista dei rapporti reali delle cose, ed estendere e moltiplicare le sue provvidenze a proporzione che si cangiano gli agenti e gli stromenti ch'egli impiega nell'opera. Di tutto questo non è punto capace nè il bue, nè l'uomo selvaggio. L'uomo incivilito poi eseguir può tali e tante azioni, considerazioni e provvidenze in conseguenza soltanto di una ragionevolezza sviluppata, mercè la quale egli scorge anticipatamente tutto il sistema della necessità finale dell'atto da compiersi, valea dire l'*ordine teoretico* dell'effetto ch'egli stabilì di produrre. Ecco quello che caratterizza propriamente il *dovere razionale*, il quale per altro non va disgiunto dal *meccanico* e dal *sentimentale*.

§ 138. *Dovere pratico.*

Fino a qui non abbiamo contemplato altri rapporti, che quelli che derivano dalla necessità finale di produrre un dato effetto. Ma ciò non basta per effettuarlo in pratica. È d'uopo movere diversi agenti giusta la rispettiva loro natura, e colle condizioni richieste dalla necessità finale a produrre l'effetto divisato. Così, ragionando sul recato esempio, converrà o che una combinazione particolare puramente fortuita diriga la corrente dell'acqua nella sovra definita quantità e forza contro l'indicata colonna, oppure che ciò venga fatto dall'opera dell'uomo. Nell'un caso però e nell'altro la sola forza motrice dell'acqua si è quella che viene meccanicamente determinata a compiere un dato fatto. Ecco l'esempio di un *dovere fisico* ridotto *a pratica*.

Se parliamo dell'uomo selvaggio o del bue, abbiamo due maniere onde effettuare lo stesso intento. La prima è del tutto *spontanea*, e la seconda può essere *violenta*. Di quest'ultima non è mestieri far parola, perchè l'azione non sarebbe *propria* dell'essere senziente, ma tutto attribuir si dovrebbe all'operatore prepotente che impiegasse con violenza la forza fisico-sentimentale dell'uomo selvaggio o del bue. Tale sarebbe il caso in cui venissero legati alla colonna, e spinti col bisogno o col flagello ad atterrarla.

§ 139. *Dovere sentimentale pratico.*

Invece, parlando della prima maniera *spontanea* egli è chiaro che per guidare senza violenza l'uno o l'altro di questi esseri a rovesciare la detta colonna, converrà eccitare il loro amore o il loro odio dentro la sfera delle pure sensazioni in guisa, che il rovesciamento imaginato riesca oggetto *voluto* da siffatti agenti. Ma ciò non può avvenire che per accidente, ossia ciò deve dipendere unicamente dal nesso fortuito delle idee presentate dalle circostanze fisico-sentimentali all'anima degli esseri puramente senzienti di cui parliamo. Ecco a che si riduce il *dovere puramente sentimentale-pratico*, ossia come ridurre si possa in pratica il *dovere teoretico* giusta la natura e il modo d'agire dell'essere puramente senziente. Quest'idea è così nota, che forma tutto il fondo dell'arte degli educatori e condottieri di ogni sorta d'animali, e degli uomini medesimi nello stato di fanciullezza, e di stupidità, ed in generale di qualsivoglia essere senziente fornito d'idee puramente sensibili, e di una memoria in cui le associazioni non sono determinate da segni di una instituzione libera, atta a sottrarre la sfera del sentimento dall'impero fortuito delle circostanze esterne.

Questo prospetto ci serve di contrapposto per farci anticipatamente conoscere la differenza che passar deve fra il *dovere pratico puramente sentimentale* ed il *dovere pratico veramente razionale*, il quale forma l'oggetto della scienza del Diritto, della Politica, e di tutte le leggi morali.

Conoscerne la natura, determinarne i caratteri precisi, i sussidi, le spinte impiegate dalla natura per farlo nascere, e quindi i dettami di Politica che ne risultano, formerà il soggetto delle seguenti nostre riflessioni.

ARTICOLO SECONDO

DELLA LIBERTA' UMANA NE' SUOI RAPPORTI ALLE ESIGENZE DELL'ORDINE MORALE PRATICO.

§ 140. *Stato della ricerca intorno al dovere pratico morale.*

Chiedere che cosa sia il *dovere razionale e morale pratico*, egli è lo stesso che chiedere quali sieno le azioni che riescono mezzi efficaci ed indispensabili per l'essere intelligente, cioè giusta la natura di lui a produrre, senz'altre disposizioni intermedie, un effetto finale qualunque.

Quando parlasi di azioni si deve comprendere qualunque modificazione o esercizio delle forze dell'essere medesimo. E però parlando dell'uomo, si comprende l'esercizio dei poteri della mente, della volontà, e dell'attività esecutrice anche della macchina di lui.

Ma siccome queste azioni non si contemplano come un semplice fenomeno storico ed isolato; ma bensì in relazione ad un effetto finale da prodursi; così egli è mestieri considerare in esse anche quelle qualità e quei rapporti, pei quali riescono mezzi efficaci a produrre il detto effetto, ed a produrlo senza disposizioni frammezzate.

Ma l'effetto essendo determinato, non può comportare che una determinata qualità ed ordine di azioni. Ecco dunque da una parte limitata la facoltà dell'essere intelligente a produrre questa determinata serie di azioni, ed a far agire i suoi poteri attivi in una determinata maniera, e non in un'altra; e dall'altra parte ecco l'impossibilità di conseguire altrimenti l'effetto finale stabilito. Ma ecco nello stesso tempo la obbligazione (§ 117 e 118). Qui però non si vede ancora che cosa abbia di proprio che la distingua dalle altre specie di obbligazioni comuni ad altre classi di esseri, nè che cosa abbia di speciale per la qualità di pratica.

Se però avvi una specie particolare di obbligazione pratica, propria dell'essere intelligente, ella dovrà contrarre la sua qualità specifica da quelle particolarità che distinguono un tal ente dagli altri, cioè dall'*intelligenza*. Oltracciò deve esistere in natura un fondamento, per cui il dovere proprio degli altri esseri non debba bastare a lui per giugnere al fine cui la natura può averlo destinato. Finalmente dovrà racchiudere quelle condizioni

per cui il *dovere morale pratico* si distingue dal *teoretico* : in una parola si dovranno vedere i titoli generanti questi due attributi di *morale* e di *pratico*. Diciam di più, se ne deve trovare il fondamento collocato nella costituzione dell'essere medesimo intelligente. E siccome noi non conosciamo e non parliamo propriamente che dell'uomo, così tutto questo non si deve verificare che in lui. Prima pertanto di definire che cosa sia l'*obbligazione pratica* propria dell'essere intelligente, ossia dell'uomo che volgarmente chiamasi *morale*, siamo costretti ad intraprendere un'indagine di *fatto* sulla costituzione dell'essere umano, e precisamente sulla di lui intelligenza relativamente all'obbligazione che ricerchiamo, per vedere se si verifica o no l'esistenza di lei. E siccome essa virtualmente racchiude tutto lo spirito e tutti i fili ridotti a centro della scienza dell'*ordine astratto* posto in esecuzione, ed è una delle chiavi di tutta la scienza di Diritto; così questi fatti dovranno essere chiarissimi, anzi certissimi e primari.

§ 141. *Necessità della ricerca proposta.*

Perchè tanto apparecchio, mi dirà taluno? Non è forse nota abbastanza la definizione di *obbligazione morale?* Voi stesso non l'avete accennata? Ne volete una? Eccola. — La necessità di fare quello che è giusto per ottenere felicità. — Ma io vi rispondo che non ne sono contento. Interrogate la comune maniera di sentire, e voi vedrete ch'essa non basta; nè può diffatti bastare. Per dimostrarvi la verità di questa proposizione prendiamo la cosa a gradi. Riflettiamo che l'obbligazione che dobbiamo avere in mira si è quella che deve influire sugli affari della vita. Ora dico :

1° Che v'ha differenza fra l'*obbligazione veramente morale pratica* e l'*obbligazione di ordine*.

2° Che v'ha pure diversità fra la detta *obbligazione morale* e quella di *utilità*.

3° Che ve n'ha eziandio fra l'*obbligazione morale-pratica* e l'*obbligazione di giustizia*.

4° Che sebbene s'uniscano tutte le condizioni di *giustizia* e di *utilità*, e debbano far parte della nozione; tuttavia evvi qualche cosa di più, che caratterizza la definizione di *obbligazione morale*, che servir deve agli affari degl'individui e delle società.

Questo dippiù appunto, indicato dall'uso comune di concepire le cose, debb'essere sottomesso a rigido esame filosofico, per verificarne la validità o inutilità, o per autenticarne o prescriverne l'uso nella scienza dei diritti e dei doveri.

Il risultato di queste ricerche, come ognun vede, ci somministrerà il sistema della *libertà umana* ne' suoi rapporti all'esigenze dell'*ordine morale pratico*; ossia si avranno quelle nozioni che sono valevoli a palesarci che cosa richiegga l'*ordine pratico* dal canto dell'uomo per dirigere la sua libertà nell'effettuare le azioni già prima prescritte.

§ 142. *Differenza dell'obbligazione morale pratica dall'obbligazione di ordine.*

L'*obbligazione morale pratica* abbraccia bensì tutti i caratteri dell'*obbligazione di ordine*; ma l'*obbligazione di ordine* non esprime i caratteri specifici dell'*obbligazione morale*. Col dire infatti che la tale azione è necessaria a praticarsi per ottenere un dato effetto (il che costituisce l'entità dell'*obbligazione di ordine*, § 117) non si esprime l'*obbligazione morale* propriamente tale. Lo stesso pure si verifica se specifichiamo il fine proprio dell'essere intelligente, cioè felicità, conservazione, perfezionamento.

Se parliamo dell'uomo stupido, del fanciullo, del selvaggio, e generalmente di qualunque è privo d'intelligenza, non applichiamo mai loro nè in diritto naturale, nè in diritto civile i medesimi vincoli d'obbligazione, con cui dirigiamo e censuriamo la condotta dell'uomo dotato di ragionevolezza, quantunque in tutti si verifichi la necessità reale di tenere in molte cose la medesima condotta, e per conseguenza abbia luogo la medesima *obbligazione di ordine*. Così, per esempio, in tutti gli uomini privi di ragione è necessario che pel fine della conservazione si astengano da cibi malsani e venefici, al pari degli uomini dotati di senno e di educazione: ma non per questo si dice di quelli che siano moralmente o in pratica tenuti ad agire, rapporto alla conservazione, come l'uomo istruito della qualità nociva di quei tali cibi, e che d'altronde sa reggere con senno le proprie azioni. Infatti se avvenga negl'ignoranti, e privi dell'uso di ragione, qualche abuso dei detti cibi, non se ne dà loro carico morale, perchè si suol dire che non erano obbligati a prevederne il tristo effetto: la qual cosa non affermiamo degli altri, che hanno senno ed esperienza, i quali diciamo obbligati in pratica moralmente ad astenersi da tale abuso, o perchè erano al chiaro dei tristi effetti, o perchè erano tenuti a conoscerli prima di usarne. Avvi dunque una differenza fra gli uni e gli altri relativamente all'*obbligazione morale pratica*, sebbene non ve n'abbia dal canto dell'*obbligazione di ordine e di fine*, risultante dalla mentovata necessità. Nell'*obbligazione pratica morale* pertanto si racchiude qualche cosa di più e di diverso da quello che viene espresso dalla detta *obbligazione di ordine* anche speciale all'uomo, e però resta dimostrato che questa non esprime i caratteri specifici di quella. Queste riflessioni, quantunque applicate all'*obbligazione di ordine* in genere, ci fanno sentire a primo tratto l'insufficienza della definizione sovra recata. L'oggetto della conservazione è pur quello della felicità. Ma se la condizione della sola necessità di fare o di omettere le cose prescritte dall'ordine per ottenere la felicità, non basta per soddisfare alle applicazioni della *obbligazione morale pratica* propriamente detta, è dunque chiaro ch'essa non è bastantemente specificata. La stessa obbiezione si potrebbe fare, ancorchè si definisse l'*obbligazione morale* — la necessità di fare o di evitare certe azioni, in vista della perfezione e del bene cui cerca l'essere intelligente. — Anzi qui vi sarebbero due inesattezze in un punto medesimo. Poichè prima di tutto non conviene stabilire come fine quello che l'essere intelligente cerca, ma bensì quello che la natura gli ha stabilito; a meno che l'essere intelligente, soggetto per natura a milioni di contraddizioni e di errori, non si faccia infallibile e perfetto conoscitore dell'ordine. Oltracciò egli non cerca la perfezione per sè, ma sì bene cerca la felicità nella perfezione, perchè altro mobile non può avere delle sue azioni che quella. Per ultimo la necessità di fare o di evitare è pari tanto per chi sa, quanto per chi ignora. Ma per lo contrario quando si parla di *obbligazione morale propriamente pratica* non si colpisce che l'essere intelligente dotato di moralità, ed in forza di questa si stabiliscono i canoni dell'imputazione e di altre obbligazioni. Dalla sola denominazione di *obbligazione morale pratica* si rileva che — essa è quella che si verifica nell'essere dotato di moralità ossia di capacità

a conformare con precognizione le sue determinazioni ed azioni al prescritto dalla legge. — Dall'uso anche comune che se ne fa nel discorso si comprende che essa è totalmente annessa allo stato di attuale ragionevolezza e potenzo fisica dell'essere che dicesi *morale*, e di una tale ragionevolezza, per cui possa diriggere le sue azioni con cognizione d'una regola di condotta.

§ 143. *Quanto venga distinta dall'obbligazione di utilità.*

Ciò non è tutto. L'attributo di *morale* dato a questa *obbligazione* si congiunge talmente alla condizione dell'uso di ragione e della libertà fisica, che non si pone attenzione se esista (benchè diffatti intervenga) uno stimolo di utilità, o no; ma si bada unicamente a quello che l'essere ragionevole può o non può, in conseguenza della cognizione delle cose, e del potere libero di eseguirle. Prova ne sia che questa specie di *obbligazione* si fa spesso contrastare coll'*interesse*; ch'essa vien data come regola a lui; e che contro di essa non vale altra scusa, che quella della impotenza fisica e morale. Ad un uomo di gambe robuste, ed in tutte le funzioni di mente e di corpo sano, viene a buona ragione prescritto di fare in pieno giorno una data strada senza ostacoli, e dentro la misura delle sue forze. Questa strada è da esso prima ben conosciuta. Costui per puro suo capriccio o lascia d'intraprendere il viaggio, o travia. Che cosa nel senso comune di giustizia viene giudicato di un tal uomo? Con tutte queste condizioni dicesi ch'egli era in pratica moralmente obbligato di trascorrere la via prescritta, non solo perchè a lui fu prescritta con diritto, ma eziandio perchè nulla ragionevolmente ostava o all'intraprenderla, od al proseguirla; che il suo traviamento è malizioso e condannevole, perchè non poteva ignorarne la direzione; e che in forza appunto della cognizione di questa direzione era tenuto a camminare rettamente per essa. Ciò basta per crederlo responsabile del mancamento fatto, senza che si chiegga se aveva interesse o no a farlo.

Altra prova teoretica abbiamo della differenza dell'*obbligazione morale pratica* da quella di *utilità* dal pensare che anche per gli uomini privi dell'uso di ragione può esistere la necessità di fare un atto qualunque, non tanto per ordinare le loro azioni al conseguimento di un fine, quanto anche per conseguirne utile; il che appunto avviene in natura nell'ordine della conservazione degli esseri senzienti: eppure si dice che in tali persone non si verifica, nè può verificarsi l'esistenza e l'esercizio degli atti veramente morali, dei *doveri* e dell'*obbligazione morale* di cui parliamo. Egli è dunque manifesto ch'essa nel concetto comune è interamente distinta dall'*obbligazione piena* dell'essere senziente, quale fu definita (§ 127 e 129), e risulta unicamente dai rapporti della sola intelligenza e potenza, ossia dell'uso di ragione e della libertà esecutrice propria dell'essere intelligente. L'utilità è un effetto della legge di ordine, anzi l'utilità è realmente un fenomeno prodotto dalla combinazione estrinseca degli esseri. Egli si ottiene o no in forza delle leggi, dirò così, del moto. Egli quindi affetta del pari l'uomo che opera con antivedimento, come quello che opera alla cieca. La vista dell'utilità può essere un motivo ad agire; ma questa vista esige la cognizione. Quando sia congiunta colle altre parti dell'*obbligazione di giustizia*, può far parte dell'*obbligazione morale*.

§ 144. *Quanto venga distinta dall'obbligazione di giustizia.*

Egli è vero che l'essere intelligente non può essere moralmente obbligato a fare una cosa ingiusta (del che si dirà tantosto); ma è vero del pari che la qualità relativa di *giustizia* o d'*ingiustizia* si riferisce qui primieramente all'*effetto* da produrre, anzi che ai *mezzi* con cui può essere prodotto. Essa riguarda più la legge di ordine (§ 86), che l'agente il quale deve eseguirla. Mi spiego. Quando una data cosa è ingiusta, somministra per ciò stesso una giusta ragione di non intraprendere atto veruno per eseguirla. E però se a quest'effetto si fanno azioni, esse contraggono la qualità d'ingiuste dalla reità del fine. Ma in questo caso medesimo l'*obbligazione morale pratica* a non fare si ricava non tanto dall'*opposizione* del fine alla regola, quanto dalla *cognizione* che ha l'essere morale della reità del fine medesimo. Prova ne sia che all'uomo privo dell'uso di ragione, all'uomo invincibilmente ingannato o violentato non si dà carico della materiale ingiustizia dell'atto, perchè dicesi o assolutamente o momentaneamente incapace di *vera morale obbligazione*.

Accordo pertanto, che per costituire l'*obbligazione morale pratica* richieggasi la convenienza del *mezzo col fine*; il che appunto per l'agente forma il fondamento dell'*obbligazione* in genere (§ 117 e 119), e forma anche la giustizia, perchè l'ordine diviene norma dell'azione (§ 120 e 121). Nego però nel tempo stesso che il fondamento speciale dell'*obbligazione morale pratica* consista nella giustizia dell'atto. Se si spinga l'esame ai suoi ultimi termini, trovasi anche la ragione per cui niuno può essere obbligato a cose ingiuste; perchè si scopre che, ciò tentando, si tenterebbe di combinare cose contraddittorie non per l'*obbligazione puramente logica* (§ 125), ma pel sistema stesso attivo della natura. Perchè viene stabilito un ordine di azioni? Perchè, io rispondo, essi sono mezzi efficaci ed indispensabili a produrre un dato fine. Se voi tentate adunque di prescrivere una cosa contraria alle leggi dell'ordine, cioè una cosa ingiusta, voi per ciò stesso proponete una cosa realmente ed intrinsecamente incompatibile al conseguimento del fine dell'ordine. Ma il *dovere* o l'*obbligazione* portano di loro essenza la convenienza dell'atto coll'effetto, come mezzo efficace ed indispensabile al fine (§ 117 e 118. Dunque per il principio stesso di contraddizione la *ingiustizia* è incompatibile coll'*obbligazione*; e perciò con tutta verità dicesi che niuno può essere obbligato a fare una cosa ingiusta. Ma in ultima analisi dove si risolve in fatto questa osservazione? Sulla impossibilità o impotenza di ottenere coll'atto ingiusto l'effetto finale dell'*obbligazione morale*. Ora questa è comune tanto a chi sa, quanto a chi non sa l'ordine; tanto all'ente morale, quanto a quello che è capace o solamente privo di moralità: nè si vede per anche quella circostanza, la quale induce vincolo di responsabilità nell'agente morale.

§ 145. *Come sia unita all'obbligazione di giustizia e di utilità.*

Senza la *giustizia* dell'atto, non vi può essere *obbligazione* di sorta alcuna. Ma colla sola *giustizia* dell'atto senza la *potenza* morale dell'agente non si dà *obbligazione vera morale*. La *giustizia* dunque dell'atto è una condizione dell'*obbligazione*

morale. Essa, di più, è una qualità relativa, un carattere della cosa da fare; ma non il carattere proprio e che dà l'ultima forma all'*obbligazione pratica morale*, considerata in sè medesima. Questo riducesi dunque alla detta *cognizione* e *potenza* libera. Si badi bene: quando restringo la cosa a questo punto, io non escludo la coesistenza delle altre condizioni, ma anzi la esigo come necessaria; io voglio esprimere solamente la qualità e il fondamento speciale, per cui l'*obbligazione morale* divien *pratica:* nella stessa guisa che affermando essere la *ragionevolezza* il carattere specifico dell'uomo, che lo rende differente dai bruti, non escludo già il carattere di *animale*, ma lo suppongo anzi coesistente e connesso. Per questa ragione resta prevenuta anche la questione, se l'essere senziente e ragionevole possa essere moralmente obbligato ad agire o senza o contro la vista della propria *utilità* anche ben intesa. La detta questione non può essere promossa se non da chi non ha ben distinto gli aspetti precisi delle cose. La qualità di *morale*, ossia meglio la *moralità* che si aggiunge alla nozione dell'*obbligazione* o generica o dell'essere senziente, non altera la sua natura, ma solamente vi aggiunge un'altra qualità. Ora la ricerca non deve cadere sul corpo della nozione della *obbligazione morale*, ma solo sul fondamento e sulla natura dell'amminicolo che si aggiugne nella generazione logica delle idee. La qualità di *moralità* che forma questo amminicolo, quando viene a congiungersi col corpo della nozione di *obbligazione*, trova, per dir così, l'*ordine morale di ragione* già formato. Egli è un Codice, dove si legge:—necessità di fare, utilità di fare, necessità per avere utilità, sistema della massima utilità ridotto a sistema di giustizia.—È fuor di luogo adunque il chiedere se l'uomo, che deve ubbidire a questo Codice, possa essere moralmente obbligato ad ubbidirvi con puro suo danno. Egli è lo stesso che chiedere se il Codice comanda una tale ubbidienza, oppure se il Codice poteva efficacemente e non anzi frustraneamente comandarla, attesa la resistenza assoluta dell'essere senziente, il quale di sua natura tendendo essenzialmente alla felicità, non potrebbe con effetto essere spinto in senso contrario.

Dico di più: la ricerca stessa, lungi dall'escludere la mia proposizione, che il fondamento della moralità dell'*obbligazione* consiste nella cognizione e nella potenza fisica di eseguir l'atto, la inchiude anzi tacitamente; avvegnachè la ragione, per la quale appunto si può provare che l'uomo non può essere obbligato con puro suo danno ad agire, risulti dall'impotenza naturale di controvertere le leggi fondamentali del cuore umano: il che accaderebbe senza dubbio, quando s'affermasse ch'ei debba agire a puro suo danno.

Concedo adunque che la condizione della felicità debba porsi quasi una qualità integrante dell'*obbligazione morale*, come appunto ne fu posta anche la giustizia; ma ciò non ismentisce ancora la mia proposizione sul fondamento speciale della moralità, in quanto diviene *obbligazione*, ossia requisito della *obbligazione pratica* propria dell'uomo.

§ 146. *Definizione del dovere e della obbligazione morale pratica.*

Premesse queste osservazioni, dedotte dall'uso comune di ragionare, raccogliamone lo spirito, per passare a formarci un'idea distinta dell'*atto morale*, della *morale obbligazione*, dell'*imputazione morale*, e delle altre affezioni, che la libertà dell'uomo, fatto ragionevole, contrae sotto l'azione dell'ordine. Attenendoci alle viste accennate, risulta che l'*obbligazione morale*, di cui si fa uso negli affari risguardanti la direzione dei costumi e delle leggi, dovrebbe consistere—nella necessità dell'essere ragionevole di conformare con vera precognizione e libertà le sue azioni all'ordine (cioè di fare con anticipata cognizione di verità e con libertà quello che è giusto), per conseguire la maggiore possibile felicità.—

Il *dovere* adunque veramente *morale* cioè in atto pratico obbligante, dovrebb'essere—un atto giusto dell'essere intelligente, fatto con anticipata cognizione di verità e con libertà, in quanto è necessario per conseguire la massima compossibile felicità dell'essere medesimo.—

E siccome fu già osservato che tale felicità non può dall'uomo essere ottenuta che mediante la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento (verità che voglio posta anche solo provvisoriamente) così *il dovere morale umano* esser dovrebbe—un qualunque atto, o la serie ed il complesso degli atti umani fatti con vera precognizione e libertà, in quanto sono necessari ad effettuare la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del genere umano.—

§ 147. *Quanto sia necessaria la libertà di tutti i poteri per l'esecuzione effettiva dell'ordine.*

Riportando questi caratteri dell'obbligazione e del dovere alla realità delle cose, quali *condizioni* in fatto si esigono e si realizzano? Si vuole la *libertà* nell'esercizio dei poteri dell'uomo. Si tolgono dunque tutti gli ostacoli che si potrebbero opporre all'esecuzione dell'atto diretto a far nascere l'effetto finale che colle azioni umane si cerca di produrre. Questa condizione è essenziale, perchè altrimenti sarebbe *impossibile* conseguire il fine stabilito. L'azione non riuscirebbe più *mezzo* nè efficace nè necessario; e però non esisterebbe *obbligazione* alcuna.

Questa *libertà*, come vedesi, debb'essere estesa a *tutti* i poteri attivi che naturalmente concorrono nell'uomo nel praticare le azioni; altrimenti se i detti poteri o un solo di loro non fosse *libero*, non si potrebbe più operare dall'essere stesso intelligente l'atto ricercato. Siccome dunque la sensibilità, la volontà e la forza esecutrice concorrono simultaneamente ed indivisibilmente a produrre nell'essere intelligente umano gli atti *propri* di lui; così è evidente che la *libertà* debb'essere estesa all'esercizio di tutti questi poteri.

§ 148. *Quanto sia necessaria l'anticipata cognizione per l'esecuzione effettiva dell'ordine.*

Ricercasi in secondo luogo un'*anticipata cognizione di verità*, relativa all'atto da eseguirsi. Anche questa condizione è necessaria al pari dell'antecedente. La volontà non può volere una cosa sconosciuta; la facoltà esecutrice non può eseguire una cosa senza la determinazione della volontà. Ma se la mente prima di eseguire l'azione non ne conoscesse il tenore, o lo conoscesse male, la volontà o non si determinerebbe, o si determinerebbe in seguito, dell'errore, e per conseguenza o non eseguirebbe mai l'atto ricercato, o lo eseguirebbe soltanto malamente. Nell'un caso e nell'altro non si otterrebbe il fine voluto dall'ordine, il quale, per

ciò stesso che ricerca tali mezzi; esclude gli atti o superflui o contrari. La precognizione adunque di verità è essenziale all'*obbligazione pratica*.

E sebbene fino ad un certo punto questi principî si debbano verificare anche nell'essere puramente senziente, e così in tutti i bruti; tuttavia fra essi e l'uomo avvi una differenza infinita. Dall'ostrica attaccata allo scoglio, la quale non ha altro affare che aprire e chiudere il suo guscio per il bisogno della fame, fino all'ourang-outang e ai castori, la natura compose la facoltà, i mezzi e l'ordine estrinseco delle cose in modo che le associazioni macchinali delle idee possono bastare a condurre al loro fine i bruti in una maniera uniforme, efficace, costante. Non è lo stesso dell'uomo. Egli fu costituito in guisa, che può praticamente eseguire milioni di atti diversi, ed anche opposti; come lo provano gl'infiniti parlari, le infinite azioni, gl'infiniti atti buoni, rei, difettosi, precipitati, imprudenti, maturi e prudenti, che si videro e veggonsi tuttodì nel genere umano. In forza di questa immensa ed indefinita capacità; attribuitagli dalla natura, egli non si può condurre che col mezzo delle cognizioni acquisite; e con tali cognizioni, che sieno valevoli a far corrispondere l'atto alla regola, le cagioni agli effetti. Senza questo non potrebbe avere giammai una norma costante ed uniforme di condotta; ed invece, solamente per un mero caso, potrebbe talvolta essere guidato con concordia, ma non mai con costanza, come esige l'ordine. Voi mi direte che questo è quello che, essendosi verificato, dimostra in parte la necessità dei Governi civili a proporzione che maggiormente si sviluppa l'umana perfettibilità. Io lo concedo: e da questo appunto deduco il bisogno d'idee intellettuali precedenti, dedotte da principî uniformi di ragione; ed accuso l'insufficienza di quel senso morale, derivato dagli effetti morali, puramente empirici, e prodotti dall'associazione delle idee, che si manifestano sotto la forma dell'amore della conservazione, di compassione, di benevolenza, di vendetta, di convendetta, di stima dell'utile, del bello, ec. I difetti stessi degli uomini, la loro fallibilità di spirito, la loro intemperanza morale di cuore fanno palese l'immensa ed indeterminata attitudine della natura, e per conseguenza il bisogno del sistema ragionato delle *verità pratiche*, le quali sono l'espressione razionale dell'ordine medesimo in ogni cosa che ad arte appartenga.

§ 149. *Qualità morali delle affezioni e degli atti interni.*

Mercè la cognizione di queste verità lo spirito umano vede la convenienza o la disconvenienza reale delle azioni coll'effetto, dei mezzi col fine; vede parimente le ulteriori conseguenze, o buone o ree, che ne derivano. Quindi passando alle *volizioni*, si può dire che, anche prima dell'esecuzione esterna, decretò in suo cuore l'atto buono o reo, cui poscia manda o non manda ad effetto.

Siccome poi si è veduto essere necessario che il principio energico delle azioni umane sia diretto giusta l'ordine di ragione, nello scegliere cioè quelle che sono prescritte, e rigettare quelle che sono vietate; così ne viene che la tendenza o la divergenza delle interne determinazioni o inclinazioni, accompagnata dalla precognizione, di cui parliamo, a produrre azioni conformi o difformi, acconce o contrarie alle leggi dell'ordine, costituirà la giustizia o l'ingiustizia, la bontà o la malvagità morale delle affezioni interne, e delle cagioni di queste affezioni; e così del carattere morale dell'uomo individuo e delle società.

Dalle cose dette di sopra chiaramente apparisce il fondamento e la necessità del simultaneo concorso di tutti questi requisiti, per qualificare moralmente gli atti e gli effetti interni. Apparisce di più, che tutto è fondato sulla subordinazione naturale degli atti esecutivi alle volizioni, delle volizioni ai pensieri; e quindi i pensieri e le volizioni sono importanti nell'ordine, perchè sono cagioni uniche dell'esecuzione. Ma in grazia del buon uso che si deve fare, e del mal uso che spesso si è fatto delle cose risguardanti gli atti interni, giudicando e dettando leggi specialmente penali, che abbraccino tutta la sanzione della legislazione, mi veggo in dovere di arrestarmi alquanto, onde farne sentire i rapporti di ragione.

Da che mai i pensieri, gli affetti, le deliberazioni interne contraggono le qualità buone o ree morali, se non dalla loro naturale connessione coll'esecuzione degli atti prescritti o vietati dall'ordine? Togliete questa connessione fra il pensare, il volere e l'eseguire: allora quelli non saranno, nè potranno più essere nè giusti, nè ingiusti; nè buoni, nè rei. Diffatti, siccome col nudo pensiero e colla nuda volontà non si eseguiscono le leggi di ordine naturale, ed anzi è impossibile di eseguirle; così pure con essi soli, considerati in senso diviso dall'esecuzione, non si viola, nè si può violare l'ordine. Sì il buono che il cattivo pensiero, sì la buona che la cattiva volizione sono infatti l'esercizio della stessa forza pensante e volente dell'anima. La giustizia e la ingiustizia è una pura relazione logica (§ 121 e 125). Ma se gli atti di questa forza, come solamente pensante e volente, non possono produrre un effetto di esecuzione, è dunque contraddittorio che ne possano produrre uno di violazione. L'adempimento dell'ordine morale umano richiede di agire per procurare la conservazione e perfezione umana; lo che importa il produrre una moltitudine di effetti esterni. Dunque la contraffazione è la stessa cosa in senso contrario. Dunque i pensieri, gli affetti, le determinazioni, in senso diviso dall'esecuzione, o quando l'esecuzione fosse di fatto per sè impossibile, non possono contrarre qualificazione alcuna rapporto all'ordine morale. Pertanto un uomo che per tutta la sua vita pensasse ed amasse il male, ed operasse giusta l'ordine, siccome presenterebbe il maggior trionfo della libertà umana, perchè offrirebbe lo spettacolo di passioni ad ogni tratto represse nei loro effetti, e quindi tanti pensieri ed affezioni contrariate prima di agire, non potrebbe diffatti essere giammai chiamato *ingiusto*; anzi ad ogni modo sarebbe *giusto*. Lo stesso pure sarebbe, se ad ogni tratto che avesse deliberato un'azione ingiusta, ne ritrattasse in seguito la deliberazione per agire rettamente (1).

Che se poi passiamo alle relazioni sociali, dove le azioni fra uomo e uomo non sono, nè esser possono, oggetto delle cure legislative se non che per il bene o per il male che possono recare; il che importa l'esecuzione esterna di qualche atto fisico (§ 89); è evidente che i nudi atti interni non possono essere oggetto di qualificazione alcuna mo-

(1) *La Teologia cattolica estende le sue sanzioni anche sui nudi pensieri. Il lettore distinguerà le viste della Filosofia o della Politica da quelle dell'autorità tratta dal Cielo.*

tale: anzi se ciò si facesse a motivo di caricare di merito o di demerito portante premio o pena, si eserciterebbe una nociva e folle beneficenza, ed una crudelissima e iniquissima tirannia, col togliere di più tutti gli atti di un'utile resipiscenza, e spingere perciò colla legge stessa a consumare il delitto. Io non mi diffondo su questo argomento, perchè ne ho parlato abbastanza nella *Genesi del Diritto penale*, § 601 al 613, 623 al 645.

§ 150. *Quanto sia necessario il porre come fine del dovere morale pratico la vista della felicità dell'essere intelligente unita al giusto.*

Da queste osservazioni rilevasi fondamentalmente essere necessario all'esecuzione pratica dell'*ordine morale*, che l'amor proprio sia interessato a produrre azioni conformi all'ordine. Per questa ragione nella definizione del *dovere morale pratico* fu posto per condizione finale l'agire in vista della felicità. La ragione, come fu detto, si è, che altrimenti sarebbe impossibile di ottenere mai dall'uomo l'esecuzione di niun atto morale, cioè libero. Ma si è posta del pari come condizione la *giustizia*. Le *obbligazioni* adunque di *giustizia* e di *utilità* debbono necessariamente coincidere a prescrivere lo stesso atto. Dunque per ciò stesso si suppone che le medesime azioni producano del pari l'*utile* ed il *giusto*. Ma il *giusto* non è che lo stesso ordine di cose naturali, in quanto è norma delle azioni. Dunque si suppone che l'*ordine morale* altro non sia che il sistema dell'*utilità*, in quanto è norma delle azioni libere umane. Ciò è essenziale alla *obbligazione morale pratica*, come si è veduto. E prendendo la cosa in altro aspetto, ciò è essenziale a qualunque ordine direttivo delle azioni libere degli uomini per questo appunto, che il loro mobile unico è l'amore della felicità. O convien dunque porre che non esista ordine alcuno delle azioni libere umane, e però niuna obbligazione, niun dovere, niun diritto (perchè il diritto, come si vedrà, è correlativo ad un dovere altrui); o ammesso una volta che esista quest'ordine direttivo, è forza ancora di ammettere ch'egli altro non sia che il sistema della massima utilità ottenibile nell'ordine dell'universo, in quanto è norma delle azioni libere degli uomini.

Ma dall'altro canto un ordine direttivo è necessario ed inevitabile per ciò stesso, che in conseguenza di certe azioni libere umane si riporta il benessere, e in conseguenza di certe altre si ottiene il malessere nell'atto che l'uomo tende sempre al primo, e che non istà in sua balìa nè cangiar l'ordine di *fatto* delle cose, nè i loro rapporti essenziali, nè astenersi dalla tendenza alla felicità. È dunque evidentemente dimostrato che il sistema del *giusto* altro non è che quello dell'utile massimo, in quanto è norma alle azioni libere degli uomini. Dunque con tutta ragione fu posto come requisito della nozione dell'*obbligazione* e del *dovere morale pratico*.

§ 154. *Come si debba considerare la felicità umana espressa nel dovere morale pratico e nell'idea dell'ordine.*

A questo proposito è mestieri di fare una distinzione importantissima, anche per far sentire l'inconcludenza di un raziocinio troppo celebre, e col quale si è tentato di fiancheggiare un'opinione utile per altro, ma che veramente non abbisogna di questi appoggi.

Altro è che il sistema della massima utilità (risultante dai rapporti reali tanto delle cose che costituiscono il genere umano, quanto di quelle che hanno azione in lui e da lui ricevono reazione, in quanto è norma delle azioni libere degli uomini) costituisca l'*ordine morale di giustizia;* altro è che bastar debba all'uomo individuo, preso singolarmente, l'esser giusto per essere felice. Se è vero che la natura rese necessaria la società, anzi se essa medesima l'incominciò, onde sviluppare l'intelligenza umana, e per la conservazione dell'individuo, come si vedrà più sotto; è dunque evidente che la felicità dell'individuo non è nè può essere il frutto delle fatiche di un solo, preso singolarmente; ma bensì deve risultare dalla pratica della colleganza presa in complesso, per tale maniera cioè che ognuno agisca a norma dell'ordine. Se la cosa non fosse così, sarebbe intervenuta una incoerenza nel sistema reale dell'ordine morale di natura; e l'uomo individuo, a guisa di un Dio o d'una bestia, avrebbe potuto bastare a sè medesimo. Diciamo di più: le società non si sarebbero giammai formate, o non avrebbero durato, come cose da una parte senza bisogno, e dall'altra or per l'uno ed or per l'altro puramente incomode. Ciò posto, egli deve accadere della felicità dell'uomo come della solidità di un edificio. Se le parti vengano disposte giusta le leggi architettoniche, ne deriva solidità, armonia, comodità, ed ogni parte non gravita sull'altra più del dovere. Ma se per l'opposto non venga osservata la gran legge dell'unità sistematica, nè la gravitazione di tutte le parti venga diretta giusta il tipo normale architettonico, ossia giusta l'ordine naturale delle forze di coesione e dei pesi: invece della solidità si ha la labilità; invece dell'armonia la difformità; invece della comodità il disaggio; invece della distribuzione equabile peso della tendenza rovinosa. Ecco l'imagine della esecuzione o inesecuzione dell'*ordine morale pratico* fatto per l'uomo.

La probità e la virtù sono molte fiate infelici. Dunque, dicono taluni, è falso che giustizia ed utilità coincidano. Rispondo, che qui v'ha uno scambio di supposizioni intorno alle condizioni di ordine richieste per produrre colle azioni libere degli uomini la felicità; e però l'obbiezione non regge. Fate che si effettui il sistema dell'*ordine morale di ragione* nella sua integrità, cioè in tutto il corpo della società, e voi troverete anche in fatto la coincidenza che negate. Ma quando mi dite che la probità e la virtù sono spesso infelici, voi mi parlate d'una posizione di cose di *fatto*, nelle quali l'*ordine morale di ragione* non è effettuato nella sua integrità; voi mi parlate dell'edificio male costrutto. La vostra proposizione pertanto equivale a quest'altra: parecchi edifici sono brutti, incomodi, poco durevoli e rovinosi; dunque è falso che solidità, armonia e comodità si congiungano colla buona architettura. Affinchè l'obbiezione fosse solida converrebbe provare l'una delle due cose: cioè o essere impossibile il cangiare certi rapporti fisico-morali, dipendenti dalle azioni libere degli uomini in società, dove solamente devesi effettuare la felicità umana, e che però le cattive leggi, gli usi perniciosi, i governi male amministrati, i privati costumi, tutte opere degli uomini, d'onde propriamente deriva la mala sorte degli uomini probi e virtuosi, sieno irreformabili e sieno esecuzione di ordine; o pure che, malgrado ogni riforma, non si possa rendere la vera probità e la vera virtù compagne indivisibili della felicità maggiore ottenibile sulla terra. Ma

per riuscire in questa impresa mi si dovrebbe dimostrare che io operando rettamente verso il mio simile, debba a lui recar male. Ma se ciò è falso, e se operando con giustizia fo invece a lui del bene, è evidente che a vicenda operando egli lo stesso con me, non mi farà male giammai, ma bene. Ora ripetete queste cose su tutti, e voi troverete che la felicità è compagna della virtù, e che il giusto e l'utile coincidono. Aggiungete poi la forza e l'arte del Governo, che debb'essere il pendolo moderatore, e troverete quello che fu detto le mille volte; cioè che le buone leggi fanno i buoni costumi; e i buoni costumi rendendo reciprocamente gli uomini giusti, li fanno pure felici. Per lo che l'infelicità particolare che affligge talvolta alcuni uomini probi, ben lungi d'essere un argomento della dissociazione della giustizia e della massima utilità, è anzi una prova in favore della natura dell'*ordine morale di ragione*. Così lo stoicismo e l'epicureismo ben intesi non formano che due parti del medesimo sistema, o, a dir meglio, non sono che due aspetti distinti della medesima cosa.

§ 152. *Giusta la natura dell'uomo la nozione dell'ordine morale pratico sovr'allegata è completa.*

Da tutto il sin qui detto pertanto risulta che i fondamenti dell'*ordine morale pratico*, espressi nella nozione del *dovere morale* sovr'allegata (§ 146), racchiudono tutti quei requisiti che sono valevoli ad ottenere l'effetto della esecuzione dell'*ordine di ragione teoretico*, senza bisognare di altre intermedie disposizioni. L'uomo ha una completa cognizione del tenore, del fine e della capacità attiva dei mezzi del suo benessere: non può dunque essere traviato, nè far male per errore, per ignoranza, per impotenza in somma di spirito. L'uomo è libero nell'esercizio de' suoi poteri, e però non può essere arrestato o violentato nelle determinazioni del suo animo e della sua facoltà esecutrice. L'uomo finalmente ha un *motivo* in sè stesso superiore ad impiegare questi mezzi, perchè esprimono il miglior modo di essere, sebbene nei casi particolari sia possibile che venga affievolito in forza dei difetti degli uomini e delle circostanze.

§ 153. *Come si debba intendere che nulla manchi al perfetto dovere morale pratico.*

Qual cosa manca in questo punto di vista a produrre infallibilmente l'effetto? Dico *in questo punto di vista*: imperciocchè l'indole del *dovere pratico* è generale per ciò stesso ch'egli altro non è che l'espressione di tutto il sistema dei doveri pratici. Ivi non si contempla in lui se non se: da una parte quell'orbita perfetta che gli uomini devono percorrere, facendo astrazione dal loro stato concreto, gradualmente perfettibile e soggetto ad imperfezioni, e considerandoli invece come sgombri da tutti gl'imbarazzi particolari; dall'altra parte poi assume la sola spinta generale ed invariabile del cuore umano verso il benessere, in forza della quale la mente ed il cuore, veduta e sentita la maggiore utilità, debbono per necessaria legge di natura seguirla; non altrimenti che un corpo abbandonato a sè medesimo segue la legge della gravità. Solamente in questo punto di vista così semplice ed astratto la cognizione della regola e del motivo ha tale efficacia, che, poste le circostanze di *fatto* accennate nella nozione del *dovere morale pratico*, ne deve seguire infallibilmente l'esecuzione. Avviene del *dovere morale pratico* come d'un piano perfetto di educazione, sia fisica, sia morale. Egli è uno stato al quale l'uomo deve e può pervenire, mentre che si suppongono in atto la disposizione e i difetti personali.

§ 154. *Secondo significato delle parole* obbligazione *e* dovere.

E qui lo spirito nostro si avvede che il nome di *obbligazione* e di *dovere* assume un altro significato alquanto diverso dall'antecedente. Nel primo caso altro non racchiudeva che un'idea di *necessità finale*; ma lasciava all'oscuro se questa producesse poi in pratica l'effetto inteso. Vuoi tu ottenere il dato fine? Fa le tali *azioni*, diceva l'*ordine teoretico*. Si vogliono per avventura ottenere le tali azioni? Si effettuino le tali disposizioni, ci dice l'*ordine pratico*, ossia il *dovere pratico*. Nel primo caso l'esecuzione è ipotetica e condizionata; nel secondo è promossa, agevolata, e considerata come certamente contingibile. Egli diviene tale, perchè tutti i pezzi proprî della natura dell'uomo sono posti in un pieno sviluppamento ed azione. Per questo motivo lo spirito umano pensa che non ne può mancare l'avvenimento; e da ciò forma la idea d'una specie di necessità dell'avvenimento stesso, e quindi dicesi l'agente assolutamente e praticamente obbligato a fare la tale azione non tanto perchè giusta la sua natura non trova ostacoli, quanto perchè ha tutta la naturale inclinazione a produrre l'effetto divisato. In questo senso la parola *dovere* si applica ad un corpo abbandonato a sè stesso, che dicesi *dover cadere* sicuramente in terra. Dicesi pure che il tal uomo, partito dal tal luogo ad una data ora, *deve* trovarsi alla tal'altra al luogo fissato; e si fonda la previdenza del suo arrivo alla meta proposta sul pensiero, che non esistano ostacoli, e ch'egli era determinato a percorrere la strada. Qui, come si vede, il vocabolo *deve* riveste un significato ben diverso da quella specie di *dovere finale*, il quale non ha in mira se non che un effetto condizionale, come si è avvertito.

§ 155. *In che sia realmente fondata l'idea di obbligazione umana in tutti i sensi possibili.*

Se profondamente si analizzi il senso nascosto nell'idea di *obbligazione finale umana*, si trova che questo secondo senso viene in parte racchiuso entro il concetto di lei. Imperocchè egli è impossibile che un tal atto sia necessario ad ottenere un effetto qualunque, se non fosse per sè capace a produrlo effettivamente. E per conseguenza la *necessità finale* inchiude l'efficacia o l'opportunità intrinseca dell'atto stesso a produrre o a coadiuvare a produrre un dato fine. Dunque in ultima analisi l'essenza della nozione di *obbligazione* risulta dalla doppia condizione di un atto qualunque, per cui si scorge ch'egli è efficace, e talmente efficace, che in confronto o di altri, o di molti altri, non si può esimere di sceglierlo. In una parola, l'efficacia esclusiva, o rispetto agli altri tutti esclusivamente, o rispetto agli altri tutti, a riserva di alcuni, è propriamente il fondamento logico ed essenziale dell'*obbligazione* e del *dovere* di qualsiasi classe. Parlando quindi del *dovere morale pratico*, si scorge di leggieri che, in qualità di *pratico*, non potrebbe meritare un tal nome, se i mezzi e le disposizioni dell'essere morale non

fossero, almeno in generale, per sè propri a produrre l'esecuzione, come nel *dovere teoretico* lo erano a produrre l'effetto finale.

§ 236. *Con quale cautela si debba stimare l'efficacia attiva dell'obbligazione morale pratica, e dove fondi la sua forza.*

Io non sono così pazzo da pretendere che nei casi concreti si debba sempre verificare una tale esecuzione dell'*ordine morale*. Affinchè ciò avvenisse, converrebbe che la cognizione della regola fosse in caso pratico limpida, completa, persuasiva, e che l'interesse del giusto non avesse nemici. In breve, converrebbe supporre che nella mente e nel cuore non esistessero ostacoli contrari superiori. Ma ciò non è possibile che avvenga generalmente negli uomini abbandonati a sè soli; e però si fa sentire la necessità delle leggi civili, e di un'autorità coattiva in società. Se l'uomo non fosse soggetto agli ostacoli ed alle deviazioni dell'intemperanza morale, oltre a quelle che derivar possono dall'errore e dall'ignoranza, lo stabilimento dei governi civili sarebbe superfluo, e puramente gravoso; nè gli uomini avrebbero giammai fatto senza necessità il sacrificio della loro naturale indipendenza, la quale poteva coesistere anche nella società di uguali per ottenere sicurezza e benessere. Ma non per questo si smentisce mai che, verificate le condizioni (§ 132) contemplate nel *dovere morale pratico*, egli non debba riescire effettivamente tale, e che il punto di questa supposizione non sia e non debba essere lo scopo unico di tutti gli sforzi umani.

Ciò è tanto vero, che tutte le legislazioni, tutte le forme di governo, tutte le utili forme tendono e tender debbono per sè a togliere questi ostacoli; come l'arte salutare tende in un corpo non ancora sviluppato ad approssimarlo alla perfetta robustezza e salute. Le costituzioni e le leggi appunto suppongono tacitamente l'effetto certo e costante dell'esecuzione, che deriva dalla piena cognizione della verità e dal sentimento dell'utile insieme combinati; legge che è certa in ragione, accordata dall'esperienza, che forma il fondamento della sicurezza sociale, e della medesima certezza storica dei fatti che ci vengono tramandati (1).

Per tal modo tutta la teoria del *dovere morale pratico*, ossia dell'esecuzione dell'ordine sì naturale che civile, riposa sopra un solo fatto della natura, cioè sulle leggi infallibili del cuore umano, subordinate alla cognizione del vero e del maggior utile sentito dall'uomo senza ostacoli. Fino dal principio di questo Trattato fu osservato che tutta la scienza del Diritto riposa sulla teoria della dipendenza dell'uomo dallo stato reale delle cose, e sulle leggi del principio motore delle azioni di lui (§ 78).

§ 237. *Ragione umana. Soggetto sul quale si concentra ogni arte morale.*

Abbiamo di sopra avvertito che il principio costitutivo della libertà razionale è la *ragione sviluppata*, che rende appunto illuminata la volontà (§ 113). Qui si assume la ragione come una mera facoltà di *fatto*. Essa non è che lo stesso intelletto umano sottratto dall'impero fortuito dei sensi, e sottomesso fino ad un certo punto a quello dell'attenzione, la quale fornisce lo spirito d'idee intellettuali. Questa stessa ragione sviluppata è quella che, somministrando infiniti materiali d'idee, fa sorgere assai maggior numero di combinazioni; e quindi somministra del pari le diverse verità ed i più vari errori, le poche virtù ed i molti vizi, la immensa varietà degl'interessi, ed i mezzi incalcolabili particolari di provvedervi (1). Dunque in ultima analisi le osservazioni si vanno a concentrare sulla ragione umana, come prima e possente sorgente delle produzioni e dei fenomeni tutti sì buoni che cattivi del mondo morale. Ma da essa pure conviene trarre necessariamente il rimedio e la direzione pratica per la gran massima che fu con Bacone osservata, cioè *che l'uomo tanto può quanto sa*, e la natura non si vince che col secondarla. È troppo evidente che questo rimedio e questa direzione pratica, per rapporto alle azioni libere degli uomini, non può consistere che nel corredo delle verità morali, le quali sono l'espressione dell'ordine necessario e reale delle cose.

ARTICOLO TERZO.

OSSERVAZIONI FILOSOFICHE SUL VERO ED IL FALSO, E SULLA RAGIONE UMANA, NEI LORO RAPPORTI ALLE COSE DI DIRITTO NATURALE.

§ 238. *Ricercasi cosa sia verità, e cosa sia verità morale. Stato della questione.*

I principî della pubblica felicità debbono poggiare sopra basi, per quanto si può, inconcusse ed irrefragabili in qualunque sistema. Importa assaissimo che certe chimere imponenti sieno tolte di mezzo. Ciò si fa col ricercare: Cosa è *verità*, e cosa è *verità morale?* Prima di rispondere categoricamente, facciamo osservare che il *vero* ed il *falso* sono due cose correlative, le quali traggono la loro essenziale qualità dalla medesima sorgente, sebbene in senso contrario. L'esistente, per ciò che è esistente, è così, e non altrimenti. È assurdo il chiedere se una cosa esistente sia vera o falsa. Per *cosa esistente* intendesi non solo qualunque *essere*, ma qualunque altra affezione a cui si possa attribuire il concetto *che è* od *esiste*. Può l'uomo opinare falsamente che esista una cosa; ma questo è un giudicio di lui, e mai non cade nè può cadere sullo stato della cosa medesima.

È dunque evidente che la verità o falsità non può aver luogo che sul giudicio dell'uomo. Cercare adunque cosa è *verità*, egli è lo stesso che cercare cosa sia un *giudicio vero* dell'essere senziente o intelligente. Questo si verifica tanto nelle cose di *fatto*, quanto in quelle di *deduzione*; tanto

(1) *Vedi* Genesi del Diritto penale, § 500 *al* 511.

(1) *Se la virtù ed il vizio, il merito ed il demerito, la moderazione e l'intemperanza morale non possono esistere, ed essere imputate nè al bruto, nè allo stupido, nè all'uomo privo di moralità; e se dall'altra parte suppongono sempre la ragionevolezza attuale dell'essere a cui vengono imputate: egli è dunque manifesto ch'esse fondamentalmente involgono il supposto della ragione sviluppata. Si badi bene alla forza del termine* sviluppata. *Altro è la ragione ben regolata, ed altro la ragione sviluppata. Quella importa l'esercizio della ragione sviluppata conforme all'ordine; questa altro non importa che il potere della mente umana posto in vigore dall'acquisto delle idee intellettuali, senza por mente alla sua direzione.*

nelle cose che riguardano la *realità*, quanto in quelle che risultano dalla *riflessione* dell'uomo o su questa realità, o sulle combinazioni interne delle idee e dei sentimenti umani.

§ 159. *Definizioni del* vero *e del* falso *astratto e della* verità *e dell'*errore *concreto.*

Nella nostra lingua le parole *verità* e *vero*, *falsità* e *falso* spesso si scambiano. Per evitare gli equivoci io ne farò uso con degli aggiunti. L'opinione vera ed erronea (che appellasi *verità* ed *errore*), quando esistono nello spirito umano, hanno tutto di comune dal canto del sentimento logico. Amendue sono affezioni della mente umana; amendue sono versioni logiche (1), determinate dall'aspetto delle idee presentate allo spirito; e queste versioni, stando gli aspetti in quella guisa, sono un effetto necessario: in amendue finalmente il sentimento dell'*assenso* è pari, anzi identico. Voi state attaccato al vostro sentimento fino a che non venghiate disingannato.

In forza di quest'ultima considerazione nasce la distinzione del *vero* e del *falso* di pura opinione dal *vero* e dal *falso* reale. Ma è noto che l'opinione realmente vera deve rimanere com'è a fronte dell'evidenza. Dunque non v'ha nè vi può essere altra differenza fra la verità reale, e l'error reale, ossia tra il vero ed il falso, che la possibilità di far cangiare il sentimento. Questo appunto avviene col mezzo della completa cognizione degli aspetti, delle idee, in cui l'opinion vera rimane la medesima, e la falsa viene cangiata, ossia meglio annullata. Dunque la possibilità di simile cangiamento, o della rivocazione del giudicio, in ultima analisi determina il carattere distintivo della verità reale ed assoluta dall'error reale ed assoluto. Per questa ragione adunque dovrebbe dirsi che la verità assoluta e reale è una *logia immutabile*; l'errore poi reale ed assoluto una *logia mutabile*.

Si dirà che il potere o non poter mutare forma una proprietà della verità e dell'errore, ma che essa non ne costituisce la nozione e l'aspetto intero? Non confondiamo i termini delle cose. Per ciò stesso che all'opinione si aggiunge la parola di *vera* o *falsa*, distinguesi il *vero* in sè stesso dall'*opinione* a cui si annette.

Per lo contrario quando mi si chiede della verità e dell'errore, significandomi la sentenza stessa della mente, non solo si chiede del vero e del falso astratto, ma bensì di uno stato concreto dell'opinione medesima. Per ora io parlo del *vero* primitivo in sè (ossia dell'idea relativa in sè stessa, o considerata seperatamente dal soggetto), e non della concreta esistenza di lui. È ben certo che il *vero* ed il *falso* non cade che sulla opinione, come fu detto; ma allorquando l'attenzione si concentra sulla sola qualità della *verità* o *falsità* non tiene conto che di quelle circostanze e di quei rapporti che inducono questi caratteri. All'opposto quando si chiede della *verità* e dell'*errore* come di cosa in concreto, ella si considera unita al suo soggetto. Così nel comune linguaggio distinguesi tale maniera di sentire dicendo *rotondità* astratta, e dicendo *rotondo* in concreto. In breve, nell'un caso si astrae la qualità dal suo soggetto, e nel secondo si considera unita al medesimo. Da questa unione appunto o disunione gli umani giudici acquistano il carattere di *veri* o di *falsi*, di *verità* o di *errore*, ec. In questo senso adunque la *verità* sarebbe un giudicio, o un complesso di giudici qualunque sopra qualsiasi cosa, in quanto non può essere di sua natura cangiato o rivocato.

§ 160. *Esame di una definizione comune della verità.*

So che piacque ad alcuni chiamare *verità* qualunque giudicio, in quanto è conforme ai rapporti reali delle cose alle quali egli si riferisce; e so del pari che questa espressione di confronto, che nasce dalla similitudine di una copia col suo originale, viene facilmente applaudita dal modo comune di sentire: ma ponderando la cosa a dovere, si trova che questa volgare definizione, riportata al *vero* primitivo, racchiude un assurdo: e per quell'aspetto, in cui può essere vera, ella coincide colla nozione da me sovra recata. Ho detto che da un canto racchiude un assurdo. Parlando delle verità relative alle cose esterne, lo stato loro è veramente *nulla* per l'uomo, se non è a cognizione di lui. Ma essere a cognizione di lui è in sostanza averne un'idea, a cui si giudica corrispondere la cosa medesima. L'uomo può egli uscir mai da sè medesimo? Lo stato adunque, di cui parliamo, non può essere mai altro che un *complesso ideale* comunque determinato dall'azione degli oggetti esistenti fuori di noi.

Ma per ciò stesso che parlasi di un'idea, di un concetto della mente, parlasi di un puro effetto nato nell'interno dell'uomo dall'azione esterna degli oggetti medesimi. Quest'effetto sta in ragione composta dei rapporti che passano fra l'anima umana e le cose medesime, e viceversa. Siccome adunque è impossibile che quest'effetto così eccitato nell'anima costituisca la stessa cagione eccitante; e siccome altro non è che una pura affezione di necessaria corrispondenza dell'anima, la quale non può render conto di altro, fuori di quello che sente in sè medesima, e nulla più: così è assurdo il dire che l'idea sia realmente l'imagine delle cose esterne, quando non è altro che un effetto misto di necessaria corrispondenza. Ad ogni modo poi qualora si volesse anche impropriamente chiamare come imagine reale quello che è soltanto un puro segno naturale, sarebbe sempre strano il volerne far norma di confronto del *vero* e del *falso*. Posto che la *verità* e l'*errore* sono due giudici realmente esistenti nell'anima, è sempre necessario di aggiungere una circostanza che ci possa far distinguere in atto pratico l'uno dall'altra.

Io so benissimo che la completa cognizione è *vera*, perchè esprime tutti i segni naturali derivanti dai rapporti reali delle cose; ma questa è una supposizione, la quale non realizza nulla. In atto pratico, prima di aver ottenuta questa cognizione, quale sarà il modello speciale della tale verità e del tale errore? Quando dir si potrà che tale modello fu raggiunto dalla mente? Ecco quello che importa di sapere e di verificare. Ma ciò appartiene ad un'altra ricerca. Ora atteniamoci ai

(1) *Per* versione logica *io intendo qualunque atto dell'anima umana, per cui ella si volge (vertitur) sulle varie idee, e sopra lo stesso sentimento della percezione. Il giudicio non si fa propriamente che nel complesso del paragone. Il paragonare in sè, prima di recar giudicio, è una versione logica. Egli importa che l'anima si volga ora sopra l'una ora sopra l'altra idea, specialmente se sono complesse. La versione appartiene più alla forza di attendere, che alla facoltà di vedere le cose.*

rapporti della nozione considerata in sè medesima. Quello che v'ha di vero in questa opinione si è, che la verità esiste ogni qual volta si possiede la cognizione adeguata di tutti i segni naturali delle cose, ed in questo coincide colla nozione da noi sovra recata. Diffatti, come nasce egli il concetto della *verità* e della *falsità* nello spirito umano? Egli nasce mercè il paragone che fassi infra il tenore di *fatto* dell'opinione che si esamina, e quel tenore che ne può risultare dopo tutte le possibili maniere di dimostrazione. Quando da questo paragone risulta la coincidenza delle due posizioni, dicesi che si effetua l'opinion vera; dicesi che si effettua l'opinion falsa, quando dal paragone risulta la discrepanza. Quando il *sì* ed il *no* di fatto, o ch'io fingo di fatto, coincidono col *sì* e col *no* assoluto possibile, ancorchè a me incognito e non definito, io pronuncio *verità* assoluta, possibile, immutabile, eterna. Finalmente quando essi non coincidono, ed io invece considero che il *sì* di fatto può divenire un *no* assoluto, o viceversa, io pronuncio allora *falsità* assoluta. La *verità* dunque e l'*errore* cosa altro racchiudono, che un *sì* ed un *no* applicati ora ad uno, ora ad un altro dei casi speciali?

Ma se uno dei termini del paragone non fosse fisso ed immutabile, è evidente che questo paragone non si potrebbe mai fare, e per un circolo perpetuo di vicissitudini non vi sarebbero mai nè errori, nè verità.

È dunque essenziale che il termine di paragone sia immutabile. Anzi nel concetto stesso del *vero* si suppone essenzialmente questa immutabilità. Giunta diffatti la mente al termine ultimo dell'evidenza, cosa altro fa che acquietarsi necessariamente? Allora esiste essa la *verità*, o no? Ma allora cosa è propriamente la *verità* se non una logía immutabile? Volete voi paragonarla collo stato delle cose? Altro voi non farete, che un ritorno dell'attenzione su di voi stesso, ossia sull'idea medesima, associandole un giudicio di corrispondenza; ma nulla le aggiungerete mai d'intrinseco, nè di più sicuro per creare il *vero* o il *falso*.

§ 161. *Distinzione fra la verità originale ed effettiva, che dir si potrebbe di scoperta, e la verità di ragione, che la presuppone e ne fa uso.*

Si può pertanto con tutta verità ed accuratezza fare una distinzione. Altro è la verità in sè medesima, ed altro è quel giudicio e assenso o dissenso che nasce in conseguenza della cognizione o della supposizione della verità. Qui e dove il *sì* ed il *no* rivestono un altro uso. Ma in ultima analisi essi si risolvono sul supposto d'una logia immutabile. E per vero dire, che cosa è il *sì* e che cosa è il *no*? Il primo altro non è che il segno della *convenienza sentita*; il secondo quello della *ripugnanza*. Dunque l'avvertire per un senso paragonato alle convenienze o ripugnanze sentite sopra di un dato soggetto, ed alle convenienze o ripugnanze che si debbono sentire mercè l'evidente cognizione delle cose, e rilevar quindi se il *sì* ed il *no* concreti coincidono coll'altro *sì* e *no* ottenibili, costituisce questa seconda specie di *verità di paragone*, della quale si fa uso comunemente. Ma questo paragone non si può fare, se non è conosciuto l'altro termine. Questo termine adunque si suppone cognito nell'atto medesimo che si dice *sì* e *no*. Io so, per esempio, che il quadrato dell'ipotenusa è uguale al quadrato dei lati. Presupposta questa verità, se io sento da taluno la stessa proposizione, sull'istante, attesa l'identità dell'affermazione sua con quella che sento risultante dalla figura geometrica a me cognita, io dico che è vera; ma se io sento che dica diversamente, senza esitare pronunzio che è falsa. Altro è però questa operazione, altro è quella per cui mi convinco intimamente della verità della proposizione medesima. Per una giornaliera abitudine non si suole far uso che della specie secondaria di verità, e con ragione. Ma nello stesso tempo è cosa evidente che anche in essa si suppone che le logie ottenibili mercè la massima evidenza sieno immutabili. Su questo supposto riposa pertanto tutta la teoria del *vero*. Ecco però come si verifica che l'esaminata definizione della *verità*, quanto è propria adattata a questa seconda specie, la quale dir si può *verità secondaria* e *di paragone*, altrettanto sarebbe poco esatta per le verità reali ed effettive d'invenzione, le quali risolvonsi su d'una legge semplice e primitiva di sentimento. La comune definizione della *verità* stessa primitiva, come termine fisso del paragone. Mai noi dobbiamo chiedere, che cosa sia *verità* in genere. Dicendo essere una logia immutabile, noi designiamo il carattere fondamentale e comune ad ogni specie di verità, e verificabile in qualsiasi sistema filosofico delle cognizioni umane.

§ 162. *Dove sia fondata l'immutabilità di tutte le verità, e specialmente di quelle dell'ordine morale.*

Delle verità originali e primarie ci è d'uopo comporre le dottrine fondamentali del giusto e dell'utile degli uomini e delle società. E sebbene esse versino sopra gli oggetti posti fuori di noi, e non si ragioni che per una specie di segni di corrispondenza naturale, tuttavia tali verità sono immutabili, e si dimostra che il sono e il debbono essere. E qui è chiaro che quest'attributo della immutabilità, supposto ma non provato nelle cose sopra discorse, ha la sua ragione e fondamento nella natura degli esseri e dell'uomo, qualunque sieno le loro qualità occulte. È troppo certo che questi esseri hanno un'essenza determinata per ciò stesso che esistono in una certa maniera, e non altrimenti. Ma i rapporti sono necessariamente fondati in queste essenze. Anzi quando gli esseri sono posti in un reciproco commercio, si può dire ch'essi sono fondamentalmente le stesse qualità delle cose, in quanto scambievolmente agiscono, o sono atte a produrre un dato fine ed effetto. I rapporti adunque sono determinati, e determinati necessariamente. I risultati adunque di tali rapporti reali saranno necessariamente determinati e quindi immutabili. Si potranno avere milioni di risultati variati, ma non mai due diversi cogli stessi rapporti precisamente. Ciò risulta dal principio stesso di contradizione. Questi risultati, se tendono a produrre un effetto, sono *leggi reali*. Le verità dunque di *fatto*, ossia la cognizione che l'uomo va acquistando per un reciproco commercio colla natura, sono anch'esse altrettante *leggi naturali*; esse dunque sono immutabili.

§ 163. *Dei dogmi pratici.*

Fino a che si contemplano come semplici fenomeni naturali, e che non si vogliono far servire a produrre effetto alcuno, è cosa pressochè indifferente che vengano sottomesse ad esame, ossia che

l'attenzione s'impieghi partitamente su di loro. Ma all'istante che trattasi di movere una sola paglia, egli è d'uopo studiare come la cosa stia. Questo è un risultato della necessità medesima delle cose. L'adeguata cognizione della verità diviene adunque di necessità assoluta. La verità dunque nell'ordine morale pratico, dove appunto trattasi di agire e di produrre effetto, oltre di essere la sola espressione della natura nella mente umana, è anche la sola guida per agire sulla natura, onde produrre un qualunque effetto possibile, senza tema di contraddizione. Contemplando nella verità o in certe verità la capacità a dirigere l'uomo nel produrre un dato effetto, esse divengono del pari interessanti e tecniche; esse divengono dogmi pratici e fondamenti di regole.

§ 164. *Ordine morale considerato come scienza.*

Restringendoci alle cose di Diritto naturale, e contemplandole come dedotte a notizia dell'uomo, ne nasce la scienza stessa dell'*ordine* e del *dovere*. Essa quindi sarà in generale — la notizia completa di quelle verità che servono a dirigere quelle azioni libere degli uomini, le quali possono influire a procacciar loro il maggiore benessere, specialmente per gli uffici loro scambievoli o utili o nocivi, e per l'ordine di coesistere. —

La prima parte di questa scienza è di puro fatto naturale, cioè quella del sistema fisico-morale dell'universo; e lo studio che se ne fa somministra leggi così certe come quelle del corso dei pianeti e delle vicende delle stagioni. La notizia delle leggi del bene e del male risulta dai rapporti indeclinabili di questo sistema. Da questa notizia lo spirito umano crea la seconda parte della scienza, ove si studiano i mezzi necessari a prevenire e ad allontanare le leggi del male, o almeno a ripararne il danno. L'unione di tutto questo studio, ed i risultati che ne emergono, costituiscono quello ch'io nomino *ordine morale di ragione* degli uomini individui e delle nazioni. Siccome questo, quando sia completo, esprime il complesso delle verità interessanti, ossia dei dogmi morali; così, considerate dal canto dei suoi fondamenti e del suo soggetto, costituisce in certa guisa la *formola della natura*, come la chiamò Bacone.

§ 165. *Della ragione naturale. Non è regola, ma mezzo a conoscere la regola.*

Sopra quest'ordine artificiale (benchè quando esprime le verità naturali sia tutto fondato in natura) sogliono gli uomini giudicare della condotta, della bontà o perfezione, e rispettivamente della malvagità od imperfezione di tutte le cose morali. Per lo stesso principio adunque, che la ragione naturale non è la regola della verità, ma solamente il mezzo col quale si conosce, essa non è nè può essere nemmeno la regola del giusto e dell'utile massimo, ma solamente il mezzo di scoprirlo, e di poter agire in conseguenza della cognizione acquistatane. La regola, io lo ripeto, è un risultato adeguato della legge immutabile che per necessaria legge di *fatto* risulta dai completi ed interessanti rapporti che passano fra lo stato reale delle cose e la natura delle azioni libere degli uomini; e questo risultato si fa per sè stesso inevitabilmente sentire in forza degli essenziali rapporti dello spirito umano, indipendenti dall'arte umana; nella stessa guisa che l'uomo accostando la mano al fuoco sente calore, ed aprendo gli occhi sopra di un piano illuminato ne vede gli oggetti. L'accostar la mano o l'aprire gli occhi può essere opera della libera volontà umana; come opera della ragione, presa quale *facoltà*, è l'indagare, il combinare, il dedurre, lo scoprire: ma l'effetto, che ne nasce, è tutto della sola natura, come quello del calore e della luce. Ora in questo pieno effetto solamente sta la *verità*, ed in questa riposa tutta la *regola*.

CAPO IV.

FONDAMENTI E LEGGI NATURALI CON CUI SI GENERA LA MORALITÀ.

§ 166. *Perfettibilità umana.*

L'uomo selvaggio sopra figurato (§ 136), il quale abbatte la colonna, non fa nulla più di quello che far saprebbe e potrebbe l'ourang-outang, come fu detto. L'uomo incivilito fa quello che far non saprebbe nè potrebbe nè l'ourang-outang, nè l'uomo selvaggio. Eppure l'uomo selvaggio ha la stessa organizzazione, le stesse facoltà dell'uomo incivilito. Qual'è dunque la cagione di tanta differenza? L'*incivilimento*, mi si risponde. Ma il bue e l'ourang-outang in capo ad alcuni mesi hanno quella stessa abilità che avranno per tutto il tempo della vita loro, e la loro specie in capo a mille anni trovasi a quello stesso grado in cui si trovò al primo di questi mille anni, per esprimermi colle parole di Rousseau. Esiste dunque nell'uomo una qualità assolutamente specifica, per la quale egli diviene incivilito, inventore delle arti, ed estende sulla natura il proprio impero. È noto che questa è la *perfettibilità* (§ 73 e 74). Ma fino a che la possiede in *potere* solamente, egli non supera i bruti. Dunque in ultima analisi la *effettiva* superiorità di lui consiste nell'acquistato *sviluppamento* di questa perfettibilità.

§ 167. *Necessità della società per isviluppare la perfettibilità, e far nascere la moralità.*

Ma questo sviluppamento far non si può che col mezzo della società e nella società medesima. Ecco un fatto, cui la filosofia e l'esperienza dimostrano in una maniera cotanto irrefragabile, che non v'ha alcun fenomeno di storia naturale, di cui sia meglio provata la procedenza. L'uomo ragionevole non agisce diffatti che in conseguenza della *cognizione*. Non può dunque combinare, inventare, operar nulla su la natura, che in conseguenza delle idee acquistate sulle qualità dei rapporti attivi delle cose ridotte alla misura della propria comprensione ed attività. Il potere quindi attivo e sviluppato della perfettibilità si risolve in ultima analisi su quello dell'intelligenza, cioè sul possesso delle idee intellettuali d'ogni genere degli oggetti. Ma è noto che senza l'uso dei *segni* d'istituzione non è possibile avere idee intellettuali. Il creare, accrescere, perpetuare questi segni; il vedere le cose in diversi aspetti; il cumulare variate osservazioni sulle cose; il produrre effetti moltiplici: in una parola, lo sviluppo della ragionevolezza e della potenza propria dell'uomo far non si può che in società e per mezzo della società. Egli è dunque evidente che la superiorità dell'uomo sui bruti, la moltiplicità dei suoi poteri, e quindi l'estensione della libertà di lui, e dei doveri tutti propri dell'umanità, in ultima analisi risultano dal potere

della perfettibilità posto in esercizio dallo stato sociale, ed in quanto si esercita nella società medesima.

La libertà razionale adunque, e quindi la moralità, le obbligazioni, i doveri e i diritti morali essenzialmente annessi alla moralità medesima, sono totalmente opera della sola società. Il *fondo* è della natura; ma il *lavoro* è delle circostanze presentate dalla convivenza e dagli uffici scambievoli degli uomini. La sola convivenza in società senza perfettibilità non basta: testimonio ne sieno i castori. La sola perfettibilità senza la società non basta: testimonio ne sieno i selvaggi. L'unione di queste due cose produce adunque l'effetto della ragionevolezza.

§ 168. *Lo stato di società in origine è effetto della sola natura.*

Lo stato pertanto di società ha necessariamente dovuto preesistere allo stato di ragionevolezza, e per ciò stesso all'arte. Lo stato adunque di società è un fenomeno prodotto dalla natura medesima. L'accoppiamento dei due sessi, la famiglia: ecco il primo e vero stato indicato dalla sola natura in una maniera comune coi bruti, ai quali l'uomo prima d'essere ragionevole è pari di condizione.

L'utilità fisica della convivenza; i piaceri che si risentono, e quindi la fanciullesca benevolenza e la compassione puramente sentimentale; i timori ed i bisogni fisici di pura sensazione, ora di necessità, ora di sollazzo per esercitare le proprie forze, come veggiamo in molti animali che vivono a torme: ecco i primi incentivi all'attenzione, e la culla della ragione e dell'arte; ed ecco qui ancora la natura madre dell'arte.

§ 169. *Della società derivativa od artificiale ne' suoi rapporti alla moralità.*

L'arte poi reagisce sulla natura nel mondo morale come nel mondo fisico. Per la medesima ragione che si presentano campagne bene o mal coltivate, acque bene o mal dirette in canali artificiali, si presentano del pari società raffazzonate, e dirette con leggi civili o buone o cattive.

La questione adunque, che far si potrebbe, non consiste se l'uomo sia nato per la società: egli è lo stesso che disputare se gli alberi, che già veggonsi occupare la faccia del globo, siano fatti per crescere colle radici in terra; o se l'uomo sia fatto per dormire, per mangiare e generare. Tosto che esiste questo fatto, che è generale, ed è opera originariamente della mano della natura, è assurdo muover la questione se vi sia una destinazione finale a lei: la questione dovrebb'essere piuttosto, se l'uomo sia fatto per la tale o tal'altra forma di società. Il che importa l'altra ricerca: qual sia la forma veramente naturale di società, avuto riguardo non solo alla maniera primitiva e brutale di vivere dell'uomo, ed alle circostanze colle quali le società ebbero principio; ma ancora a quella che i rapporti essenziali e successivi dell'uomo esigono nel progressivo irresistibile sviluppamento delle proprie facoltà. Se io chieggo qual sia la vera forma naturale di esistere delle date piante, io non contemplo solamente la loro maniera di essere al tempo del nascimento loro; ma conviene che abbracci tutti i periodi della vegetazione e dell'incremento, almeno fino a che portino fiori e frutti, ed arrivino a riprodursi. Io non dico ancora ogni cosa con questa parità. La natura sola fa tutto nello sviluppare una pianta; la natura sola, come volgarmente si concepisce, non fa tutto nello sviluppare e nel far crescere le società umane. Chiedere quale sia la forma naturale della società nei diversi periodi dello svilupparsi della perfettibilità, involge le stesse condizioni che quelle cui un buon agricoltore e giardiniere si propone nello sviluppo delle piante fruttifere ed aggradevoli, cioè la vista finale dello stato di frutto e di bellezza. È evidente che importa di riunire in tutti i periodi antecedenti all'epoca della maturità il maggiore sviluppamento e prosperità che il sistema graduale della vegetazione può permettere in ogni anno, in ogni mese, in ogni giorno. La *coltivazione* sociale, se m'è permesso di usare questo vocabolo, importa simultaneamente due intenzioni, l'una all'altra subordinate, come giornalmente avviene in quella dei fanciulli. La prima è di condurre queste persone morali a quello stato di compiuta moralità e libertà, a cui è annesso il maggiore benessere e la perfezione umana ottenibile su questo globo; la seconda è quella di fare che in ogni periodo si ottenga quel maggior grado di prosperità e di buon temperamento che viene concesso dal grado attuale ed insormontabile dello sviluppamento della persona.

Questa doppia intenzione è quella che diresse tutti i più celebri e vetusti legislatori delle nazioni della terra, e che doveva dirigere anche gli Europei nella scoperta del nuovo mondo. Io ardisco dire di più: essa è quella medesima che deve guidare anche attualmente i direttori dei popoli in un grado diverso sullo stesso vecchio continente. Ma per far ciò, mi si dirà, conviene poter conoscere il grado ulteriore e la piena maturità alla quale ancora si deve giungere: vi si richieggono uomini che siano tanto superiori al loro secolo, quanto gl'institutori il furono alle nazioni da loro incivilite. D'accordo, studiate l'*ordine di fatto e di ragione* della natura: analizzate le leggi necessarie ed eterne della concatenazione degli avvenimenti che avete sott'occhio; e voi scoprirete questo grado ulteriore, e voi formerete questi institutori. Non sapete voi, o non volete farlo? Sappiate che la forza irresistibile e innovatrice del tempo, contro della quale contrastando voi non fate che condensare una forza spaventevole, produrrà vostro mal grado l'effetto. Ma ricordatevi che la forza di questo tempo è la forza della stessa natura, cieca, incommensurabile, che opera in grande, e che va a' suoi fini anche colle ruine. Ciò basti per ora.

§ 170. *Della moralità e dei doveri necessari nei gradi diversi dell'incivilimento.*

Invece, al proposito dell'argomento che trattiamo, fa d'uopo avvertire, che se anche dopo essere la società divenuta artificiale avvi sempre la forza della natura, la quale promove i due *ordini teoretici*, cioè quello della perfezione attuale e quello del progresso alla futura; è dunque evidente che havvi due *termini* simultanei pel *giusto*, pel *dovere* e per l'*obbligazione* tanto di *ordine*, quanto di *utilità*.

Del pari in ogni grado diverso, preso per sè solo, si esige pure un grado diverso di *moralità* nel genere umano, che devesi conformare ai rapporti reali ed immutabili delle cose. Questo grado di moralità direttrice non può consistere che nella *cognizione* adeguata e proporzionale di quelle regole, cui osservar conviene in ogni posizione più vasta della sfera alla quale le umane società vengono sollevate.

§ 171. *Distinzione e diversità della moralità e dei doveri dei privati e del corpo delle società nei diversi gradi d'incivilimento.*

Ho detto *le umane società*, anzichè *gl'individui singolari*; imperocchè, oltrepassato un certo punto d'incivilimento, la massa della coltura morale si trova risiedere per tale maniera nella collezione sociale, presa dirò così *in solidum*, che in ogni individuo non se ne può verificare che una data frazione. Se nell'epoca del più grossolano dirozzamento doveva l'individuo ricavare pressochè tutto dal proprio fondo, all'opposto in quella dell'incivilimento deve pressochè tutto ritrarre dal corpo intero a cui appartiene, non rimanendo a lui che quella quantità di cognizioni e d'industria, la quale viene determinata dal piano immenso e complicatissimo del raffinamento maggiore. Questa sorte è comune alle scienze, alle arti, a tutte le funzioni della vita civile. A proporzione che si moltiplicano e si estendono le cognizioni dei rapporti delle cose, si distinguono pure a proporzione i rami delle verità, delle regole, delle invenzioni, delle fatiche. Ogni ramo si suddivide in altrettanti subalterni, e tali che ognuno da sè solo basta ad occupare la breve vita, e l'assai più breve età razionale di ogni uomo. Un tale in sua vita non farà forse che teste di spilli; un tale non farà che numerar soldati; un tale che raccoglier piante; un tale che registrar nomi di viaggiatori, ec. (1). Ecco a che si riduce la perfezione degl'individui delle società, le quali io chiamai *derivative* o *artificiali*. Per un altro estremo si giunge così ad una ignoranza e ad una impotenza derivativa, che si verifica in ogni particolare. Ma nel tempo medesimo nella massa della società avvi il massimo lume, la massima forza, il massimo incivilimento, la massima perfezione. Così la natura lega l'uomo alla società, e della società non fa più che un solo *tutto*, dove gli elementi si trovano in siffatta maniera unificati, che trasfondono nell'unità del complesso le qualità che un tempo erano tutte proprie dell'individuo e della famiglia. Ma di ciò si dirà più ampiamente a suo luogo.

Per lo che in ogni grado dell'incivilimento la moralità, il dovere, il diritto e la libertà razionale acquistano un nuovo aspetto, e si presentano al filosofo sotto relazioni proprie della personalità ora individuale dell'uomo privato, ora complessa del corpo intero della società.

§ 172. *Unità sistematica delle antecedenti considerazioni.*

Ma tutto questo è effetto della natura e delle leggi della perfettibilità combinata colla società, la quale nell'atto medesimo che somministra i fondamenti primitivi più generali e compatti di *fatto* della moralità, e quindi degli altri enti morali che ne derivano, presenta pure tutte le gradazioni, le varie forme ed i moltiplici rapporti che deve acquistare in conseguenza dell'azione e reazione della natura e dell'arte, senza smentire mai la sua derivazione dalle medesime fonti.

(1) *In tutte queste fasi però esistono sempre i sentimenti morali del cuore, dei quali si parlerà a suo luogo; e solo varia la* PUBBLICA MORALITA' *prodotta dai principî di ragione.*

§ 173. *Due ordini morali che si abbracciano in un tempo stesso.*

Qui però cade un'osservazione importante. Nell'atto che si segue l'origine e le cagioni della moralità, e nell'atto che l'attenzione è rivolta a scoprire il *come* praticamente si possa effettuare l'*ordine morale teoretico*, nasce, dirò così, sotto la mano una nuova serie di circostanze di *fatto*, le quali vanno a porre insieme un altr'*ordine teoretico* necessariamente connesso collo svilupparsi delle capacità dell'uomo. Non si può dire di questo come del pianeta: ecco l'orbita che in forza della sua massa e della sua posizione dal centro deve percorrere; veggiamo come possa e debba egli operare. Ma convien dire: ecco l'orbita primitiva che l'uomo deve percorrere, avuto riguardo alla natura e agli attributi generali di lui. Nell'atto però che dovrà percorrerla, ecco un altr'ordine simultaneo e derivativo, al quale deve soddisfare per ciò stesso che segue l'orbita indicata. Perchè questa differenza? Perchè le leggi del movimento del pianeta, sebbene or più or meno accelerato, sono semplici ed uniformi anche nelle mutazioni e nei turbamenti loro; perchè il centro di attrazione, e lo spazio in cui il globo si move, non mutano nè di qualità, nè di poteri. Per lo contrario l'essere perfettibile sviluppasi nell'atto che si move; e nell'atto che fa l'uno e l'altro agisce fuori di sè, e produce effetti reali in compagnia, dei suoi simili. Questi effetti reali sono altrettanti fenomeni di *fatto*, dai quali derivano nuovi rapporti reali interessanti, e quindi un ordine nuovo di necessità, cioè di doveri, d'obbligazioni e di regole. Senza la cognizione loro mancherebbe sempre la regola vera e variata di quegli atti che sono determinati dall'*ordine teoretico morale*, vale a dire dei doveri e dei diritti: anzi mancherebbe la nozione veramente propria dell'ordine medesimo adattato alla condizione dell'uomo sulla terra. Mancherebbe del pari quel filo che servir deve di guida alla dottrina ed alle leggi positive conformi all'*ordine morale di ragione*, per farle in guisa che secondino ad un tempo stesso l'andamento della natura e le tendenze dell'uomo, e leghino il precetto coll'ubbidienza, la giustizia coll'utilità.

Nel medesimo tempo conviene osservare come risultato, che se l'*ordine morale* agisce sull'attività umana, non è per opprimerla, ma bensì per farla reagire; non è per restringerla, ma bensì per ampliarla: e la fa reagire e la estende per condurre il genere umano giusta i rapporti eterni ed immutabili che compongono il sistema unico ed incomprensibile dell'universo.

Fino a qui abbiamo veduto i diversi gradi della moralità, che sono necessarî in ogni periodo dell'incivilimento; ma non abbiamo ancora veduto come possano nascere, e se esistano cagioni per cui debbano nascere di fatto, e come in ciò si possano manifestare. Tutto questo è riservato alla storia sopra indicata (§ 28). Ora non possiamo esporre che viste generali.

§ 174. *Legge necessaria della graduazione nella azione dei principî generativi della moralità.*

Giunto il sole al meridiano degli antipodi, ove segna per l'emisfero superiore la mezza notte, si va bel bello discostando di là, per avanzarsi verso il superiore emisfero. La forza della rotazione diurna della terra procura così a gradi l'avvicina-

mento della luce solare, la quale da prima insensibile del tutto, indi per un leggiero barlume di crepuscolo, di poi col chiaror dell'aurora, e finalmente col pieno apparire dell'astro medesimo sull'orizzonte, apporta quel lume che anima la natura, e serve di ristoro e di guida ai viventi nelle loro giornaliere operazioni. Ecco l'imagine della forza delle leggi e dell'umana perfettibilità, così nell'individuo che nelle nazioni, nel produrre l'intelligenza, la moralità, la libertà razionale, l'obbligazione morale, i doveri e i diritti di ragione. Dalle tenebre della più crassa ignoranza sotto la schiavitù dei sensi, fino al regno della fantasia: dal regno della fantasia fino a quello della ragionevolezza, avvi una gradazione così continua, che mal si potrebbe segnare il punto preciso che deve distinguere l'uno dall'altro. Diffatti l'uno va a congiungersi ed a perdersi nell'altro così, come appunto fa il giorno coll'aurora, l'aurora col crepuscolo, il crepuscolo colle tenebre: solo a grandi intervalli lice segnare le differenze.

Ecco una legge di *fatto* indeclinabile, risultante dal fatto, che l'uomo è un essere misto, che nasce ignorante, e che l'intelligenza è opera del tempo e delle circostanze successive. Nell'antecedente Articolo abbiamo veduto i fondamenti o, a dir meglio, le fonti attive della moralità; abbiamo veduto cosa debbono produrre per adattarla alle diverse esigenze della società da cui viene sviluppata. Qui si vede in genere la maniera graduale con cui questo principio attivo è costretto ad agire, onde creare effettivamente la moralità, la libertà razionale, e la morale obbligazione. Ciò forma una parte delle leggi dell'*ordine di fatto fisico-morale* della natura.

L'amore del benessere si fa sentire in tutte le epoche: ma quanto è diversa la facoltà di secondarlo, e di por l'uomo in disposizione di seguire col concorso delle proprie facoltà l'*ordine morale di ragione!* Richiamiamo qui alla memoria l'esempio sovra addotto di colui che tener deve un dato sentiere, onde salire la cima del monte e giungere all'acquisto d'un oggetto interessante (§ 92). La cima, l'oggetto, ed il sentiere sieno visibili a' piè della montagna. Suppeniamo che taluno, il quale non ha un'antecedente cognizione dell'unico calle che guida all'indicata meta, tenti di calcarlo a notte buja. È chiaro ch'ei dovrà andar brancolando fra le tenebre, forse tutta la notte errare invano, perdersi nella campagna circostante, e durante la notte far cadute, ed incontrare mille inconvenienti. Ecco l'imagine degli uomini e della società nella prima tenebrosa età dei sensi. Da una cieca tendenza al piacere, il quale, mercè macchinali bisogni o impressioni fortuite, eccita l'attività sentimentale, l'uman genere è guidato in balia del caso. Vano è adunque il cercare qui moralità, direzione interna ed avvertita: conviene lasciar fare alla sola natura.

Supponiamo un altr'uomo del pari non informato, che al primo barlume del crepuscolo tenti la stessa strada. Ei non andrà brancolando, è vero; ma, non veggendo il calle e la meta, s'innoltrerà or nell'una, or nell'altra imboccatura di strada, e fra gli alberi stessi prenderà per capo di via quello il quale altro non è che spazio intermedio; e quindi travierà, non avendo altro vantaggio, che di schivare grandi precipizi. Ei dovrà quindi aspettare la luce del giorno per camminare sicuro. Ecco l'imagine degli uomini e delle società sotto l'impero della fantasia. Mille errori derivanti dalle grossolane e troppo ancora compatte astrazioni, un sentimento mal definito di utilità, poche sperienze che li istruiscono, una totale mancanza di principi teoretici, pochi sentimenti morali che tengono luogo di principj; e questi sentimenti medesimi spesso fallibili, a motivo che il sentimento inganna ogni qual volta vi si associa male una idea, o vi si mescola un estraneo interesse; e però la natura della moralità del cuore, il rò così, sarà spesso pervertita dal cuore medesimo: ecco i tratti che caratterizzano il potere e l'esercizio della moralità in quest'epoca. Sarebbe dunque follia il pretendere una condotta morale di ragione in questa età, e trovar meriti o demeriti, virtù o colpe propriamente tali.

Splende finalmente il giorno; il sole illumina il monte, il sentiere, il vertice, l'oggetto. Il viaggiatore, prima di movere il passo, vede avanti di sè tutto il cammino distintamente. S'egli travia, il fa di proposito. Sua colpa, se non raggiugne l'oggetto. Egli può arrivarvi, perchè tutto è palese ed illuminato. Egli il può, perchè prima di agire ha avanti di sè tutta la traccia che deve tenere. Questa traccia costituisce il *dovere* dal canto della cosa. La cognizione adeguata di questa traccia costituisce la regola di *dovere* dal canto dell'uomo. Essa è una verità di *fatto*: gli occhi di lui ne sono gli annunziatori, ed il mezzo per cui la conosce. Ecco nata la vera moralità, ed ecco la pienezza dei tempi. Ciò si verifica tanto nell'uomo, quanto nelle nazioni: nell'uomo cogli anni, nelle nazioni coi secoli.

PARTE TERZA

DELL' ORDINE MORALE NE' SUOI RAPPORTI ALL' ESERCIZIO DELLA LIBERTA' LEGALE DI PIU' ESSERI INTELLIGENTI POSTI IN UNO SCAMBIEVOLE COMMERCIO

CAPO I.

DEL DIRITTO.

ARTICOLO PRIMO

RAPPORTI CHE DANNO ORIGINE ALL' IDEA DEL DIRITTO. SUA DEFINIZIONE.

§ 175. *Motivo di trattar qui su questo argomento.*

Posto che la natura ordinò le cose in guisa, che la felicità dell'uomo dovesse dipendere dall'esistenza e dallo sviluppamento dei morali poteri di lui; e posto che questi nè agire nè sviluppare si possono se non in uno stato di simultanea aggregazione e di scambievole commercio degli esseri umani, in cui la natura medesima li pose; si affaccia incontanente l'idea delle relazioni di *ordine* di questi esseri coesistenti, e in quanto sono coesistenti. Ragion vuole pertanto, prima di procedere oltre, ch'io scopra in generale e definisca l'indole ed il fondamento di queste relazioni reali e naturali, a fine di qualificare moralmente gli atti o conformi o difformi degli esseri liberi coesistenti, ed operanti gli uni sugli altri. In ogni grado delle prospettive è d'uopo segnare tutta la carta dell'orizzonte che si presenta, prima di avanzarsi a tratteggiare quadri più speciali.

§ 176. *Doveri relativi risultanti dagli scambievoli doveri assoluti, sia positivi, sia negativi, primo fondamento dei diritti.*

Dalla sola nozione dell' *ordine morale* consta che vi sono certi atti liberi, la pratica od omissione dei quali è doverosa; e che ve ne hanno certi altri la pratica dei quali è lasciata all'arbitrio dell'uomo, come lecita (§ 115 e seg.) Fra più esseri coesistenti, i quali in comune per una vicendevole azione e reazione debbono formare la scambievole felicità e perfezione, egli può e deve avvenire che ognuno di essi debba o positivamente o negativamente agire a pro d'altrui. Ecco circostanze di *fatto* fondate sui rapporti reali delle cose, in mira al fine cui gli uomini per legge naturale tendono a conseguire su questa terra.

Per una necessaria correlazione adunque ne viene:

1° Che in tutti quegli atti, la pratica dei quali è doverosa, ne sarà vietata l'omissione. Ma ad un tempo stesso ne dovrà essere libero e spedito in ognuno l'esercizio, e per ciò stesso sarà vietato a chicchessia d'impedirlo.

2° Che in quegli atti, la pratica dei quali è lasciata dalla legge di ordine in arbitrio dell'agente morale, la libertà non potrà essere giustamente violata ad arbitrio di un terzo; e perciò esisterà in ogni altro il dovere di astenersi dall'attentare alla libertà dell'operatore.

3° Finalmente in tutti gli uffici scambievoli imposti dall'*ordine* sia negativi sia positivi, in ognuno che ha l'obbligo di effettuarli ne sarà vietata la commissione e la rispettiva omissione; ed in ogni altro, a favor del quale tutto ciò operar si deve, si verificherà la giusta facoltà di esigerne l'omissione o l'adempimento, e d'impiegare i mezzi convenienti ad ottenere tutto questo.

§ 177. *Relazioni complesse, e poteri morali che ne risultano.*

Da tutto ciò nasce adunque una nuova serie di relazioni complesse fra due parti, logicamente posteriore alle idee di *giustizia* e di *dovere*. Dico *relazioni complesse*, perchè nei rapporti qui contemplati hannovi due termini simultanei e due specie distinte di necessità correlative, che vanno a costituire uno stesso indivisibile effetto morale. Questi due termini di relazione sono le due persone morali, l'azione delle quali si considera ad un tempo stesso rispettivamente ad un atto identico di una di loro in particolare. L'una di queste persone può, senza essere ingiusta, ed anzi talvolta per essere giusta, fare liberamente un atto; e l'altra non può lecitamente impedirlo. La prima può chiedere da altri alcuni atti; la seconda non può giustamente esimersene. La prima può vivere o essere d'una data maniera; la seconda non può giustamente turbarla.

§ 178. *Definizione del Diritto, ossia del Jus rigoroso.*

Questo poter fare o esigere d'un uomo in una maniera non solo comandata o approvata per lui, ma obbligatoria per altri riguardo ad una determinata azione o stato, costituisce il *Jus rigoroso*, ossia il *Diritto* propriamante tale, il quale si può definire — la facoltà di fare o di ottenere tutto quello che è conforme all' *ordine morale di ragione*, in quanto non può essere senza ingiustizia contrariata da chicchessia. —

§ 179. *Differenza del Jus rigoroso e la nuda rettitudine morale.*

Sebbene in largo senso la facoltà di fare quello che è puramente giusto (il che comprende anche una cosa prescritta) si possa chiamare col nome di

diritto, attesa appunto la sua conformità alla regola morale; nondimeno questa facoltà, sotto quest'unico rapporto considerata, non può propriamente ricevere altro nome, che quello di *rettitudine morale*, anzichè di *diritto rigoroso*: poichè fra i vari sensi che la parola *jus* riceve nelle diverse sue applicazioni, s'inchiude anche quello di esigere e di usare d'una cosa incontrastabilmente da ogni altro; ed in ogni altro per conseguenza richiede un'azione ed un'astinenza fatte per l'*obbligazione*. Dall'altra parte poi la relazione ad una regola non può importare che l'idea logica di *conformità*, cioè di *rettitudine*, e nulla più.

Volendo quindi addurre una nozione completa del *jus rigoroso* conviene aggiungervi l'idea dell'obbligazione altrui a non contrariare, e della rispettiva ingiustizia nel farlo, come producente il carattere proprio e definitivo della nozione.

ARTICOLO SECONDO.

ANALISI DELLA NOZIONE DI JUS RIGOROSO, E SUE CONSEGUENZE.

Definita la nozione di *jus rigoroso*, esaminiamone partitamente i principali elementi che la compongono. Si vedrà in progresso quanto la distinta loro cognizione sia necessaria per ragionare rettamente in tutti gli affari pubblici e privati.

§ 180. *Come il* diritto *acquisti il nome di* potenza o facoltà giusta *ossia* legittima.

1° Fu detto che il *diritto* è — una facoltà di fare o di ottenere tutto quello che è conforme all'ordine. — Sotto la qualità di *conforme* comprendesi tutto quello che è *giusto*; poichè in questa conformità consiste appunto la *giustizia* (§ 121 e 125). La giustizia dunque di un atto è una delle condizioni ossia dei requisiti del *diritto*. Da questa conformità degli atti stessi, e però dei modi di agire dell'attività umana (la quale è la potenza che li rappresenta tutti) colla regola, essa attività acquista il carattere di *facoltà morale* propriamente detta, ossia meglio di *facoltà* o di *potere legittimo*. Si vede quindi che il soggetto, il quale acquista l'idea di *diritto*, risiede nella forza dell'agente morale, e che anzi altro non è che la stessa FORZA di lui, contemplata sotto certe relazioni morali di ordine.

§ 181. *Egli abbraccia gli atti sì doverosi che leciti.*

2° Ma la giustizia di un atto si può verificare tanto in un atto *doveroso*, quanto in un atto semplicemente *lecito*, cioè facoltativo ad un uomo, ma non difforme all'ordine. Può dunque essere cosa di diritto tanto l'una quanto l'altra specie di azione. La nozione quindi del *diritto* abbracciar deve sì l'una che l'altra. Per questa ragione il diritto acquista il nome ed il carattere di *potenza* o di *facoltà legittima* o *morale*.

§ 182. *L'attività umana acquista di più il carattere stringente di facoltà o di potere giuridico.*

3° Questa potenza non si considera semplicemente in un paragone d'identità o di diversità coll'idea archetipa dell'ordine, per giudicare della sola rettitudine di un atto; ma si considera inoltre per legge esente da ogni ostacolo nell'esercizio degli atti medesimi, perchè chiunque altro viene obbligato a non violare l'esercizio della potenza del giusto operatore. Per questo motivo nella definizione fu aggiunto — in quanto non può essere nel suo esercizio contrariata da chicchessia. — Ecco adunque due altre idee elementari, ch'entrano nella nozione del *jus rigoroso*, le quali compiscono il quadro, e gli danno il suo proprio e distintivo carattere.

Se esaminiamo queste due ultime idee, noi troviamo che l'idea di *libertà legale* dell'agente munito di diritto entra nella definizione del *jus rigoroso* come associata all'atto stesso che con diritto si esercita. Troviamo pure che l'idea di *obbligazione* e di *dovere negativo* in ogni altro a non contrariare l'azione della potenza legittima, o a non turbare uno stato o un modo di essere approvato dalla legge, concorre a formare la nozione specifica del *jus rigoroso*. Per questa ragione il potere formante il diritto si può con maggior rigore denominare *potere giuridico*, il quale racchiude qualche cosa di diverso dal semplice potere legittimo, e dalla facoltà puramente retta o morale.

§ 183. *L'attività umana acquista di più il carattere di potere coattivo, ossia di podestà legittima.*

4° Ma siccome la legge può imporre a taluno l'obbligo di prestare qualche ufficio (§ 176); così per una necessaria correlazione ne viene, che pone in me la facoltà di esigerlo da lui giustamente. Da ciò nascono altre *relazioni attive*, per le quali l'atto dell'esigenza, e tutti quei mezzi necessari che in conseguenza dovrò impiegare per conseguire l'intento, divengono giusti in me; e per correlazione doverosi o giusti divengono in altri tutti gli atti conformi al detto mio intento; ingiusti ed ingiuriosi tutti gli atti contrari.

In forza di questa considerazione risulta nell'agente munito di diritto una specie di *facoltà coattiva*, attribuitagli dalla legge di ordine, sopra del terzo obbligato a compiere l'atto doveroso. Questa facoltà è una vera *podestà legittima* ad esigere o pretendere una cosa qualunque da qualsiasi altro agente.

§ 184. *Come nasca l'idea di giuridicità. Sua definizione e suoi caratteri.*

5° Per quanto possa variare il soggetto di questi atti negativi o positivi, esiste sempre in me la facoltà ed in altri il dovere, in me la libertà ed in altri il vincolo. Astraendo dunque ciò che v'ha in tutti di *comune*, e formandone una nozione separata, noi figuriamo, a nostro modo d'intendere, che esista nelle cose medesime una qualità ed attitudine a produrre queste affezioni di diritto. Volendole imporre un nome, essa si potrebbe denominare *giuridicità*, la quale sarebbe — il complesso di quelle circostanze e di quei rapporti, i quali fanno sì che una cosa sia di diritto. —

Riducendo poi le cose ai minimi termini essenziali, ritrovasi che i caratteri perpetui, i quali formano questa *giuridicità*, sono le idee di *podestà giusta, irrefragabile*.

§ 185. *Del titolo del diritto e dell'obbligazione. Sua definizione.*

6° Finalmente da tutte le considerazioni antecedenti risulta che il *diritto* si può considerare come un effetto dei rapporti legittimi delle cose.

Può dunque lo spirito umano concentrare la sua attenzione a quelle sole circostanze che danno origine a quest'effetto. Da ciò nasce l'idea separata ed anteriore delle cagioni di lui.

Quello che dicesi dei diritti, affermar si può eziandio delle obbligazioni e dei doveri. Da tutto questo ne risulta un'idea astratta, cioè separata, esprimente l'idea delle cagioni che producono il *diritto* ed il *dovere*. Quest'idea si può chiamare col nome di *titolo del diritto*, *dell'obbligazione e del dovere*, ossia in genere *titolo morale e legale*. Egli sarà dunque — il complesso dei rapporti attivi delle cose, in quanto sono valevoli a creare od effettivamente creano un diritto, un'obbligazione, un dovere qualunque. —

§ 186. *Tutti i diritti si debbano valutare, al pari dei doveri, come effetti determinati dall'ordine morale di natura.*

Ma perchè la natura nell'esercizio di certi atti autorizzò uno, vincolò gli altri, e così a vicenda? Per quella medesima ragione, io rispondo, per cui stabilì le obbligazioni e i doveri; ed anzi per ciò stesso che indusse le une e gli altri. Diffatti essi sono gli elementi essenziali e correlativi che formano l'entità stessa d'ogni diritto (§ 178 e 182). Siccome dunque i doveri vengono necessariamente stabiliti dall'ordine, in quanto sono mezzi necessari al conseguimento del fine inteso; così anche i diritti si devono considerare come derivanti dalla medesima fonte, e valutare come oggetti d'una eguale stima ed inviolabilità. Da questa osservazione risultano le seguenti conseguenze.

§ 187. *Tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali delle cose.*

Prima conseguenza. La natura, l'origine, l'estensione e l'importanza di qualunque diritto nascono e sono determinate unicamente dallo stato reale delle cose ordinate al fine della formolæ suprema della natura; e però si deve ammettere come assioma perpetuo, che tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali degli esseri e degli uomini.

E siccome i fatti fondamentali, su i quali riposano questi rapporti, altri sono determinati dalle circostanze naturali e perpetue del genere umano, irreformabili da ogni arte e potere di lui; ed altri di questi fatti sono prodotti dall'arte umana: così gli originari titoli dei diritti si possono distinguere in *primitivi, naturali* e *perpetui*, ed in *derivativi secondari* ed *avventizi*. Nel primo caso i diritti esistono per solo *fatto* della natura; nel secondo per quelle della natura e dell'uomo.

§ 188. *Indole necessaria ed immutabile dei diritti di qualunque genere.*

Nell'uno e nell'altro caso però la natura intrinseca del diritto è per sè *necessaria* ed *immutabile*. L'uomo può bensì prestare talvolta l'occasione di fatto, per cui il diritto può nascere; ma non può mai a piacer suo creare i diritti, cioè far sì che, posti certi rapporti di fatto, eglino esistano o non esistano a proprio talento. Il diritto è essenzialmente relativo alla giustizia e al dovere (§ 178 al 183), e per conseguenza contrae le medesime qualità di *immutabile* e di *necessario* (§ 121). Voi potete descrivere varie figure, o ammassare varî corpi; ma non mai creare a vostro capriccio i rapporti geometrici, e fare, per esempio, che i rapporti di un quatrato sieno quelli di un circolo; quelli di un cubo sieno quelli di un globo. Non è possibile in veruna scienza trovar verità più evidente di questa: essa risulta dal principio stesso di contraddizione.

§ 189. *Regola universale per fissare la natura, estensione, importanza e subordinazione dei diritti.*

Seconda conseguenza. I titoli ossia i rapporti attivi ed originari dei diritti (§ 185) conviene desumerli unicamente dal *fine* indicato dall'*ordine morale di ragione*, al quale i diritti stessi, in qualità di *mezzi*, sono necessariamente ordinati; e da ciò fissare la loro natura, estensione, importanza e subordinazione. Anche questa conseguenza è evidente. Tutti i doveri e le obbligazioni sono tali, in quanto sono *mezzi* al *fine* dell'*ordine morale di ragione*. Siccome adunque i diritti sono essenzialmente annessi e correlativi a simili doveri reciproci; così l'indole, l'estensione, l'importanza e la subordinazione dei diritti è sottoposta alla medesima legge. Dunque non dalla *natura* dell'oggetto, sul quale versano i diritti, trarre si potrà la loro teoria; ma bensì dal *fine* per il quale esistono, ed al quale essi debbono servire. Dunque la natura e la qualità fisica del soggetto del diritto non può entrare nella teoria loro se non per l'uso che del soggetto stesso si può fare per adempiere al fine del diritto medesimo. Dunque i rapporti morali e finali, desunti dall'*ordine reale* delle cose, debbono sovranamente dirigere tutti i rapporti fisici ed estrinseci degli oggetti di diritto. Ecco il vero spirito delle *leggi di ragione* risguardanti ogni maniera di diritti di titolo sì primitivo e naturale, che derivativo ed artificiale (§ 187).

Io non potrò giammai raccomandare abbastanza la necessità di tenere sempre sott'occhio queste osservazioni e precetti. Mancando la loro cognizione ed osservanza, si corre un labirinto senza filo, un mare senza bussola; e però si cade o in errori pericolosissimi, o non si procede mai con felice successo nei tentativi della scienza del pubblico bene.

A fine di non lasciare alcuna ambiguità in questo argomento mi si permetta di riportar qui alcune distinzioni che furono da me fatte nella mia *Genesi del Diritto penale*, § 145 al 154.

§ 190. *Distinzione fra il* diritto *in sè medesimo ed il suo* soggetto.

La prima si è quella del *diritto* considerato in sè medesimo, dall'*oggetto* estrinseco del diritto stesso. Il diritto in sè medesimo è una cosa puramente semplice, astratta, immutabile, cioè una potenza giusta ed irrefragabile (§ 184). Per lo contrario l'oggetto del diritto è il soggetto sul quale questa medesima potenza si esercita, e da cui desume lo speciale suo nome. Così, per esempio, la *vita*, cioè quell'armonia di movimenti della nostra macchina, e quel complesso di reazioni dell'anima, da cui risultano la nutrizione, l'accrescimento, le funzioni ed i piaceri dell'animale, forma l'oggetto del diritto di *esistere*. Le produzioni della natura e dell'arte, ed ogn'altra cosa fisica utile all'uomo, formano l'oggetto del diritto di *dominio*. Tutta la serie innumerabile delle modificazioni fisico-morali dell'attività dell'uomo forma l'oggetto del diritto di *libertà*. Qui io considero la libertà non applicata alla volontà, ma alla fa-

coltà esecutrice delle volizioni, come altrove ho spiegato (§ 114 e 115).

§ 191. *Latitudine estrinseca dei diritti. Suoi gradi diversi.*

Quanto più si moltiplicano gli oggetti sui quali versa un diritto, tanto più l'attività di lui si esercita sopra una maggiore *estensione* di cose. Si può dire pertanto, che il diritto acquisti *esternamente* una latitudine proporzionale all'estensione del suo oggetto, contuttochè egli sia in sè medesimo una cosa indivisibile.

Questa estensione estrinseca può adunque avere varî gradi. Dall'agonizzante che vien meno, fino all'atleta che combatte, avvi una gradazione di vita; da Diogene fino a Lucullo una gradazione di beni; dall'avvinto in ceppi fino al cacciatore una gradazione di libertà.

§ 192. *Coesione dei diritti ai loro oggetti.*

Ogni diritto, come ogni dovere, è un *mezzo* di felicità. Ogni diritto adunque riesce tale, in quanto è un potere legittimo ad apportar utile all'uomo. Ma quest'utile è un effetto che viene appunto prodotto dall'*oggetto* stesso del diritto. La coesione dunque fra il diritto ed il suo oggetto è una cosa inseparabile per l'esistenza e l'esercizio d'ogni diritto. Sarebbe così assurdo imaginare un diritto, ossia una potenza giusta ed irrefragabile a fare o ad esigere qualche cosa, separato dall'atto stesso o dall'oggetto che di sua natura deve conseguire, come l'imaginare un cammino senza uno spazio da percorrere. Ciò è tanto vero e notorio, che taluno, venendo derubato d'una cosa propria, si considera appunto aver diritto alla ricuperazione della cosa posseduta, per la ragione che il diritto di proprietà si considera avere una essenziale coesione alla cosa medesima rubata.

ARTICOLO TERZO.

RAPPORTI ATTIVI DELL'ORDINE MORALE IN MATERIA DI DIRITTI.

§ 193. *Formola universale di tutti i diritti teoretici dell'essere senziente libero.*

Dalla generazione e definizione dell'idea di *diritto* consta ch'egli è un'affezione e relazione dell'*ordine morale di ragione* (§ 175 e 178). Ma l'ordine morale di ragione altro non è che il sistema della massima comune *utilità*, in quanto è fatto *norma* delle azioni libere dell'essere senziente e libero (§ 150). Tutti i doveri e tutti i diritti sono mezzi a conseguire questa utilità legittima (*ivi*). Questo in generale è anche il voto supremo della natura senziente, e questo è quello che determina i liberi poteri di lei ad agire. Tutti i diritti adunque si potranno ridurre ad un solo e semplice, cioè a quello della *felicità*. — Tutto il complesso delle azioni doverose e lecite, tendenti al medesimo benessere, in quanto non possono venire giustamente contrariate da chicchessia, — costituirà dunque l'idea universale del *diritto teoretico*, proprio dell'essere senziente e libero.

Coll'attributo di *teoretico* lo intendo di esprimere quella qualità direttrice, per cui lo spirito umano può determinare quale azione può essere o non essere un diritto. Questa qualità viene desunta dallo stato reale delle cose, ossia dalla capacità medesima dell'azione, in quanto si considera mezzo valevole a produrre il bene, nell'atto che si vede approvata, raccomandata e protetta dall'*ordine morale di ragione*.

§ 194. *Formola universale dei diritti teoretici dell'uomo sulla terra.*

E siccome fu più volte osservato che tutto il sistema dei mezzi della felicità umana su questa terra si risolve in quello delle leggi naturali della più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento, il che importa la coesistenza degli uomini in società; così pure tutto il sistema dei *diritti teoretici* si risolverà in ultima analisi — nel complesso delle azioni umani valevoli a produrre l'una e l'altra cosa in società, in quanto non possono essere giustamente da chicchessia contrariate. — Così il *diritto* s'identifica essenzialmente colla *libertà sociale e legale*. Più sotto determineremo con maggiore esattezza le forme di questa libertà.

§ 195. *Della parte morale e pratica dei diritti umani.*

Abbiamo assai volte avvertito essere impossibile l'imaginare un'azione libera umana senza concepire nel tempo stesso l'intervento della sensibilità e della volontà, che ne sono i principî determinanti e motori. Di più, fu avvertito essere impossibile che la volontà umana eserciti gli atti suoi senza la condizione perpetua dell'utilità o reale o apparente. Da ciò ne viene adunque, che l'esercizio dei poteri interni dell'uomo, in quanto egli è rivolto a praticare un'azione di diritto, costituirà la parte morale e pratica dell'esercizio del diritto medesimo. Esisterà quindi una *virtù* di diritto, come esiste una *virtù* di giustizia.

§ 196. *Disposizioni naturali ed attive risguardanti l'esercizio dei diritti. Sentimento giuridico.*

Questa specie di virtù giuridica sembra la più connaturale all'uomo, cioè quella a cui la natura lo spinge più efficacemente, sebbene in pratica l'ignoranza o il timore sieno ostacolo al pieno esercizio di lei. Il diritto è ad un tempo stesso un mezzo di felicità, ed un modo di essere dell'attività umana: talchè per esso l'uomo esercita la libertà, ed una specie d'impero legittimo e personale. L'amor proprio pertanto ritrovasi, per dir così, fino ad un certo segno approvato e protetto, nelle sue naturali espansioni. Legge di lui si è l'impossessarsi più che sia possibile d'ogni mezzo di sentire aggradevolmente col minimo d'incomodo e di fatica, e perciò di prevalersi il più ch'egli può degli altrui soccorsi. A ciò si aggiunga il diletto d'ottenere un sentimento di dipendenza, che lusinga per una testificazione di stima. Da questo avviene, che la cognizione stessa di un diritto proprio, ossia l'intima persuasione di poter giustamente fare od esigere una data cosa da chicchessia, è per sè sola un motivo gagliardissimo ad agire per ottenerla; o per resistere a non essere leso; o finalmente (nell'impotenza a far valere il proprio diritto) a svegliare almeno una viva indignazione contro l'usurpazione ed oppressione fatta tanto a proprio danno, quanto (se non siamo fautori od interessati nell'usurpazione) a danno altrui. L'amor proprio, il quale in un sistema pubblico, in cui gl'interessi sociali sono unificati coi particolari, eccita il più

raffinato patriottismo; sveglia all'opposto, nello stato della dissociazione degl'interessi, la cupdiigia di estendere i proprl diritti, e quindi l'usurpazione d'ogni classe e d'ogni uomo sopra ogni altra classe ed ogni altro uomo. In quest'ultimo stato il sentimento giuridico viene deviato specialmente tutte le volte che l'autorità o l'esempio accreditano il privato predominio.

Da tutte queste considerazioni adunque risulta esistere nel cuore degli uomini un sentimento attivo, universale, perenne, che imperiosamente li porta ad usare dei loro diritti, purchè siano conosciuti e stimati, il quale chiamar si potrebbe *sentimento o amore giuridico*, che sostanzialmente non è diverso dall'*amor proprio* ben inteso, cioè da quello della giusta felicità. In generale sembra che dir si possa agir egli in ragione inversa di quello del *dovere*. In questo l'uomo soffre un freno; in quello dà sfogo all'attività de' suoi desideri. In questo l'amore della libertà resiste, nè piegasi che in vista di riflessioni artificiali; in quello agisce senza ritegno, e con impeto naturale.

§ 197. *Diversi gradi d'attività del sentimento giuridico.*

Ho detto che ciò si verifica in generale, perchè questo sentimento non può essere uguale nè per tutti gli oggetti, nè in tutte le circostanze, nè in tutti gli uomini, posti anche nelle medesime circostanze; ma è soggetto a diverse maniere, e a vari gradi ora maggiori ed ora minori di eccitamento, analoghi all'indole degli oggetti più o meno importanti, e delle circostanze speciali degli uomini; lo che sopra tutto accade nei diritti sociali.

Così se parliamo delle cose di *dovere naturale*, non si verifica sempre la resistenza dell'amor proprio naturale al legame del dovere; ma talvolta v'ha lo stesso impulso spontaneo ed energico, come nelle cose di diritto. Tal è il caso di tutti quei doveri che riguardano la soddisfazione dei primi e reali bisogni della natura. L'alimento, il vestito, il ricovero, la propagazione della specie, l'amor della prole, gli affetti morali piacevoli, e fondati sopra un bisogno anche puramente interno, ci presentano esempi di questa unificazione d'interesse e di sentimento coi comandamenti dell'*ordine morale di ragione*. Qui la natura verifica così il sistema pratico ed attivo del *dovere*, del *diritto* e dell'*interesse*, che ottiene generalmente il suo fine di unire l'*utile* col *giusto* in una maniera non solamente teoretica, ma pratica eziandio, per una vittoriosa provvidenza che non si smentisce.

Parlando poi delle stesse cose sotto l'aspetto di *diritto*, egli è chiaro, per esempio, che siccome fra gli oggetti interessanti il primo è l'*esistenza*, la quale al di qua della tomba è il fondamento e rappresenta tutto il benessere dell'uomo; così tutta l'energia dell'amor proprio si condensa e si eccita alla conservazione della vita, e reagisce col massimo vigore contro tutti i mali che attentano ad un tal bene, a fine di allontanarli. In ciò le leggi dell'amor proprio umano sono comuni a tutti gli esseri senzienti operanti giusta il gran fine della conservazione degli individui.

Dopo questo vengono tutti gli oggetti di utilità fisica o morale, che il genere umano per una reale esperienza o per un consenso scambievole conobbe utili, e fissò come mezzo di vicendevoli soccorsi in società. Tali sono quelli che appartengono ad ogni maniera di dominio sì reale che personale, e quelli che apportano comodità mercè il soccorso altrui. L'amore di benessere agisce più naturalmente e con tanto più di energia, quanto più sensibile è il sentimento dell'utilità o del danno che naturalmente può risultare dal possesso o dalla privazione o quanto più o meno le circostanze stesse delle società possono aumentare o diminuire la stima delle cose medesime. Anche qui l'uomo agisce a norma delle leggi universali dell'*ordine morale di ragione*. In esso tutti i mezzi di comune utilità, e che ad un medesimo tempo sviluppano vie più, la perfettibilità umana, onde porre in equilibrio l'azione dei poteri tutti fisico-morali dell'uomo nella sfera lasciata libera dalla natura, vengono non solamente autorizzati dall'ordine, ma quel che è più, sono segretamente e per una irresistibile spinta procacciati al genere umano fino a quel segno, cui le circostanze fisiche ed insuperabili dell'universo permettono di giugnere, come si vedrà più sotto.

ARTICOLO QUARTO

DEL VALORE DEI DIRITTI.

§ 198. *Ricerca sul valore e sulla utilità relativamente alla scienza dei diritti e dei doveri.*

Ma gli uomini sentono forse ed agiscono sempre secondo il grado di valore dei rispettivi diritti? Questo non è nè può essere il luogo opportuno per rispondere a tale ricerca. Prima di tutto è d'uopo ben comprendere il magistero della morale opinione sociale non disgiunto da quello della libertà e della costituzione degli Stati; e dopo ciò è d'uopo dedurre a modo di risultato la risposta sdegnata. Invece credo più conveniente di ricercare qual sia valore dei diritti in generale. L'uso frequente ed importante dell'idea di *valore*, e la cura che mi sono addossata di addurre quelle nozioni primarie che debbono costituire la lingua della scienza, e di cui dovremo far uso in progresso, mi guida a dar qui l'analisi dell'idea di *valore* e di *utilità*, prima di rispondere alla ricerca risguardante il valore dei diritti in generale. I lettori istruiti sanno quanta confusione sia sparsa ancora sul concetto di quest'idea.

§ 199. *Generazione delle idee di* valore *e di* utilità.

La parola *valore*, presa anche nel senso di qualità interessante o utile di qualsiasi cosa fisica o morale, viene impiegata in sensi cotanto vari, ed applicata ad oggetti fra loro d'indole così diversa, che sembra a prima giunta essere difficile il poterne addurre una definizione unica, o tale almeno che ritenga sempre i caratteri essenziali e comuni. È necessario pertanto seguire la generazione di tale idea per fissare questi caratteri.

Da principio l'esperienza provò che certi oggetti sono atti a recar beneficio o perchè producono diletto, o perchè allontanano un disagio. Dunque nello spirito umano dovette nascere un'associazione d'idee, per cui il diletto ed il sollievo si risvegliassero nella memoria in compagnia dell'idea di certi oggetti; e per lo contrario il disagio ed il dispiacere fossero rammentati in compagnia di certi altri. Quest'associazione entro la sfera più bassa sentimentale non eccita che una rimembranza ed un'affezione di pura sensazione, ed è comune anche ai bruti: essa è legata al meccanismo della memoria.

Da ciò ne venne che le cose, le idee delle quali si presentarono associate al sentimento piacevole, divennero oggetti del desiderio e della compiacenza dell'essere senziente; e quindi scopo delle sue brame per acquistarli, e motivo delle sue cure per custodirli, ritenerli, ed impiegarli in proprio vantaggio. Ma ciò dovette farsi in diversi modi, a norma dei diversi gradi di civilizzazione; in guisa che da principio altre cognizioni non si ebbero, che quelle della meno artificiale e più sensibile utilità, come veggiamo nei popoli selvaggi ed appena dirozzati; nè altro mezzo di acquisto, che quello della forza fisica, da cui ebbe origine la *ragione dell'aperta violenza*, la quale è comune ai bruti, ai fanciulli ed ai popoli rozzi, per dar luogo da poi a maniere più raffinate e proprie della moralità. Sempre però l'idee e le denominazioni successive dell'esercizio delle forze verso gli altri (da cui nacquero le idee di *jus*, di *vendicazione*, di *legame*, ec.) dovevano partecipare della prima radice naturale, da cui per un successivo progresso esse si svilupporono. Quella parte di critica erudizione che si occupa a seguire le tracce di questi progressi, e che appellar si potrebbe *filologia giuridico-filosofica*, conferma coi fatti questa osservazione (1). Essa nello stesso tempo somministra al filosofo i più raffinati documenti sulle leggi dello sviluppamento della ragionevolezza e della civilizzazione in tutte quelle minute gradazioni che sfuggono all'occhio d'un osservatore, il quale abbraccia a grandi tratti gli aspetti delle origini e degli avanzamenti della moralità. Procediamo oltre.

Lo spirito umano, usando in progresso della facoltà di *astrarre*, giunger doveva necessariamente a *separare* l'idea dell'attitudine benefica dell'oggetto dalle altre sue qualità. Ma nello stesso tempo, per una legge necessaria del meccanismo della memoria, le affezioni, i sentimenti piacevoli naturalmente associati si dovevano pure svegliare, ed agire sulla sensibilità. Da ciò nacque un concetto astratto dell'*attitudine benefica* accoppiato col detto sentimento piacevole. A questo complesso diede un nome, e lo chiamò *valore*.

Spingendo più oltre l'analisi, ossia concentrando più minutamente e distintamente l'attenzione, separò il concetto della detta attitudine giovevole dal proprio sentimento associatovi. A queste idee separate diede pure un nome, e la prima chiamò *utilità*, la seconda *estimazione*, o *stima*. La prima fu applicata agli oggetti, e considerata come qualità loro propria; la seconda a sè stesso, e fu qualificata come sentimento.

§ 200. *Generazione delle idee d'importanza. Importante ed interesse.*

Nel tempo medesimo poi riflettendo al principio motore delle proprie azioni, qual è il desiderio di star bene, comprese che, giusta la diversa attitudine o giovevole o nociva degli oggetti, egli ha un motivo d'amore o d'odio, di ricerca o di fuga; ed in ogni caso sempre uno stimolo ed una ragione ad agire per procacciarsi le cose utili, ed isfuggire le nocive. Da questi rapporti formò l'idea dell'*interessante*, la quale, applicata a qualsiasi cosa, esprime la qualità o la relazione utile o nociva della cosa medesima.

L'idea d'*interesse*, ossia d'un motivo di azione, fu del pari contrassegnata come sentimento proprio. Spingendo quindi l'astrazione a' suoi ultimi termini, ne nacquero le seguenti idee: cioè:

1° Dell'*importanza*, che esprime quelle qualità o relazioni delle cose, le quali fanno sì ch'esse o in bene o in male influiscono più o meno gagliardamente sul benessere dell'uomo, e riescono per l'uomo stesso motivi ad agire. Infatti quando diciamo: importa di sapere, di fare, di essere ec., si esprime con tanto la qualità utile o dannevole della cosa, quanto il sentimento e l'azione di questa qualità medesima sulla nostra sensibilità.

2° Nacque pure l'idea di questa stessa *importanza* applicata al soggetto, per cui fu chiamato *importante* o *interessante*.

3° Fu separata l'idea del sentimento proprio, che venne appellato *interesse*, *premura*, ec.

L'idea quindi dell'*importanza*, la quale serve ad esprimere qualsiasi qualità e relazione interessante, è assai più vasta dell'idea di *valore*. Restringiamoci per ora a quest'ultima.

§ 201. *Definizione dell'idea di* valore.

È noto che la cognizione ed il sentimento dell'*utilità*, sia fisica sia morale, eccita più o meno anche quello dell'*estimazione*. Laonde deve abitualmente avvenire che l'idea di *valore*, sebbene mista di percezione e di sentimento, si applichi totalmente agli oggetti esterni, i quali si giudicano e si stimano come utili. Il *valore* pertanto definir si potrebbe — l'utilità d'una cosa qualunque, in quanto viene accompagnata dalla stima degli uomini. —

§ 202. *Valor reale o valore di affezione.*

L'utilità d'una cosa, sia della natura o dell'arte, è necessariamente determinata dai rapporti reali che passano fra l'uomo e gli oggetti esterni. Ciò è evidente per la ragione, che l'uomo non può a suo talento cangiare i rapporti dei beni e dei mali. E però il valore non solo ha il suo fondamento in natura, ma è una legge di *fatto* della natura medesima.

Spesso avviene però che la stima, in cui alcuni uomini tengono le cose, non è proporzionata all'utilità diretta risultante dal bisogno e dalla stima comune del maggior numero degli uomini; ma ora eccede, ora sta al di sotto. Testimonio ne sieno i brillanti ed il pane; testimoni ancora certi oggetti apprezzati da certe nazioni, e tenuti a vile da certe altre. La storia delle scoperte dei paesi delle due Indie ce ne somministra parecchi esempi. Dal paragonare il quadro della *stima* (la quale molte fiate è relativa al solo *bello*) col grado dell'*utilità* comune o reale (la quale quando sia congiunta non può mancare di *stima*) nasce l'idea del *valore di affezione*, che si distingue dal *valor reale*. Questo si considera sempre proporzionato e connesso all'utilità diretta. Per *utilità diretta* io intendo l'influenza o l'azione d'una cosa sulla conservazione dell'uomo, in quanto o per sè stessa, o per l'ajuto de' nostri simili, produce direttamente l'effetto reale di procurare un bene, o di allontanare un male.

---

(1) *Intorno a questa si occupò lodevolmente Giambatista Vico, napolitano, in tutte le sue Opere.*

§ 203. *Unità della legge naturale d'interesse che si verifica anche nel valore di affezione.*

Malgrado però quest'apparente anomalia, che avviene nel sentimento del *valore di affezione*, non si può dire che in natura si verifichi una reale contraddizione. Allorchè diffatti si considera il bisogno, il quale interviene ed agisce, si vede che ogni cosa non esce dalla sua categoria naturale. Ognuno venderà un brillante per non morire di fame o di sete; ognuno in bisogno formerà, senza avvedersene, una specie di tariffa del valore delle cose, in cui esse saranno classificate giusta la reale importanza loro, cioè giusta i rapporti reali e naturali del benessere particolare, risultante dalla tale o tal'altra singolare posizione.

§ 204. *Norma immutabile del valore per la scienza della cosa pubblica.*

La tariffa del valore, di cui parlo qui, in quanto è dedotta dalla verità ossia dallo stato reale dei bisogni degl'individui e delle società, costituisce la norma reale ed eterna, alla quale riportar conviene ogni teoria pubblica e privata del valore delle cose. Senza di lei manca il primo criterio a ragionare delle cose utili, nè si potrà mai, nell'immensa e variata combinazione, progresso ed alteramento degli interessi, procedere con verità e giustizia pubblica.

Quando io parlo del valore delle cose, io comprendo tanto quelle che sono prodotte dalla natura, quanto quelle che sortono dall'arte umana, si operando sulle cose fisiche, che prestando qualche opera, ajuto, soccorso gratuito, o con ricambio. Così l'esecuzione dei doveri reciproci o naturali o convenzionali ha un valore, ed entra nelle cose che hanno valore. Tutti i diritti hanno un valore. Per conseguenza tutte le relazioni che danno nascimento a queste cose, hanno pure un valore. Così i mestieri, gl'impieghi, le cariche, la società stessa civile hanno un valore.

Nè ciò viene smentito, ancorchè si faccia contrastare il *valor reale* con quello *di affezione*: imperocchè in questo caso medesimo altro non si fa che paragonare due posizioni ipotetiche di *bisogno*, o almeno una di queste posizioni ipotetiche si paragona con una *reale*. Così allorquando si verifica il *valore di affezione* escludesi il più stringente *bisogno*, o almeno non si verifica ad un tal segno da rendere più importante la cosa di maggiore utilità reale, o di escludere quella di affezione; e così viceversa. Quello il quale importa nella scienza della cosa pubblica si è, che il valore sia quanto mai puossi eguale per tutte le parti della medesima società; il che importa la soddisfazione del maggior numero possibile degl'individui che la compongono. Ecco un secondo criterio massimo per il Diritto pubblico.

§ 205. *Legge fondamentale e perpetua della stima delle cose.*

Per quanto varia esser possa l'estimazione umana o per eccesso o per difetto relativamente all'utilità diretta, sarà sempre vero che esisterà un motivo atto a far nascere l'eccesso ed il difetto di cui parliamo. Questo motivo sarà comunemente un qualche comodo o vantaggio annesso al possedimento d'una data cosa; vantaggio derivante eziandio da considerazioni estrinseche all'utilità diretta, ma che conducono al godimento di lei. Tal è, per esempio, il risparmio di fatica nel produrre o trasportare colla nostra propria opera una cosa godevole; tale quello derivante dalla speranza di futuri vantaggi: così del rimanente. Nel primo caso il lavoro altrui, che ci risparmia la fatica, può entrare come elemento nello stimare l'utilità d'una cosa, non in quanto è lavoro altrui, ma bensì perchè forma la possibilità o di avere in qualche maniera, o con comodo nostro, una data cosa godevole. Il risparmio di fatica è un'utilità reale. La sola possibilità di avere una cosa utile è un bene, perchè è un mezzo, senza del quale la cosa utile non si otterrebbe.

Nel secondo caso poi, cioè nella vista di futuri vantaggi (che abbraccia ogni cosa anche morale, e che talvolta può far contrasto coll'utile fisico di qualsiasi natura), la vista dell'utilità, la quale giudicasi annessa allo stato futuro preveduto, spande anticipatamente su tutti i mezzi, che vi conducono, una maggiore o minore importanza, a proporzione che il sentimento dell'utilità o della importanza finale, e dell'attitudine dei mezzi, riesce maggiore o minore, fino al segno che il desiderio o il timore del bene futuro che si spera, o del male che si teme, può far sacrificare una moltitudine di vantaggi reali presenti. In ciò l'estimazione può esser varia, a proporzione non solamente della grandezza dell'utile, ma del carattere morale e delle circostanze speciali degli uomini e delle società. L'illusione stessa dell'errore può produrre un effetto eguale alla verità, per la ragione che tanto la verità, quanto l'errore, prima del disinganno o dell'evidenza, operano nell'interno dell'uomo colle medesime leggi (§ 158). Non è mestieri spingere qui le cose a considerazioni più speciali, perchè nel progresso di questo scritto ragionar dovremo delle leggi e del potere dell'opinione morale. Basti ora di accennare in generale quelle primarie considerazioni, le quali sono comuni all'esercizio pratico d'ogni specie di doveri, di diritti, e d'ogni altra passione eccitata sì dalla verità delle cose, che dalla illusione dell'errore. Sarà per altro eternamente vero che la *stima* non va mai disgiunta dal sentimento o vero o falso dell'*utilità*, e che i gradi medesimi di questa *stima* derivano dalla medesima unica legge che eccita e dirige il sentimento dell'*utilità*.

§ 206. *Unità e valore di tutto il sistema dei diritti.*

Premesse queste generali considerazioni, per ciò stesso che il sistema dei *diritti* è un sistema di *utilità* conforme all'*ordine morale*, ed un risultato dai rapporti reali delle cose al pari di quello dei *doveri*, risulta che noi dovremo tenere come verità perpetua, esservi una sistematica unità, ed una gradazione di utilità, di diritti e di doveri diffusa in tutto l'*ordine morale di ragione* (1), la quale è anch'essa un risultato necessario dei rapporti reali delle cose.

Egli è dunque evidente che non istà in balìa dell'uomo lo stabilire il valore legale intrinseco, ma solamente poter egli in molti casi verificare quei fatti che lo possono far nascere. Esso poi nasce necessariamente giusta i rapporti reali delle cose, indipendentemente da ogni umano arbitrio.

(1) *Vedi su questo articolo* Genesi del Diritto penale, § 160 *in nota*.

§ 207. *Istruzione pubblica e costituzione di governo necessaria per proporzionare la stima al valore delle cose.*

È inoltre evidente essere indispensabile, per la esecuzione dell'*ordine morale di ragione*, e quindi per la pratica del *sistema di giustizia*, illuminare così l'intelletto umano, ed armonizzare in guisa i sociali interessi, che l'opinione ossia l'estimazione risulti conforme e proporzionata alla vera importanza delle cose, e specialmente dei diritti e dei doveri. Spesso può avvenire che si faccia stimare come meno importante un dovere o un diritto il quale, secondo tutte le leggi morali e sociali, riesce della massima importanza; e viceversa. Questa sovversione di massime e di opinioni facilmente s'ottiene in tutte quelle idee che risguardano gli uffizi verso i nostri simili e verso la società intera, sulle quali la cupidigia dei singolari individui, più dedita ad usurpare che a servire all'altrui bene, più inclinata a non agire che ad operare con fatica, viene facilmente illusa e giustificata dall'autorità. Coloro che in siffatta guisa e con larve anche reverende della pietà corrompono la moralità; coloro che per sistema impiegano in particolare una versatile astuzia sulle opinioni di tutte le classi della società per servire a fini privati; sono la peste ed il flagello d'ogni società civile, e dovrebbero essere esemplarmente diffamati e repressi come rei di lesa umanità, come i più perniciosi satelliti della tirannia, e come i più scellerati nemici della virtù e della felicità del genere umano.

Fuori della verità e della cognizione di essa non vi è nè conservazione nè prosperità nè pei privati, nè per la società. Sia dunque la stima di qualsiasi cosa proporzionale alla vera importanza sua propria. Si acquistino dunque i principî, si propaghino, s'inculchino le cognizioni che sono valevoli a produrre questo sommo grado di stima. Senza di ciò sarà eternamente impossibile il dirigere le azioni degl'individui e delle società giusta i dettami dell'*ordine*, che sono quelli della *verità*. Senza di ciò mancherà sempre quell'impulso spontaneo ed energico, che solo è atto a produrre un pieno e sicuro effetto negli affari tutti sì pubblici che privati; ma ne sorgerà invece il contrasto, la violenza, e un andamento sempre imperfetto, dissociato; e perciò la dissensione, o almeno l'incuranza e l'oppressione, e quindi la debolezza degli Stati.

§ 208. *Viste generali per determinare il valore vero dei diritti umani.*

Ma quali sono i principî, al lume dei quali si può fissare il valor reale e pratico dei diritti umani in generale? L'utilità loro reale, mi si risponderà. Ma questa medesima utilità come può venire effettuata, conosciuta e misurata? Dai beni, mi si soggiungerà, che l'esercizio dei diritti può recare, o dai mali che può rimovere. Ma fu osservato che l'uomo individuo, preso da sè solo, non può esser fabbro della propria sicurezza, della propria intelligenza, della propria felicità; ma che per lo contrario, onde conseguire tutte queste cose, è a lui indispensabile il soccorso de' suoi simili viventi in una permanente colleganza, e in uno scambievole commercio di lumi, di uffici, di ajuti. Ogni diritto è dall'altro canto un mezzo di felicità: ogni diritto intrinsicamente è un potere ad essere felice; ogni diritto non ha valore per l'uomo, se non in quanto a lui reca utilità; ed ogni diritto non può recare utilità, se non in quanto si versa sul suo oggetto, e dal suo oggetto la trae. Ma se la facoltà di trarre una tale utilità dal suo oggetto; se il potere ad essere felice è per ciaschedun individuo dipendente ed inseparabile dallo stato sociale: è dunque evidente che l'esistenza attiva o l'esercizio pratico di ogni diritto sarà necessariamente connesso collo stato sociale. Il valore dunque reale dei diritti umani sarà — un risultato della costituzione e della vita della società medesima, sì intimamente connesso al temperamento della medesima società, che a norma della perfetta od imperfetta sua costituzione ne risulterà per ogni particolar membro sociale un maggiore o minor valore intrinseco pratico di diritti, un più o meno facile potere ad essere felice. —

§ 209. *Valore teoretico dei diritti umani.*

Tentiamo di farci un'idea alquanto più chiara di questo oggetto importantissimo. Sotto due aspetti si può contemplare il sistema ed il valore degli umani diritti: l'uno denominar si potrebbe *finale e teoretico*; l'altro *di mezzo e pratico*. Il concetto del primo si forma considerando semplicemente l'utilità che l'esercizio del diritto apporta, facendo astrazione dalle persone le quali concorrono, e dalla maniera con cui si produce l'effetto dell'utilità; e ponendo mente soltanto ai rapporti fisico-morali derivanti dai bisogni degli uomini. L'esempio del dovere puramente teoretico, figurato altrove nell'atterrare la colonna (§ 131 al 135), ci dà un'imagine che rischiara questo concetto. Il valore quindi teoretico di questi diritti sarà — il risultato dei rapporti utili degli atti liberi, giusti ed irrefragabili degli uomini, derivanti dalla pura considerazione di ciò che i loro bisogni esprimono. — Così studiando l'*ordine di fatto* dei diritti umani, e concentrando l'attenzione sui rapporti reali delle cose, in quanto tali rapporti indicano la necessità di certi atti e di certe situazioni per produrre e proteggere la giusta felicità dell'essere umano, si acquista l'idea del loro valore teoretico. La scienza di tali rapporti e dei loro risultati somministra la teoria dei diritti umani nel senso loro primitivo e regolatore. Il complesso di questi risultati forma l'*ordine morale teoretico* dei diritti umani.

§ 210. *Fine dell'ordine teoretico dei diritti umani, e della scienza loro identificata col loro valore reale.*

Siccome il principio motore universale e lo scopo delle azioni di tutti gli uomini particolari e delle società si è appunto il maggiore benessere possibile; così l'oggetto della scienza dell'*ordine morale teoretico dei diritti* sarà questa medesima felicità, e per ciò stesso quello della loro reale utilità. Si potrà dunque affermare che il valore delle azioni libere ed irrefragabili degli uomini, in quanto viene indicato dai loro veri bisogni, ossia dalle leggi della loro comune conservazione e perfezione, forma lo *scopo teoretico* dei diritti medesimi; o, per dirlo in altri termini, che l'efficacia dei poteri liberi umani a fare o ad esigere un'azione senza ostacoli e in una guisa obbligatoria, ed in quanto tale efficacia produce utilità, costituisce lo *scopo sistematico teoretico* dei diritti umani. Mercè questa mira si trascelgono alcune azioni e se ne scartano alcune altre, e si passa quindi a formare una collezione, a cui si dà il nome di *ordine dei diritti*, come appunto si praticò nello studio dei doveri.

La scienza dunque del vero valore dei diritti segue necessariamente la sorte, ed anzi è unificata colla scienza della loro origine, natura, estensione, a cui il valore stesso serve di motivo, di scopo e di criterio.

Qui si sveglia di nuovo la rimembranza, che l'*ordine morale di ragione*, ossia il *giusto*, altro non è che il sistema della massima utilità, in quanto è norma delle azioni libere degli uomini. Si rammenta eziandio, che il *sistema dei diritti* forma parte dell'*ordine morale di ragione*, sì perchè egli è connesso a quello dei doveri, sì perchè è mezzo di felicità. L'unità dunque della verità guidar ci doveva a questo risultato, e ricondurci al medesimo principio.

§ 211. *In qual senso si può intendere che un diritto diviene inutile.*

Fu osservato di sopra, che ogni diritto è nullo per l'uomo, se manca di valore. Dire che un diritto manca di valore, egli è dire lo stesso che il potere dell'uomo a fare o ad esigere una data cosa utile in una maniera incontrastabile non reca utilità. Ma ciò è impossibile a verificarsi, ed anzi è contraddittorio, non tanto a motivo della nozione stessa del *diritto*, la quale involge nel suo concetto la capacità a produrre utilità, quanto anche perchè la produzione della medesima utilità, è una legge necessaria di *fatto* della natura, la quale indipendentemente dall'arbitrio umano si verifica per ciò stesso che l'atto giuridico viene esercitato. Se dunque in atto pratico un diritto qualunque diviene inutile, ciò non può derivare da un difetto della natura di lui, ma bensì dal difetto o totale o parziale nell'esercitarlo. Questo avviene perchè o manca il poter fisico ad eseguire gli atti e a verificar le cagioni che lo fanno esistere, o perchè non si pongono pienamente in opera le cagioni che possono produrne effettivamente l'esercizio.

§ 212. *Estensione, numero e varietà dei diritti umani proporzionata all'utile.*

Ma se dall'altra parte egli è vero che l'*utilità massima*, determinata dall'*ordine morale di ragione*, forma lo scopo e l'oggetto di tutti i diritti umani, egli è dunque evidente:

1° Che tanto estesi saranno i diritti, quanto è esteso il campo della legittima utilità.

2° Che per conseguenza i mezzi ad ottenere questa utilità, e perciò i poteri irrefragabili dell'uomo, che costituiscono appunto i propri suoi diritti, potranno giustamente essere di tal forza, estensione e varietà, quanto valevoli, estesi e variati sono i mezzi a procacciare effettivamente quest'utilità.

3° Siccome poi col perfezionarsi le società si accrescono questi mezzi, in una maniera però variata dalle circostanze locali; così pure i diritti umani dal canto del loro oggetto acquisteranno proporzionale incremento ed una diversa importanza.

§ 213. *Fondamento del valore pratico dei diritti. Diritto e dovere di socialità.*

Ma fu osservato che ad ogni umano individuo, preso singolarmente, riesce in atto pratico impossibile di procacciare legittima utilità, adattata alla costituzione ed ai bisogni della natura e perfettibilità di lui, e questo diviene fattibile solo nello stato e coi soccorsi della società. Dunque l'entità pratica del *diritto*, ossia il potere reale, che ne costituisce l'entità di *fatto*, quale può esistere ed agire in natura, consiste veramente e rigorosamente nelle forze dell'uomo individuo combinate con quelle della società. Ecco il fondamento del loro *valore pratico*.

Egli è dunque assurdo il figurare diritti reali e pratici anteriori e separati dallo stato sociale. Egli è peggiore assurdo ancora, figurando l'ipotesi generale del passaggio da uno stato antisociale a quello della colleganza, l'asserire che sieno state fatte delle rinunzie, delle perdite e delle limitazioni di diritto, che non intervennero, nè poterono intervenire. Analizzando la natura dell'uomo individuo, si potranno bensì per un'astrazione filosofica imaginare rapporti di necessità, onde ottenere conservazione, perfezione e felicità; ma non si potranno mai trovare poteri attivi a soddisfare a tali esigenze, senza contemplare il concorso della colleganza sociale. Ora un diritto pratico senza il potere effettivo e fondamentale di fare è una formale contraddizione. L'idea di *diritto* è una pura relazione morale, che essenzialmente presuppone la potenza stessa esistente. Prima d'imaginare la rettitudine di un potere, e l'obbligazione di rispettarne gli atti, è d'uopo che esista in natura la forza stessa, la quale possa in alcuna maniera operare. Ora la forza ad operare l'*utilità massima* determinata dall'*ordine morale* non risiede nell'uomo come individuo singolare, ma gli è indispensabile il concorso della colleganza. Ella è cosa notissima, che la potenza dell'uomo risulta dal numero; ch'egli non è forte che per l'unione; ch'egli non è felice che per la pace. Dunque, indipendentemente dalla colleganza, non può in fatto pratico esistere il sistema ossia il complesso dei diritti umani determinati dall'*ordine morale di natura*. Esiste pertanto un *diritto di socialità* così primitivo e sacro, quanto è quello della stessa vita. Egli rappresenta virtualmente l'importanza e l'esistenza di tutti quei diritti e beni, i quali senza il medesimo stato sociale non si possono effettuare o godere. E siccome fu veduto essere necessaria la *società* per lo sviluppamento della moralità e per la pratica di tutti i doveri, così la *socialità* è anche un dovere.

§ 214. *Le convenzioni sociali non sono sorgenti primitive dei diritti e della giustizia naturale.*

Non si può dire per questo che il sistema dei diritti e dei doveri naturali umani sia effetto di alcuna legge positiva o di alcun patto umano, come piacque ad alcuni di affermare. Esso (lo ripeto) è unicamente il risultato dei rapporti reali della natura, la quale indusse la necessità stessa della società come un risultato della costituzione e dei bisogni dell'uomo nell'*ordine di fatto* dell'universo. Solamente dir si deve che le cagioni reali di *fatto*, le quali somministrano il potere universale giuridico, non possono esistere che nello stato sociale. Dall'altra parte poi si tenterebbe invano di stabilire l'esistenza in fatto di un patto primitivo, di cui non avvi documento alcuno, e di cui si veggono anzi prove contrarie. Oltracciò è assurdo, ed è una viziosa petizione di principio, attingere da pure convenzioni l'esistenza del *dovere*, del *diritto* e del *giusto* in generale, perchè prima di tutto dimostrar mi si deve il perchè convenga mantenere i patti e le convenzioni: il che è impossibile ad eseguire, se non mi si dimostra una obbligazione naturale indipendente da ogni condizione ad effettuare e mantenere lo stato sociale: e quindi

l'obbligazione ad effettuare i mezzi per conservarlo, fra i quali mezzi appunto annoverasi l'osservanza delle giuste convenzioni umane. Ma per ciò stesso che si tentasse di dimostrarmi questi primi fondamenti pel solo articolo delle convenzioni, sarebbe d'uopo concedere quelli di tutto l'*ordine morale* ricavato dai rapporti reali delle cose; e però anche il sistema intero dei diritti e dei doveri, che indi ne nasce. Tal'è la natura indivisibile delle teorie sovra esposte: conceduto un solo articolo, è forza concederli tutti. Io non debbo qualche cosa a chi nulla ho promesso (ha detto taluno); e però senza convenzioni non esistono doveri e diritti fra due uomini. Ma ditemi, perchè dovete voi qualche cosa quando l'avete promessa? Con quella sola ragione, con cui mi dimostrerete questo solo articolo, io vi dimostrerò che esiste un sistema di doveri e di diritti naturali, e per conseguenza una norma fondamentale di giustizia, risultante dai rapporti reali e primitivi della natura umana e delle società, indipendente da ogni patto positivo; e per conseguenza o dovrete negare ogni fondamento possibile di obbligazione anche convenzionale, oppure mi dovrete concedere una moltitudine di diritti e di doveri, senza che siavi necessario l'intervento di alcuna promessa.

Laonde rapportando queste nozioni all'argomento del *valore pratico* dei diritti che trattiamo, dir si deve che lo *stato di società* è bensì una condizione necessaria per effettuare praticamente il sistema naturale dei diritti e dei doveri umani; ma che la creazione e l'annichilamento di essi non istà in balìa delle volontà dei membri di questa medesima società.

§ 215. *Immutabilità del valore teoretico dei diritti. Contingenza diversa del valore pratico di essi.*

Ecco la prima osservazione risguardante la teoria del *valore pratico* dei diritti naturali dell'uomo. Il *valore teoretico* rimane sempre il medesimo, perchè viene determinato dai rapporti reali dei bisogni, i quali anteriormente ad ogni esercizio dei poteri umani, sia singolari sia collettivi, determinano la necessità di esercitarli liberamente per produrre il benessere della specie umana. Per lo contrario il *valore pratico* di questi stessi poteri non può essere in *fatto* sempre lo stesso, perchè dipende dal concorso di più cagioni contingenti, la prima delle quali è appunto lo *stato di società*, ed una *determinata forma*, e non altra, *di società*.

§ 216. *Quale forma di società sia necessaria ad effettuare il valore pratico dei diritti.*

Dico *una determinata forma di società*. Per la stessa ragione che una vita affievolita dalla fame, tormentata dai malori, agitata dagli spaventi, oppressa dalla schiavitù, non può formare l'oggetto dell'esistenza voluta dell'uomo, nè può essere posta come scopo de' suoi diritti e de' suoi doveri; per la medesima ragione, dico, non ogni forma di società è quella che viene stabilita e canonizzata dall'*ordine morale di ragione*, ma solamente quella che può soddisfare allo scopo generale dell'ordine stesso, qual'è la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del genere umano. Ma per ciò stesso l'effetto, che da questa società deve risultare, egli è il benessere dell'individuo, prodotto col concorso delle forze e delle azioni di tutti i membri della stessa società. Per effettuarlo però è d'uopo stabilire praticamente un tal ordine di cose, per cui ogni individuo venga spinto a produrre l'indicato benessere. Ma come far tutto questo senza la legge fondamentale e prepotente del mondo morale, cui l'arte umana tenterebbe indarno di controvertere; vale a dire senza far uso delle spinte dell'interesse personale di ciascheduno verso lo scopo comune? Io prescindo per ora dai rapporti della comune naturale uguaglianza di diritto, di cui si dirà più sotto. Basti il contemplare solamente quelli della mera possibilità pratica a produrre qualsiasi effetto colle azioni libere degli uomini. Ora come si potrà per avventura produrre un tale effetto senza impiegare e rispettare le leggi naturali di *fatto* di quella spinta invincibile, la quale porta ogni uomo ad essere più ch'egli può felice? L'arte sociale potrà ella forse giammai prescindere dal secondare o far uso di questa legge, la quale è così propria ed indeclinabile agli esseri senzienti ed intelligenti, come quella della gravità è invincibile in tutte le grandi masse dei corpi che l'arte umana maneggia? Qui pertanto non esistono nè esister possono arbitrî nei direttori della società ed in qualunque classe della medesima. Gli arbitrî sono esclusi dall'imperiosa necessità della natura, e per lo contrario da essa vengono indicate le irrefragabili leggi cui è forza seguire. *Hic murus aeneus esto*, si può dire a tutti i capi ed a tutti i membri delle nazioni della terra. La loro potenza, il loro sapere consisterà eternamente nel secondare e maneggiare questa eterna ed insormontabil legge. L'uomo non può amare altra cosa, che la propria felicità. Non può dunque amare gli altri che per lei, agire in loro pro che per lei, far loro qualche sacrificio che per lei. È dunque impossibile che siavi una legge di *dovere* veramente *pratico*, fondata sul solo riflesso dell'altrui benessere, omettendo o, peggio, deteriorando il proprio. Ella sarebbe, per necessaria ed eterna legge, frustrata dalla natura stessa delle cose.

È dunque evidente per legge sola di *fatto*, che modellando la costituzione, la quale unir deve e conservare gli uomini in società, essa è necessitata a poggiare sopra bisogni e vantaggi scambievoli fra le parti aggregate, ed i maggiori possibili vantaggi. E s'egli è vero che le forze di ognuno debbano essere ajutate da quelle di tutti per effettuare l'esercizio dei diritti, e produrre la felicità personale di ciascheduno; egli è dunque indispensabile che l'interesse di tutti cospiri con quello di ognuno a produrre lo stesso ordine di azione. Siami qui permesso di ripetere un paragone da me usato molti anni sono in un ragionamento tenuto ad una colta Società (1) nel tessere la storia filosofica delle vicende degl'Imperi. Sempre mi è parsa assai giudiziosa quella comparazione, che il buon sistema sociale assomigliò a ben architettato edificio. Perchè se l'uno si regge tutto colle leggi della gravità con armonica proporzione equilibrate, l'altra si dirige con quelle del personale interesse, con equa subordinazione rinforzato. Se la pietra per necessaria spinta tende al centro del globo, l'uomo per necessario naturale impulso aspira alla propria conservazione ed al viver beato. E siccome per un accoppiamento maraviglioso il peso delle parti dell'edificio alla più solida fermezza collocate produce

(1) *La Società Letteraria di Piacenza cui mi è piacevole di ricordare per lo scelto numero d'uomini colti e di cordiali amici dei quali era composta.*

eziandio i più perfetti ordini di architettonica simmetria; così dal ben inteso collegamento dei particolari interessi, l'uno dall'altro appagati, sorge, la prosperità e lo splendore delle nazioni. Per ultimo, siccome alla durevolezza dell'edificio nulla gioverebbero o le dorate vòlte, o le fregiate colonne preziose di marmi peregrini, s'egli su fermo ed irremovibile fondamento non poggiasse; così pure vano sarebbe in una società ogni sforzo a costituire solido e durevole ordine, se tendesse soltanto a promuovere la grandezza disastrosa di alcuni pochi o di un solo, se fosse rivolto al guadagno indefinito di un commercio usurpativo della prosperità dei vicini, ad erigere monumenti di fasto, ed a sfoggiare e sedurre con un lusso corruttore; nè a ciò che conviene all'universalità avesse soccorso, io voglio dire a tutte quelle urgenze prodotte dai bisogni della natura, dalla temperatura del clima, dall'estensione e posizione del territorio, dall'ubertà o infecondità del suolo, e da tutti i bisogni in fine, ai quali nel successivo progresso dell'incivilimento la specie umana va soggetta, avendo sempre presente non il benessere di un solo o di pochi, ma la somma maggiore delle particolari felicità. Ecco la vera imagine di quella società, nella quale solamente si può avverare lo sviluppamento del potere giuridico degli uomini, ed in cui praticamente può verificarsi il *valore pratico* dei diritti umani.

§ 217. *Unità sistematica di tutte le parti dell'ordine morale pratico, fondata sulla descritta forma di società.*

Qui si apre un campo vastissimo di rapporti e di effetti, pei quali si potrebbe dimostrare la facilità somma di dirigere le società accoppiata al benessere ed alla prosperità universale; e viceversa la sempre crescente difficoltà dell'amministrazione e l'infelicità dei singoli in un sistema contrario a questo modello. Qui potrebbe venir fatta palese la stolidezza, anzi la demenza di qualsiasi uomo, anche dotato di potere, di far sè stesso centro d'un sistema di società, immolando gl'interessi e soffocando i diritti dei più, per fare unicamente predominare quelli della propria persona o del proprio partito; ed all'opposto gl'immensi vantaggi e la potenza perpetua risultante dall'armonizzare e confondere il privato col pubblico bene. Così pure si affacciano tutte le conseguenze della partecipazione dei beni e dei mali, dei piaceri e delle afflizioni; e viceversa la dissociazione delle affezioni comuni, e l'origine dell'egoismo, che pullula da ogni lato nell'effettuarsi o nel corrompersi l'ordine necessario della socialità. Queste e molte altre cose sono tutti risultati di puro fatto, anzi leggi inevitabili di natura, e quali fornirebbero vasta materia della più alta ragione sociale. Ma intempestivamente ci occuperemmo in questo luogo di siffatti argomenti. Bastar deve qui di far osservare, come per invincibile spinta di natura tutto va a concentrarsi in una rigorosa unità, dalla quale scorgiamo che siccome la forma unica della società ordinata ad utile è lo stato in cui la probità non contrasta colla felicità (§ 151), quello stato in cui solo può avere il suo sviluppamento il germe dell'umana ragionevolezza, il vero potere dell'uomo sull'universo, e la dignità della natura di lui (§ 67 e 70); egli è pure quello stato, nel quale solamente acquista forza ad esercitare i suoi diritti, e ad essere illuminato, potente e felice.

ARTICOLO QUINTO.

DEL COMMERCIO DEI DIRITTI.

§ 218. *Soggetto di questo articolo.*

Qui per ora si parla del commercio dei diritti, non per darne le regole direttive, ma unicamente per qualificarne gli atti, ossia per formarsi un'idea precisa in che egli consista, e quali diritti possono esservi in generale assoggettati.

§ 219. *Come intender si debbano i vocaboli relativi al commercio dei diritti.*

Nel linguaggio comune dicesi *cedere*, *alienare*, *trasferire*, *conferire un diritto*. Quale concetto si deve annettere veramente a queste maniere di parlare? Ogni diritto è un risultato dei rapporti reali delle cose (§ 187). Ogni diritto, contemplato nella sua realità, è una facoltà, cioè una potenza inerente alla persona dell'uomo, o ad un'aggregazione di uomini; e, per dirlo in altri termini, ogni diritto consiste realmente nella forza medesima dell'uomo, considerata sotto certi rapporti (§ 189). Parlando adunque rigorosamente, ogni *traslazione* di diritto è assolutamente impossibile, ed invece è solamente possibile un *effetto* che equivalga alla traslazione medesima.

1° Egli è diffatti possibile che vengano cangiati i rapporti attivi, i quali attribuivano a taluno un diritto; e ciò si fa col cangiare lo stato medesimo delle cose, sul quale si fondano i rapporti.

2° Egli è anche possibile che si facciano nascere simili rapporti in favore di un altro, e che per conseguenza venga investito d'un simile diritto.

3° Egli è finalmente possibile che questo cangiamento di rapporti, il quale è cagione di diritto per un terzo, si faccia per sola opera di quello che possedeva il diritto, oppure col concorso dell'opera di questo terzo, in favore del quale nasce il diritto medesimo.

L'effetto quindi, che ne risulta, equivale a quello di una effettiva traslazione, quantunque essa non intervenga, nè possa mai intervenire. Così se io vendo, per esempio, o dono un mio campo, dicesi volgarmente che io trasferisco in altri il mio dominio sul campo venduto o donato. Ma in realtà io non fo altro che eseguire un atto, in forza del quale s'inducono tali rapporti, ch'io dovrò in avvenire astenermi dall'esercitare sul campo ceduto gli atti proprî d'un padrone, i quali io poteva prima giustamente eseguire, per lasciarli esercitare liberamente al mio compratore o donatario. Il poter mio reale, cioè la mia forza fisica, in quanto prima esercitava giustamente o poteva giustamente esercitare senza alcun ostacolo gli atti di un padrone sul campo, contrae una tale relazione di ordine, per cui non potrebbe più con eguale giustizia e libertà esercitarli dopo la vendita o donazione; ed invece la forza del compratore o donatario acquista la relazione medesima di ordine ch'io prima aveva, per cui dicesi esserne divenuto padrone.

L'esposto concetto è tanto vero, che dal canto del preteso cedente un diritto verificandosi anche tutte le operazioni colle quali si possa palesare ed eseguire la traslazione metaforica, di cui parliamo; nondimeno la persona, in cui si trasferisce il preteso diritto, non ne sarebbe mai investita, se d'altronde non fosse dotata di certe qualità, e posta in tali relazioni morali, che la rendessero capace ad acquistarlo o ad esercitarlo, come è no-

torio. Viceversa può taluno privarmi di un oggetto di *diritto* (§ 190 e 192), e togliermi esternamente il modo di esercitarlo, senza che il *diritto* medesimo possa essermi tolto o diminuito. Tal è il caso di un furto, o d'un imprigionamento ingiusto e violento. In questo senso il *fatto* è contrapposto al *diritto*.

§ 220. *Formola generale della pretesa translazione dei diritti.*

Riducendo adunque ad una formola la più generale possibile tutte le varie maniere della translazione di un diritto, si deve dire non essere altro che — una operazione fisico-morale, in forza della quale s'inducono in fatto tali rapporti, per cui in taluno cessa la facoltà giuridica a lui appartenente su di qualche cosa, nell'atto che questa stessa facoltà, in forza della medesima operazione, viene acquistata da un'altra persona d'altronde capace di esserne investita. — Non si durerà fatica a comprendere per qual ragione io abbia definito in primo luogo il trasporto dei diritti fra uomo e uomo *un'operazione fisico-morale*. Rammentar dobbiamo, che il commercio fra uomo e uomo non può essere che quello di un essere misto (§ 89).

§ 221. *Distinzione fra il commercio e la successione in materia di diritto.*

Si comprende in secondo luogo facilmente il motivo per cui ho limitata la causa o il titolo della translazione all'*operazione* medesima, la quale fa cessare in taluno l'esercizio del diritto nell'atto in cui un altro ne viene investito. Senza di questo non si distinguerebbe il commercio dei diritti dalla semplice *successione*, in forza della quale, indipendentemente da quella operazione di *fatto*, ed in occasione della morte o cessazione delle facoltà di un antecessore, taluno viene per qualche titolo investito di un diritto. Qui diffatti si esige un'altra situazione di relazioni d'ordine, un altro titolo distinto da quello che nell'antecessor suo fece cessare il diritto medesimo. La morte o la privazione non somministrano in questo caso che un *fatto* puramente *negativo*. Esse tolgono di mezzo un ingombro sull'oggetto o sulla cosa in cui versava il diritto. Ma il successore subentra con *titolo proprio*, e indipendente dal suo antecessore.

Egli è vero che quando io trasferisco un mio diritto in un altro, questi succede a me nell'esercitare quel tale diritto: ma succede per un *fatto* che per sè porta il *diritto*. Il titolo fondamentale sta racchiuso nel fatto medesimo, per cui io me ne spoglio, ed egli lo acquista. Io tengo una moneta serrata fra le mani; passo indi a donarla ad un altro. Il titolo, per cui questi diviene padrone, sta nell'atto mio volontario, col quale nel tempo stesso ritiro la mia forza da questa moneta, e la sottometto all'arbitrio di un terzo. Se per lo contrario la gettassi, o l'abbandonassi senza disegno di darla ad alcuno, e se venisse indi trovata, colui che la ritrova ne viene fatto padrone dopo di me, non in forza di una mia consegna, ma bensì di un atto suo legittimo d'occupazione.

§ 222. *Diritti alienabili ed inalienabili.*

La nozione di *diritto* si verifica negli atti sì doverosi, che puramente facoltativi (§ 181). Ma per ciò stesso che coll'adempiere al mio dovere esercito un diritto, egli è evidente che quest'esercizio riguardo a me è indispensabile, e riguardo agli altri non posso essere turbato o impedito nell'operare. Ma se un dovere fosse personale, cioè non potesse essere esercitato da altri, è evidente che trasferendo in altri, l'incombenza di adempierlo, io violerei il dovere medesimo, ossia non sarebbe propriamente adempito. Di più, se pretendessi privarmi delle facoltà di adempierlo per lasciare in altrui potere i mezzi a me necessari di far quello che debbo, io effettivamente mi priverei del potere a compiere il mio obbligo, e perciò lo violerei effettivamente. Così pure se amministrassi un oggetto di altrui utilità colla condizione di promovere l'utile medesimo, è evidente che le mie facoltà, derivanti da un puro dovere di far l'utile altrui, non mi lascierebbero mai l'arbitrio di spogliare senza titolo il mio committente o amministrato di una facoltà a lui competente, o che eccedesse i limiti della facoltà che mi concesse. È chiaro adunque che esistono diritti inalienabili. Su questi adunque qualsiasi atto di alienazione dell'uomo è effettivamente nullo, ossia non opera una vera abdicazione o translazione di diritto, nè produce veruno investimento reale in altri. Ogni infrazione di ordine ripugna che sia osservanza. Niun diritto può andare disgiunto dalla giustizia ossia dall'osservanza dell'ordine medesimo (§ 180). Tutto quello adunque che osta a quest'osservanza è senza diritto. Alienare un potere necessario ad eseguire un dovere osta all'osservanza dell'ordine: dunque tale alienazione è senza diritto.

§ 223. *La distinzione fra i diritti derivanti dal fatto dell'uomo o dalla natura non può servire di criterio a determinare i diritti alienabili o gl'inalienabili. — Principio genuino per fare questa distinzione.*

Fu di sopra osservato che i diritti, i quali sono risultati dei rapporti reali delle cose, traggono la loro origine parte dal fatto della sola natura, e parte dal fatto dell'uomo unito a quello della natura (§ 187). Quest'origine non potrebbe servir mai di criterio a discernere i diritti alienabili dagl'inalienabili. Non ogni fatto dell'uomo, sebbene pratico liberamente, è un atto puramente *facoltativo*. Un fatto dell'uomo può essere una necessaria conseguenza di un ordine di *dovere*; e però le facoltà che ne nascono, quantunque sieno emanate da un fatto dell'uomo, pure non sono *alienabili*. Spesso l'opera dell'uomo crea un ordine di *rapporti reali*, che sebbene non sembrino opera immediata della natura, pure sono un adempimento dei *comandi* di lei. Chiunque dicesse: « Il tale » stabilimento è opera dell'uomo; dunque l'ordine » che ne nasce non è opera della natura, ma del» l'uomo che formò lo stabilimento; dunque i di» ritti che ne nascono sono puramente *facoltativi* » o convenzionali: » chiunque, dissi, argomentasse così dovrebb'essere riguardato come un miserabile sofista. Piacesse al cielo che di siffatte inezie non si vedessero imbrattate le Opere di certuni che sono riguardati come sommi maestri di pubblico Diritto.

Io non lo ripeterò mai abbastanza. In ogni fatto dell'arte umana indagar conviene s'egli è mezzo necessario ad adempiere un dovere naturale, per la ragione che fu già osservata (§ 189). Questa è l'unica maniera legittima di ragionare in Diritto. La scienza del Diritto agli occhi del filosofo altro non è che una teoria di *mezzi* e di *fini*. Ecco il criterio per discernere i diritti alienabili dagl'inalienabili.

§ 224. *Ricerche che rimangono.*

La competenza dei fatti, e la situazione sommamente elevata dalla quale rimiro il mio soggetto, non mi permette dire di più sull'argomento importante dei diritti alienabili ed inalienabili, anche nella sola intenzione di determinare i principi per discernere gli uni dagli altri. A suo luogo andremo indicando quali si possano porre nel novero dei primi, e quali in quello dei secondi. Ora passiamo alle *regole direttive*.

CAPO II.

DELL' ORDINE TEORETICO RISGUARDANTE L' ESERCIZIO DELLA LIBERTA' FRA UOMO E UOMO, IN VISTA DELL' UGUAGLIANZA IN GENERALE.

ARTICOLO PRIMO.

DELL'EGUAGLIANZA NATURALE.

§ 225. *Fondamenti ed origine dell'uguaglianza di diritto.*

Qual è il principio di ragione che guidar ci possa nel determinare l'esercizio della libertà fra uomo e uomo? Ecco la mia risposta. Ogni diritto è una maniera di essere dell'umana libertà, che interessa più o meno la felicità dell'individuo. Considerando adunque la libertà umana nelle vicendevoli comunicazioni fra uomo e uomo, noi propriamente consideriamo l'esercizio del potere di esseri simili posti in uno scambievole commercio. Ma ogni uomo, contemplato coi soli caratteri dell'umanità è paragonato col suo simile, è naturalmente uguale ad ogni oltr'uomo, e si può dire in certa guisa essere lo stesso ente più volte ripetuto. Quello adunque che si vorrebbe attribuire all'uno è forza attribuirlo all'altro. Questa uguaglianza è una qualità *relativa*, fondata sull'essenza stessa del soggetto, nè può essere tolta o variata che distruggendo la costituzione stessa dell'essere umano.

§ 226. *L'uguaglianza di diritto si combina colla disuguaglianza di fatto.*

Egli è ben vero che sotto ad un certo aspetto si può dire, che siccome tutti gli alberi sono egualmente alberi, ma non tutti gli alberi sono eguali; così pure tutti gli uomini e tutte le società non sono in fatto eguali o nei doni della natura, o per circostanze favorevoli a promovere la loro rispettiva felicità. Ma ciò altro non indica, che i mezzi ad esercitare il diritto sono disuguali, non già che il diritto lo sia egualmente; come supponendo le stesse anime in due corpi differenti, o in un corpo stesso in diverse età, non importa disuguaglianza intrinseca in quelle. Si può egli mai negare che, ad onta di tutte queste differenze, non sia a tutti gli uomini prescritta la medesima legge di conservazione e di perfezione? Si può egli negare che in tutti gli uomini non esistano rispettivi bisogni, ed un amore ugualmente perenne ed indeclinabile per la felicità? La natura dunque per ciò stesso a tutti impose e diede facoltà di usare delle proprie forze, e d'impossessarsi di quei mezzi atti a soddisfare ai loro doveri; e però per questo aspetto diede ai medesimi una facoltà indipendente dall'impero di ogni altro loro simile. Se un dato uomo ha maggiori mezzi per essere felice, se ha un potere fisico-morale più esteso, nulla vieta che se ne serva, e si procacci una proporzionale quantità di benessere; ma come si proverà ch'egli possa farlo usurpando od opprimendo il suo simile? Per la medesima ragione non potrebbe forse un altro uomo, che si trova sfornito del frutto di tanti vantaggi, appropriarsi quelli i quali furono accumulati da colui che fu più abile o più fortunato?

§ 227. *Rispetto scambievole risultante dal principio dell'uguaglianza.*

Prescindendo pertanto dall'astrazione metafisica d'una eguaglianza di *fatto* dei doni della natura, e contemplando la reale disuguaglianza di *fatto*, vale a dire uno stato reale ed irrefragabile, il quale dia tutti i vantaggi possibili ad ogni contrario obbietto; ben lungi che una tale disuguaglianza affievolisca il principio di ragione dell'uguaglianza, io dico anzi che lo conferma nella più certa maniera. Egli è propriamente quel solo principio che può difendere ed assicurare la disuguaglianza di potere, di fortuna, di dignità, di stima, e d'ogni guisa di preferenze legittime che possono accadere fra gli uomini in società. Infatti se un eroe umano con un vigore d'animo straordinario conciliasi gloria e vantaggio, e rapisce l'ammirazione; se l'artefice mercè nuove invenzioni attrae maggiori guadagni e riconoscenza; se l'agricoltore con un più assiduo e ben diretto lavoro raddoppia i proventi del suo campo, atteso appunto il principio dell'uguaglianza, l'uno non ha diritto sopra degli altri per usurparsi a capriccio i frutti della virtù, dell'ingegno e della fatica loro, però è tenuto a rispettarli. Chi ne fu autore ne viene considerato padrone, e gode quindi della preferenza procacciatasi. Si verifica allora l'assioma matematico: se a cose uguali aggiungansi delle disuguali, quello che ne risulta è disuguale. E siccome la sopravvegnente disparità nulla toglie alla eguaglianza primitiva delle quantità fondamentali a cui si è aggiunto; del pari il sopravvenuto ingrandimento di coloro che per modi legittimi sovrastanno agli altri, non attribuisce loro il diritto nè ad usurpare, nè ad opprimere, attesa la proprietà personale, ossia l'eguaglianza fondamentale che sussiste, la quale essendo freno agl'inferiori di fatto a pro di quelli che furono privilegiati dalla natura o dalla fortuna, riesce pure di egual freno per questi a pro degl'inferiori. Da tale principio nascono tutti i doveri negativi ed indispensabili del rispetto scambievole delle persone, dei beni, della libertà e dei diritti fra gli uomini viventi in unione. Senza il medesimo sarebbe d'altronde impossibile l'unione, la concordia e la sussistenza delle umane società, e quindi rimarrebbe frustrato lo scopo che la natura si propose nell'unire gli uomini in società.

§ 228. *Giustizia distributiva, conseguenza dell'uguaglianza di diritto. Sua regola. Suo uso quanto esteso.*

Niuno ignora che l'*uguaglianza di diritto* si combina colla *disuguaglianza di fatto* anche negli affari civili, e che serve di norma alle varie e disuguali distribuzioni sì di cariche che di vantaggi o pubblici o privati, che porre si debbono in proporzione geometrica. Parecchi soci con capitale di

diversa quantità concorrono in un traffico, in un lavoro; parecchi in una comunanza contribuiscono con gradi diversi di fatica o d'industria ad ottenere uno scopo comune. Se voi dividete l'utile in proporzione dei carati d'ogni capitalista, se ripartite il sollievo o il premio a proporzione della fatica o dell'industria impiegata da ognuno, non è egli vero che voi adempite alle leggi dell'*uguaglianza*? Questa è quella che appellasi *giustizia distributiva*. La regola pratica di questa specie di giustizia si è la ripartizione in proporzione geometrica. Questa regola è unica, immutabile, eterna. Negl'infiniti affari, che adempiere si debbono in comune nella società, accade ogni giorno di farne uso. Tal è il caso di contribuire coi carichi o personali o reali in proporzione dei vantaggi che ogni individuo o classe ritrae dalla comunanza; tale eziandio è il noto canone: chi risente il comodo deve pur soffrire l'incomodo. Questo è il criterio per premiare o stimare ognuno a proporzione del merito sociale acquistato. Questa è la regola fondamentale nella ragione di Stato, nei casi di collisione o di urgenza fra gl'interessi di varî uomini o di varie classi della società, per preferire quello che più importa all'universale, ed in proporzione dell'importanza, onde produrre il minimo sacrificio possibile del bene privato, ed ottenere appunto colle massime di equità il massimo bene o il minimo male comune. Sovvertite questa regola, e distribuite, per esempio, al neghittoso o al minor socio capitalista porzione uguale a quella del più industrioso, o di chi conferì maggiormente; pareggiate nei carichi chi ottiene più grandi beneficî dalla comunanza a colui che minore ne ritrae il vantaggio; date premio uguale al degno ed all'indegno: e voi vedete dal fondo del cuore di tutti gli uomini anche non interessati sollevarsi la più violenta e la più giusta indignazione, e vi sentite gridare altamente ingiustizia, oppressione, tirannia. Guai allo Stato dove nascono questi scandali, dove sono estesi, perpetuati e protetti dalla forza!

§ 229. *Si dimostra come la giustizia distributiva risulti dall'uguaglianza di diritto.*

Questa è la voce della natura, della ragione, del diritto. Ma in ultima analisi dove si risolvono queste idee? Eccolo. Ogni uomo non può a suo capriccio giustamente usurpare quello di altrui, per la ragione che un uomo essendo uomo al pari di un altro, non ha alcun impero naturale sopra il suo simile; e per conseguenza ogni altro a vicenda potrebbe fare il medesimo, e sommergere il genere umano in una perpetua guerra, in cui non si avesse più altra nozione, tranne quella dell'assassinio e della violenza. Ciò posto, ne viene che ogni uomo è padrone assoluto dell'opera della sua mano, eseguita senza offendere la libertà e prosperità altrui. Egli non può venire dal suo simile turbato nei mezzi innocenti a conseguire il proprio benessere, ad adempiere ai proprî doveri, nè essere privato dei frutti della propria fatica. Non essendo adunque niun uomo per natura suddito del suo simile, la proprietà personale ossia la libertà individuale essendo inviolabile, tutte le produzioni di questa libertà divengono pure inviolabili, perchè altro non sono che l'esercizio stesso del suo potere naturale e legittimo. Oltracciò, non essendo per natura suddito del suo simile, non può con proprio discapito o contro il suo assenso essere costretto a subire un carico a capriccio o a favore del suo simile, a servire il suo simile, a far sacrifizî gratuiti al suo simile. Così ad un tempo stesso l'*uguaglianza di diritto* sottrae ogni uomo dal portare gratuitamente e contro sua voglia qualsiasi peso a vantaggio altrui: assicura la proprietà personale, ossia la libertà ad agire a proprio giusto vantaggio, per adempiere i doveri naturali: dichiara l'uomo per natura indipendente dal suo simile, e rende in ognuno sacra ed inviolabile l'opera, i possessi personali, ed il frutto che senza nocumento altrui ne deriva. Ma se al neghittoso si concedesse il premio dell'industrioso; se all'uomo che conferì maggiori beni o industria si attribuisse la medesima porzione di quello che minor fondo od opera impiegò; in tal caso si toglierebbe realmente all'uno il frutto naturale a lui dovuto, per trasferirlo senza ragione ad un altro. Se taluno si rendesse obbligato ad un altro senza suo assenso, o senza una legge superiore di natura, si assoggetterebbe la libertà di un uguale ad un altro uguale senza alcun titolo. È dunque evidente che l'uno verrebbe giudicato dipendente o di peggior condizione dell'altro, e per conseguenza fra esseri simili e per diritto uguali si violerebbero i rapporti reali di natura, per autorizzare l'esercizio arbitrario ed indefinito della sola forza. Allora non solo cesserebbe la verità e la giustizia di quella regola — non fare ad altri quello che non vuoi sia fatto a te; pratica verso degli altri quello che vuoi sia fatto a te stesso — (regola che non è nè vera nè giusta, se non si verifica l'*uguaglianza di diritto*, perchè altro non è che una rigorosa espressione pratica di questa stessa uguaglianza); ma si toglierebbe eziandio ogni principio possibile di condotta morale fra gli uomini, i quali nell'atto in cui eseguissero qualche dovere naturale conforme alla propria giusta felicità, ne potrebbero essere distornati per servire al capriccio dell'altr'uomo, di cui venissero considerati inferiori o dipendenti.

§ 230. *Predominio dei principî esposti in ogni relazione possibile fra gli uomini — Giustizia comune ed universale fra uomo e uomo.*

Tutte le osservazioni qui rammentate risultano, come ognun vede, da un fondamento universale, e si verificano per qualunque ramo di affari sì fra gli uomini singoli, che fra le società indipendenti; e però signoreggiano in tutte le parti della scienza di Diritto accennate di sopra (§ 2 al 7). Infatti, siccome in tutti i casi si tratta di relazioni fra uomini dirette dai rapporti dell'*uguaglianza di diritto*, si tratta perciò di un ordine morale fondato sopra gli stessi materiali, vale a dire la *natura comune* diretta ad uno scopo comune stabilito dalle leggi indeclinabili dell'universo, ed a cui non si può giungere che per quell'ordine il quale fu prescritto da queste medesime leggi. In tal guisa s'intende che cosa sia la *giustizia comune* fra uomo e uomo. Essa distinguesi dalla *giustizia morale universale*, che non prende di mira se non un ordine astratto, il quale serve di norma generale alle azioni degli uomini.

§ 231. *Qual è propriamente l'effetto dell'uguaglianza in tutto il sistema dei diritti e dei doveri.*

L'uguaglianza, a parlar rigorosamente, non determina in ispecie alcun diritto personale degli uomini, ma solo stabilisce un confine universale, cui non è lecito di oltrepassare, e le conseguenze

che derivano da questa limitazione. Essa diffatti non è che un semplicissimo termine di rapporto, cioè l'identità di una quantità applicata e paragonata fra gli uomini. L'indicazione speciale dei diritti ed anche dei doveri viene fatta dal fine a cui debbono tendere le azioni umane, dai bisogni di qualunque genere, e dalle circostanze che somministrano la maniera di soddisfarvi. All'opposto l'uguaglianza, contemplando in un senso paragonato l'esercizio della libertà di più uomini posti in uno scambievole commercio, qualunque sia la natura, il numero e l'importanza dei loro diritti, altro non fa che determinare una semplice misura ed un confine all'esercizio dell'attività dell'uno sopra dell'altro.

§ 232. *Come si debba riguardare l'uguaglianza rispettivamente al sistema dei diritti e dei doveri.*

Se gli uomini fossero anche costituiti diversamente da quello che attualmente sono, ma che tutti fossero simili; se abitassero eziandio un altro pianeta, ed avessero un ordine diverso di azioni; tuttavia il principio dell'*uguaglianza di diritto* avrebbe tutto il suo impero, perchè altro non essendo che un risultato di una relazione d'identità o di somiglianza fra più esseri simili, egli produrrebbe le medesime massime di condotta tanto per non offendersi scambievolmente senza ragione, quanto per non sottomettere gratuitamente un essere senziente, intelligente e attivo (il quale per natura sua ha un centro perpetuo agli atti della sua libertà, e che debb'essere libero nelle sue giuste tendenze) all'arbitrio di un altr'essere simile a lui. A chi piacesse spingere le cose più oltre, parmi che sarebbe agevole il dimostrare colla forza del principio stesso di contraddizione, che l'imputazione morale delle azioni e la nozione del dovere morale di qualunque genere sono essenzialmente indivisibili dal principio dell'*uguaglianza di diritto*. Sia questo un argomento riservato a più ampia trattazione. Ora conchiudo dal fin qui detto, che — l'uguaglianza non è, rigorosamente parlando, un diritto; ma bensì la misura e la salvaguardia comune dei diritti fra gli uomini inviolabilmente stabilita dall'*ordine morale di ragione*. — Essa è una legge suprema di *fatto* identificata colla natura dell'uomo; essa somministra la norma universale di ordine per le sue azioni, e per conseguenza diviene la sorgente d'una moltitudine di doveri e di diritti risguardanti il modo di agire fra uomo e uomo. Una sola osservazione mi sia permessa a questo luogo. L'uomo nell'eseguire un dovere o un atto lecito debb'essere rispettato, o no? Veggasi la definizione del *Jus*, e si troverà che la sua essenza consiste in questa podestà irrefragabile (§ 181 al 184). Ma se il principio di ragione, per cui l'uomo deve rispettare il suo simile, riposa sull'uguaglianza (§ 227), è dunque chiaro che questa è precisamente il fondamento ossia il titolo di ragione d'ogni specie di diritto. Più sotto si proverà esser ella un principio di *utilità assoluta*, e con ciò si potrà compiere il dovere ossia la necessità morale a rispettarne le regole.

§ 233. *Giustizia rispettiva della* disuguaglianza di fatto *risultante dall'* uguaglianza di diritto. *Limiti indefiniti di questo diritto.*

In forza delle cose sopra discorse ne viene del pari, che la giustizia o la legittimità relativa di *disuguaglianza di fatto* acquistata dagli uomini risulta propriamente dall'osservanza della legge dell'*uguaglianza di diritto*; attesochè qualunque uomo o società, esercitando il potere della perfettibilità nel fare acquisto di un maggior grado di potere e di felicità senza ledere la legittima libertà del suo simile, altro non fa che impiegare il potere giuridico attribuitogli dalla natura giusta i rapporti dell'uguaglianza comune. E siccome sarebbe contrario all'uguaglianza, e quindi cosa ingiusta, che ogni uomo nell'esercitare senza lesione altrui i suoi poteri a procacciarsi il miglior modo di essere fosse impedito dal suo simile; così sarebbe ingiusto porre un confine ai progressi rispettivi innocenti che in misura diversa ognuno può colle sue forze ottenere, o che la fortuna può a lui recare. Di sopra fu osservato che il principio dell'*uguaglianza di diritto* difende e protegge l'innocente *disuguaglianza di fatto* già acquistata. Ora si vede come diriga gli uomini nell'acquistarla, e quale estensione essa possa giustamente avere. Se chi più possiede ha più modi d'essere felice, dunque chi agli altri sovrasta ha maggiore interesse per inculcare il principio dell'*uguaglianza di diritto*, per rispettarne i confini, per proteggerne l'esercizio, per non aggiungere allo scandalo d'una contraria condotta anche la tentazione di offendere o per ira o per necessità i propri possessi.

ARTICOLO SECONDO

DELLA LIBERTA' COMUNE DEDOTTA DALL'UGUAGLIANZA.

§ 234. *In qual punto di vista si consideri la comune libertà.*

Egli è agevole comprendere che le osservazioni fatte sin qui versano tutte sulla *libertà umana* esercitata fra uomo e uomo, sia che li consideriamo in una semplice comunicazione scambievole, per cui si possano nuocere o giovare; sia che li poniamo cospiranti per unanime consenso ad eseguire una opera qualunque, od a procurarsi un qualunque intento; sia finalmente che gl'imaginiamo rivolti in particolare a ricambiarsi o ad attribuirsi vicendevolmente qualche cosa da loro bramata. In tutti questi ed altri simili casi noi ravvisiamo l'esercizio della *libertà umana* sotto un aspetto paragonato e complesso fra più esseri simili, e ne fissiamo le regole in conseguenza della sola uguaglianza, senza per altro fare attenzione se lo stato di comunicazione sia imaginato, permanente o passaggiero, necessario od arbitrario; e senza indagare pur anche lo scopo, la forma od i mezzi propri dello stato di comunicazione che supponiamo. Io prego i miei lettori a fissar bene l'essenza ed il punto di vista delle nostre attuali ricerche. Non è lo stato sociale che abbiamo sott'occhio, ma sono i soli caratteri dell'umanità paragonati in esseri simili. Questi bastano per determinare la natura, l'estensione e le conseguenze della *libertà comune*, prendendo il vocabolo *comune* in senso non tanto di somiglianza appropriata a più esseri, ma eziandio di cosa o di soggetto identico, sul quale cadano le azioni di questi esseri medesimi.

§ 235. *Giustizia comune ed universale sotto un altro espetto Suoi canoni senza eccezione.*

È troppo chiaro che siccome noi ci occupiamo di questa libertà non per descriverne gli atti in-

finiti ch' essa in fatto pratico può esercitare, ma bensì per istabilirne le leggi di *ordine* in senso paragonato ed il più generale possibile: così in ultima analisi le ricerche che versano sulla *comune libertà* hanno per oggetto di determinare la dottrina della *comune giustizia universale*. Le leggi che ne risultano sono immutabili e perpetue, perchè non altro considerando in questa parte di analisi che gli attributi fondamentali dell' umanità, i quali sempre si verificano ed operano in qualunque stato l' uomo sia collocato, somministrano per questo risultati tali, che non soffrono mai veruna eccezione.

§ 236. *Definizione del diritto di comune naturale libertà e di reciproca naturale indipendenza.*

Ma se noi parliamo della *comune libertà* assoggettata all' ordine in vista dell' *uguaglianza di diritto*, noi parliamo perciò del diritto della *comune libertà* sia degli individui, sia delle nazioni, ovvero della misura legittima degli arbitrì loro nell'agire gli uni verso gli altri in istato o di semplice coesistenza o di scambievole comunicazione. Questa pertanto si potrebbe definire — la podestà irrefragabile di non soffrire ostacoli nell' esercizio dei nostri diritti da chicchessia. — Dopo la definizione del *jus rigoroso*, e l' analisi di lei (§ 178 al 184), e dopo le cose premesse poco fa, non è necessario di svolgere i termini di questa definizione. Correlativo ed essenzialmente unificato con questo diritto si è quello della *naturale reciproca indipendenza*, il quale definir si potrebbe — la podestà irrefragabile di agire o non agire per autorità propria in qualunque caso autorizzato dall' uguaglianza. — Se gli uomini nell'agire fra loro non trovano altro confine posto dall' *ordine morale di natura* che quello della comune uguaglianza; se hanno diritto che dentro questo confine niuno ardisca turbare il loro arbitrio: ne nasce per conseguenza il diritto rispettivo di operare dentro questi limiti quello che loro piace. E però il diritto di *comune libertà* è propriamente una conseguenza di quello della *reciproca naturale indipendenza*; e questa indipendenza è l' essenziale risultato, anzi l'espressione pratica dell' *uguaglianza di diritto*. A parlare con tutto il rigore filosofico, dir si può che questa *indipendenza relativa* altro non è propriamente che la legittima libertà fra uomo e uomo in senso astratto; e quella che appelliamo *libertà comune* altro non è che la stessa indipendenza in senso concreto, cioè considerata nell' esercizio stesso dei poteri attivi fra uomo e uomo. E però unendo in un solo concetto rigoroso tutte queste relazioni (le quali furono separate per facilitare la comprensione esatta delle idee loro elementari), la *libertà comune* definir si potrebbe — la forza ossia il potere attivo di ogni uomo, in quanto nel suo esercizio è esente da ogni vincolo od ostacolo che non sia indotto dall' *uguaglianza di diritto* — (§ 113, 114, 115).

§ 237. *Conseguenza generale per il diritto di resistenza e di difesa fra uomo e uomo.*

L' uomo adunque non potrà giustamente impedire all' altr' uomo se non quegli atti che sono valevoli ad offendere l' *uguaglianza di diritto*. Egli non potrà con ragione chiamarsi offeso che per questi soli; prender misure coattive se non per questi soli; e dentro la misura puramente necessaria per difendersi contro di essi, o per risarcire l' uguaglianza lesa dai medesimi. Non è paradosso, ma verità dimostrata con tutto il rigore filosofico, che l' uomo il quale imprigionando o ponendo a morte il suo simile con giustizia esercita effettivamente sopra di lui il massimo impero, altro non fa che agire a norma dell' *uguaglianza di diritto*, e in conseguenza unicamente di questa medesima uguaglianza (1). Rousseau ha osservato, che saviamente sulle prigioni e sui ferri delle galere di Genova sta scritto il nome di *libertà*, perchè la punizione del delinquente protegge la comune libertà. Io aggiungo, che con pari saviezza a canto della parola *libertà* si poteva scrivere anche quella dell' *uguaglianza*, perchè il giusto supplizio viene inflitto a solo nome di lei, colla sola autorità di lei, e solamente per la conservazione della integrità di lei. A suo luogo si parlerà di proposito su questo argomento.

§ 238. *Altra conseguenza per la piena intelligenza e libertà nel commercio dei diritti.*

Postochè l' uomo rispettivamente a' suoi simili ha il pieno diritto di fare tutto quello che non nuoce alla comune uguaglianza (§ 235), egli è chiaro che ogni uomo rispettivamente a' suoi simili è assoluto *padrone* di disporre della propria libertà come a lui piace, purchè non offenda la comune uguaglianza. Questa non è che una espressione equivalente della medesima cosa. Questa padronanza è quella che appellasi *proprietà personale*.

Se dunque egli trova il suo conto a disporre dei proprî diritti in favore altrui, egli avrà per ciò stesso il diritto di farlo. Questa facoltà però, che in forza della considerazione delle sole relazioni fra uomo e uomo non riconosce altri limiti che quelli che offendono l' uguaglianza, rimane limitata dalla natura, la quale col grande ordine dei doveri e dei mezzi necessari ad adempierli lissò l' arbitrio in ogni uomo ai soli poteri, la privazione dei quali non nuoce all' osservanza dei doveri stessi (§ 222 e 223). Per conseguenza piena regola di ragione che ne risulta si è — ogni uomo esser *padrone* di disporre o di trasferire in altri a piacer suo i diritti che sono per legge di natura morale *alienabili*. —

Ma all' istante che voi riconoscete questa padronanza nell' uomo, voi confessate per ciò stesso che tutto dev' essere fatto col pienissimo arbitrio di lui. Diffatti ripugnerebbe che un terzo potesse contro il suo assenso spogliarlo di un diritto alienabile, poichè non si verificherebbe più la padronanza di cui parliamo. Ne deriva quindi la seguente regola di ragione — Ogni cessione, perdita o disposizione di un diritto alienabile non può per legge naturale avvenire, ed essere legittima e valida, se non deriva da un atto eseguito con piena cognizione ed assoluta libertà del legittimo proprietario del diritto medesimo. —

§ 239. *Estensione ed uso della precedente regola.*

Ecco il notissimo *criterio* per distinguere l' usurpazione e la violenza dal commercio o dall' esercizio legittimo in materia di diritti fra gli uomini. La regola antescritta è assolutamente universale: essa ha luogo anche in que' casi, nei quali un uomo

---

(1) *Vedi* Genesi del Diritto penale § 67, 68, 162, 163, *e generalmente tutta l' Opera, che riposa su questo principio.*

o una società per qualunque fatto loro imputabile si pone in istato di perdere un diritto.

Da ciò nascono tutte le teorie che servono di fondamento alla *critica giuridica*, cioè all'arte logica di verificare in fatto se sia intervenuta la piena intelligenza e libertà nella disposizione o perdita di un diritto fra gli uomini. Tutti gli atti civili e criminali, tutte le convenzioni o fatti positivi anche fra popolo e popolo vengono primieramente discussi sotto questo punto di vista, che appellar si potrebbe *il fatto giuridico*.

Tutte le provvidenze imaginate, tutte quelle ancora che si possono inventare per supplire al difetto dell' intelligenza e libertà, o per assicurarne l' uso negli uomini posti in iscambievole commercio, vengono canonizzate dall' allegato principio di ragione. Le tutele, le cure, le solennità degli atti, le minaccie vibrate, o gli ostacoli posti contro le frodi, gl' inganni, le seduzioni, le violenze; il trionfo, all'opposto, che si procaccia alla lealtà, alla buona fede, alla diligenza; sono tutte cose che si riferiscono a quest' oggetto. Così volendole tutte abbracciare in un solo punto di vista, e contemplarle scambievolmente connesse e subordinate ad un fine comune, ne nasce un *ordine morale di ragione risguardante l' intelligenza e la libertà, nel commercio dei diritti fra uomo e uomo*; ordine interamente consecrato dall' eterno principio della comune libertà, ossia dall' uguaglianza di diritto. Quest' ordine forma parte dell' *ordine teoretico universale* dell' uguaglianza di diritto, di cui si parlerà più sotto.

CAPO III.

DELL' ORDINE TEORETICO MORALE DELLE AZIONI FRA GLI UOMINI OPERANTI IN COMUNE IN CONSEGUENZA DELL' UGUAGLIANZA.

§ 240. *Soggetto di questo Capo.*

Fin qui noi abbiamo trattato dell' *uguaglianza di diritto*, tanto in sè medesima, e nell' aspetto suo più semplice ed universale, quanto ne' suoi rapporti all'esercizio della *libertà* fra uomo e uomo in generale, senza distinguere se operino in comune, oppure disgiunti. Aggiungiamo ora un altro elemento di calcolo, ossia un' altra circostanza di *fatto*, qual' è quella della comunanza, e segniamone le prime e più semplici tracce, per ottenerne risultati competenti al punto di vista astratto, dal quale per ora contempliamo lo stato concreto delle cose.

In due relazioni di *fatto* noi possiamo risguardare gli uomini gli uni rispetto agli altri. La prima si è quella di semplice *coesistenza*, e l' altra è quella di *associazione* o permanente o passaggiera ad operare qualche cosa in comune con forze conferite pure in comune. Nel primo caso ognuno è isolato, ed opera per sè; e s' egli agisce sul suo simile, egli è per operare singolarmente per sè solo. Nel secondo ognuno è unito ai compagni, ed opera in comune, per ottenere, colla compagnia di cui egli fa parte, l'intento bramato. Pare dunque che per amendue questi casi sarebbe d' uopo esaminare i rapporti ed i risultati dell'*uguaglianza di diritto* accoppiata alla *necessità*.

Se però egli è vero che non avvi se non un Dio o una bestia che possano bastare a sè stessi, e che per conseguenza il sistema dell' umana conservazione e perfezione, formato e modellato dalla natura, per mille ragioni lega l'uomo al suo simile; egli è troppo chiaro da una parte, che le due relazioni, le quali ora abbiamo distinte, non possono rimaner divise che per pura *speculazione*; e che dall' altra parte i risultati della prima, divisi da quelli della seconda, debbono talvolta riuscire smisurati e mostruosi, o, a dir meglio, contrastanti col vero sistema della natura esistente. Volere determinar regole rispettive fra uomo e uomo in vista di diritto in uno stato che non sia quello di società, egli è lo stesso che voler determinare le leggi della vegetazione di un albero fuori del fondo che lo può alimentare. Dico *regole rispettive*, perchè in quello che riguarda le relazioni puramente personali di ognuno verso sè stesso in forza dell' ordine morale, ciò non solamente è possibile, ma anzi è d' uopo nelle urgenze, che possono sopravvenire nel commercio scambievole fra uomo e uomo, tenerne conto per dare i veri risultati di diritto. Ma nell' Opera presente non accade di farne parola che in relazione allo scopo di lei. L' impresa che tentiamo è la scoperta dell' *arte* della sociale felicità, particolarmente pubblica. Noi dunque non trattiamo del primo aspetto che in relazione al secondo; e di questo ci occuperemo immediatamente. Qui però avverto di nuovo, che ora non tratto specialmente dello stato sociale per legge di natura voluto per la comune conservazione e perfezione; ma elevandomi ad una vista più generale, parlo di qualsiasi unione fra uomo e uomo, sia poi ella permanente o passaggiera, fatta per qualunque fine, purchè sia lecito. Io debbo procedere dal semplice al composto con una gradazione rigorosamente filosofica.

Tutte le ricerche fatte in questo Trattato ci convincono che la *necessità* interviene in tutti i casi per determinare la direzione degli atti liberi degli uomini. In un caso ella viene meditata unicamente per fissare i confini ossia l' estensione della forza fisica dell' uomo; in un altro comparisce per subordinare un' azione ad un' altra anche là dove l' uomo può agire, cioè per ordinare un mezzo ad un fine, un fine ad un altro fine. È ben vero che anche in questo caso la forza di lei limita la potenza dell' uomo, come nel primo; ma fra quello e questo v' ha la differenza, che nel primo dice all' uomo: *tu non andrai più in là di questo termine*; e nell' altro gli dice: *se tu vuoi giunger là ti è d' uopo passare per questo luogo*. Da pertutto essa è l' anima segreta dei diritti e dei doveri; e da per tutto essa viene riguardata in mira allo scopo universale del benessere. Ora viene osservata riguardo al fine speciale da rispettare il diritto della comune libertà, nel caso che gli uomini abbiano un fine comune da ottenere con un'opera comune. È dunque evidente che quinci nasce un *ordine teoretico di azioni* (§ 81 e 151). Da ciò derivano spontaneamente due ricerche: la prima delle quali riguarda l' uguaglianza degli operatori in vista d' uno *scopo comune* da ottenere; la seconda riguarda quest' uguaglianza in vista delle *posizioni necessarie* e diverse di uno o più membri cooperanti a questo scopo medesimo.

ARTICOLO PRIMO

DELL' ORDINE COMUNE IN RELAZIONE ALL' UGUAGLIANZA E LIBERTA' IN VISTA UNICAMENTE DI UNO SCOPO COMUNE DA OTTENERE.

§ 241. *Ricerca e sua risposta.*

Come si può determinare la misura di vincolo

o di sacrificio di un diritto alienabile, ossia quella della libertà e del comodo fra gli uomini, in conseguenza dell' uguaglianza, in tutti quei casi nei quali essi si uniscono ad operare in comune, onde ottenere uno scopo lecito? In questo punto di vista generale le società dette *civili* non formano che uno dei casi della *comunione* di opera che contempliamo qui. A primo colpo d' occhio si presenta il seguente principio di ragione — Posti più uomini o per fatto naturale o per dovere o per convenzione arbitraria uniti ad operare in comune per ottenere uno scopo lecito qualunque, senza spiegare altro che il fine di ottenerlo, non si potrà o dai compagni, o da un estraneo qual ch' ei siasi dotato di diritto, esigere da alcun membro della comunanza se non quel tanto che è puramente necessario al conseguimento dello scopo dell' opera loro. —

Questo principio è una emanazione immediata, che deriva dall' essenza stessa dell' uguaglianza e libertà di diritto, e certo non abbisogna di dimostrazione. La *necessità*, ch' io voglio accoppiata in generale al diritto di uguaglianza, si è uno stato di cose non imputabile all' uomo, per cui riesce impossibile d' ottenere quello che è di diritto, se non posti certi mezzi.

§ 242. *Applicazione dell' allegato principio all' arte sociale. Canoni di giustizia pubblica.*

Anche prima di avere scoperte ed analizzate le ragioni che possono far costituire il Governo e le leggi, si prevede la verità immutabile delle seguenti conseguenze:

1. — Ogni legislazione positiva non potrà essere conforme alla giustizia comune se non quando non sottometta a vincolo che quel numero preciso di azioni, di diritti alienabili o di beni, che in forza delle circostanze reali ed indeclinabili delle cose risulta puramente necessario ad ottenere il vero e legittimo scopo delle società umane. — Quand' anche si potesse disputare quale sia veramente questo scopo, nondimeno rimarrebbe eternamente ferma la verità e la religione di questo principio, tratta dai rapporti fondamentali ed irrefragabili della giustizia comune fra uomo e uomo.

2. — Il potere coattivo delle pubbliche podestà non dev' essere per diritto misurato dalla costituzione del Governo, ma bensì dalla necessità dell' ordine sociale, cioè da quella necessità che viene indotta dai rapporti necessari della natura delle cose e degli uomini uniti in società. — Imperocchè dal principio fondamentale sovra esposto consta che a qualunque autorità civile non può in diritto appartenere per costituzione, nè può essere in pratica esercitata altra misura di potere coattivo, che quella la quale dal fatto irreformabile dei rapporti reali ed indeclinabili delle cose si trova in ogni epoca dello stato di un popolo necessaria per ottenere lo scopo della società stabilito dall' *ordine morale di natura*. E però fingendo anche in origine una collazione di diritto per parte degli associati, non può consistere che in un puro mandato, le di cui facoltà si estendono o diminuiscono sempre a misura della necessità, come dimostrerassi a suo luogo. Se dunque per effetto dell' arte o della fortuna avvenga che la nazione diventi meno ignorante circa i pubblici interessi, e meno intemperante nelle sue voglie, e che più spontaneamente cammini giusta l' ordine, cessa per ciò stesso nel Governo il titolo onde pesare sulla libertà degl' individui.

§ 243. *Dovere di promovere l' incivilimento e la vera opinion pubblica, come mezzo di rispettare la comune libertà.*

Le conseguenze si presentano qui in folla. Se il ben inteso incivilimento, cioè il progresso dei buoni costumi, introduce una facilità maggiore nel regime delle nazioni, per cui rendesi assai meno necessario l' esercizio del potere coattivo; dunque — è dovere essenzialmente dettato dai rapporti della giustizia comune sì il promovere questo incivilimento, che il rallentare a proporzione la forza del comando. — Dunque il punto supremo di ragione, a cui ogni buon Governo per rigoroso dovere di comune giustizia è obbligato a tendere, egli è di far sì da un canto che gli uomini vengano diretti al maggior segno possibile colla forza della sana opinione pubblica, vale a dire colla massima possibile libertà; e dall' altra parte il Governo abbia sulle braccia il minimo numero possibile di faccende, senza cessar di vegliare a quello che si fa. Tutto quello ch' è necessario a produrre quest' effetto sarà dunque di rigoroso dovere e di pubblico diritto.

§ 244. *Unificazioni di questo dovere colle leggi universali della natura umana.*

Queste inevitabili emanazioni di diritto rigoroso e negativo, derivanti dalle idee fondamentali della giustizia comune, la quale non permette a verun uomo di offendere senza ragione la libertà de' suoi simili, vanno ad unificarsi coll' energia dello scopo generale dell' *ordine morale di natura* da noi proposto; vale a dire la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del genere umano, attesochè impiegando tutto ciò che è valevole a produrre quest' effetto, si produce per ciò stesso la facilità suprema di governare, della quale io parlo qui.

§ 245. *Sua connessione colla stabilità e prosperità maggiore degli Stati, in forza dell' ordine irresistibile di fatto del mondo morale.*

Dall' altra parte poi uno studio profondo dell' andamento di *fatto* delle cose fra gli uomini ci convince in una maniera irresistibile che questa è l' unica traccia la quale si può e si deve seguire per ottenere la stabilità e la prosperità maggiore degli Stati. Nel progresso di questo lavoro forse ci verrà fatto di dimostrare con tutta l'evidenza queste verità, e di svelare le cagioni recondite e possenti di alcune rivoluzioni avvenute; perchè i direttori dei popoli attenendosi o per ignoranza o per inerzia rigidamente alle forme antiche, nè avendo l'abilità di far piegare insensibilmente e a tempo debito il freno giusta le irresistibili innovazioni del tempo, che, al dire di Bacone, è il più imperioso e grande innovatore che esista, violarono nel tempo stesso il massimo dovere imposto loro dalla natura, offesero il diritto degli uomini, e soccombettero sotto le ruine della prepotente ed inviolabile natura.

§ 246. *Oggetto preciso dell' antecedente ricerca. Necessità di riguardare le cose sott' altro aspetto.*

Ponderando i termini della quistione sovra promossa (§ 241), e la soluzione che ne ottenemmo, ci accorgiamo tantosto che la limitazione della libertà comune viene ivi coll' uguaglianza determi-

nata così direttamente in vista della necessità di conseguire il fine, perchè non si tiene conto di alcuna differenza di *fatto*, che può veramente e necessariamente esistere fra gli uomini uniti ad operare in comune. Col dire in fatti che per diritto non si può esigere dai membri della comunanza se non quel tanto ch'è puramente necessario al conseguimento dello scopo divisato, non si prendono in considerazione che due condizioni perfettamente identiche per tutti, cioè l'intento stabilito, e l'uguaglianza assoluta di diritto; senza por mente se quelli che corrono sieno poi fra loro di diversa fortuna o potere, ovvero se abbiano urgenze maggiori, che possano porre in un giusto conflitto un altro diritto (o pari o più urgente) col diritto e dovere dell'opera stabilita. Si potrebbe dire pertanto, che la ricerca e la regola allegata riguardano propriamente il solo *ordine teoretico* puramente *finale* (§ 81 e 131) di un'opera qualunque da eseguirsi da più uomini in comune colla mira di rispettare l'uguaglianza fra loro. Ma come avvi un *ordine teoretico generale*, relativo alla diversa natura degli esseri che agiscono per produrre un dato effetto (§ 132); così pure può esistere un *ordine teoretico della comune libertà*, relativo alle diverse contingenze degli uomini che agiscono unitamente per ottenere uno scopo lecito. Diffatti, poste queste diverse contingenze, e posta la vera necessità nel senso sopra definito (§ 241), ci accorgiamo che sebbene la regola addotta coi dati stabiliti, e nella relazione che suppone tacitamente non possa mai soffrire eccezione; nondimeno volendola ridurre alla pratica, la quale inchiude altre relazioni, ha bisogno di aggiunte per non essere eseguita con un rigore ingiusto, e lesivo della comune libertà. Niuno ignora che la forma universale dell'uguaglianza inchiude anche la seguente: — risparmia gli altrui diritti, per quanto ti è possibile, nell'atto che difendi i tuoi; rispetta l'altrui giusto benessere, e concorri a produrlo, per quanto ti è possibile, senza ledere i rapporti di dovere e di diritto che esige il tuo proprio. — Questa formola è d'altronde un risultato necessario ed indeclinabile della stessa natura umana, nella quale siccome ad ogni uomo è impossibile di uscire da sè medesimo nell'atto di operare; così pure è a lui impossibile di agire se non che in vista della propria utilità (§ 216). Ora fra le varie contingenze, che possano avvenire nei diversi membri uniti ad operare in comune, possono sopravvenire certe posizioni singolari, per cui nascano singolari rapporti di collisione e di conflitto. Come in questi casi per diritto si deve procedere? Prima di sciogliere una tale quistione mi si permetta uno schiarimento. Nella prima ricerca noi contemplavamo l'*unione* come un soggetto semplice ed uniforme, in relazione all'*intento* da ottenere. Ivi non si faceva differenza fra membro e membro, nè si consideravano relazioni interne. Per lo contrario nella ricerca, che ora proponiamo, noi prendiamo di mira due altre relazioni per necessità esistenti in ogni unione d'uomini; vale a dire quella di ogni singolare verso tutta la comunanza, o viceversa; e quella di ogni singolare verso d'ogni altro singolare. Variano dunque realmente i termini della nostra quistione; e però se si ottengono nuovi risultati, non sono una limitazione della regola precedente, ma una semplice aggiunta per approssimarci di più allo stato pratico delle cose, nelle quali esistono sempre unite tutte le relazioni ora accennate. Ciò premesso, ecco il quesito che ci è necessario esaminare.

ARTICOLO SECONDO

DELL'ORDINE COMUNE RELATIVAMENTE ALL'UGUAGLIANZA E LIBERTA' IN VISTA DELLE VARIE POSIZIONI NECESSARIE DEGLI UOMINI OPERANTI IN COMUNE PER OTTENERE UN DATO SCOPO.

§ 247. *Problema. Sua estensione e generalità.*

— Ritenuto uno scopo lecito comune da ottenersi con un'opera comune, e ritenuto pure che la misura della libertà, la quale in vista del fine proposto può essere vincolata, debba esserlo in quella sola quantità che è veramente necessaria per compier l'opera; si cerca quale sia la regola di *giustizia comune* che deve ordinare la libertà di ogni compagno, o di una parte dell'unione rispettivamente al tutto o ai singoli. in forza delle *diverse posizioni necessarie*, nelle quali i singoli o una parte si possono trovare. —

Vastissimo è il campo abbracciato da questo problema, è complicatissimo ne è l'aspetto, come ognun vede. Dall'altra parte poi qualunque soluzione generale anche vera, che se ne potesse addurre, avrebbe sempre bisogno d'una varia e più o meno lunga serie di deduzioni per essere applicata ai moltiplici casi pratici, ritenendo sempre il fatto di una vera *necessità*, nel senso già definito (§ 241).

§ 248. *Circostanze di fatto del problema. Necessità di esaminarle in relazione all'ordine morale. Ricerche che ne nascono.*

Un'opera da compiersi in comune da più uomini; posizioni diverse necessarie, nelle quali alcuni membri dell'unione si possono trovare; ecco le circostanze di *fatto* che il problema ci presenta.

Ma per qual fine dobbiamo noi esaminarle? Per trarne risultati di *diritto*. Dunque fa d'uopo esaminare queste circostanze di *fatto* in relazione all'*ordine morale di ragione*, per cui solamente si possono verificare doveri e diritti morali. Ora quest'ordine ci presenta le seguenti principali condizioni:

I. Un sistema di utilità massima, in quanto è fatto norma delle azioni liberi degli uomini.

II. E, come tale, un complesso di circostanze che impongono all'uomo la necessità di certi atti per ottenere questa massima utilità.

I reali fondamenti di lui sono esseri sensibili, i quali non possono agire che in vista della propria felicità; e che però non possono avere altra legge impulsiva, che una volontà generale di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che possono, sia in intensità, sia in durata. E siccome questi esseri sono limitati e dipendenti dall'ordine necessario di *fatto* della natura che li formò; così l'ordine morale, che in altro aspetto è il sistema dei diritti e dei doveri, ossia l'ordine delle azioni libere umane, altro non è che un complesso di mezzi necessarî diretti e subordinati al fine di questa volontà: in tale maniera però, che l'efficacia e convenienza loro non dipende dal capriccio dell'uomo, ma è determinata dalla natura delle cose; e però di tale natura, che l'ordine con cui debbono coesistere o essere subordinati è interamente derivante dall'ordine necessario e reale delle cose medesime. Per lo che ripugna ch'esister possa alcun morale dovere, il quale osti a ciò che veramente torna meglio all'uomo; e per conseguenza non potrà mai esistere un vero diritto correlativo in uno che possa ledere il reale mag-

gior interesse di un altro. Se mai avvenisse qualche fatto per cui fosse violata questa legge, dite pur francamente che un tal fatto non può produrre diritto alcuno. Questo si può dimostrare in forza del principio stesso di contraddizione.

Volendo adunque esaminare il fatto inchiuso nel problema per determinar regole di *comune giustizia* nelle varie contingenze degli uomini operanti in comune ad un dato intento, sentesi all'istante che dobbiamo ricercare prima di tutto:

1° Se l'opera da compiersi in comune da più uomini sia resa necessaria al bene umano per fatto della natura, ovvero se sia puramente arbitraria all'uomo.

2° Se l'unione, in cui qui supponiamo questi uomini, sia comandata dalle leggi di ordine della natura, oppure se li pretendiamo uniti per titolo puramente arbitrario, senza riconoscere in essi o una necessità finale, o un dovere veramente naturale a farlo.

3° Se, prescindendo da ogni caso speciale di unioni per una data opera, ammettiamo ch'esista una legge necessaria e generale di *ordine morale*, cioè un diritto e dovere naturale fra gli uomini a vivere in perpetua communanza; oppure se, negando o non ponendo a calcolo una tal legge noi pretendiamo nonostante di determinare regole di *giustizia comune*, cioè doveri e diritti fra gli uomini nei casi figurati nel problema.

§ 249. *Supposizioni di* fatto *racchiuse nella prima circostanza del problema. Loro diversa influenza pei risultati di* diritto.

Tutto questo non basta ancora per agevolare la soluzione del problema suddetto. Egli è d'uopo premettere tutte quelle supposizioni possibili che sono racchiuse nello stesso, le quali possono far variare i risultati di *diritto*.

1° Supponiamo che l'*intento* stabilito sia posto dalla natura come mezzo necessario alla naturale felicità dell'essere umano. In tal caso è manifesto che per ciò stesso si suppone tale esser l'*ordine reale di fatto* stabilito dalla natura, che l'uomo non possa viver pago senza averlo ottenuto.

2° Supponiamo ancora, che per ottenere questo *intento* sia necessaria l'*unione*. In tal caso è fuori di dubbio ch'essa dalla natura medesima delle cose sarebbe stata resa mezzo necessario a conseguire l'*intento*; e però che l'*ordine di fatto* della natura umana è veramente costituito in modo d'abbisognare per questo scopo dell'*unione*, e ch'essa è per sè efficace a produrre il dato effetto. Allora l'importanza dell'effetto finale si connette con quella dell'*unione*, ed anzi forma il motivo e l'importanza dell'*unione* medesima. La forza quindi imperiosa del *dovere* e del *diritto*, propria dell'*intento*, si estende anche all'*unione*, in una maniera così irrefragabile come sull'*intento* medesimo.

Ma tosto che si suppongono queste cose per alcuni uomini, si possono (altro non constando) supporre in una vista universale e perpetua per tutti, sì perchè quello che in fatto di cose naturali dicesi di un essere umano, si può verificare in questo aspetto di tutti; e sì perchè la costituzione fisica delle umane facoltà non si suppone cangiare come i vestiti da scena, ma si figura costantemente la medesima in tutta la specie degli uomini. Per altro, volendo contemplare l'uomo necessitato a vivere in unione per un dato oggetto speciale, e libero da tale necessità per altri oggetti, e volendo noi ad un tempo stesso ridurre le cose di diritto a sommo rigor logico, abbiamo aggiunta la terza ricerca per preparare la soluzione del problema colla massima possibile chiarezza.

Sotto un altro aspetto si potrebbe riguardare la prima circostanza di *fatto* del problema. Si potrebbe figurare che l'*intento*, il quale cercasi di ottenere coll'*unione*, si possa anche effettuare senza di lei; non altrimenti che nel caso di due uomini robusti, i quali si uniscono per portare una canna, cui anche senza unirsi ognuno portar potrebbe da sè solo. Si potrebbe dunque verificare che l'opera da compiere fosse necessaria per natura sua al benessere umano, ma non portasse seco la necessità dell'*unione* medesima. In tal caso ecco rotta ogni connessione necessaria di *mezzo* e di *fine*, ed ecco in fatto variato lo stato di diritto delle cose.

Si potrebbe inoltre verificare che l'impresa da compiersi richiedesse necessariamente l'*unione*, ma che per sè medesima non fosse necessaria alla naturale felicità dell'uomo. È manifesto che potrebbe far senza dell'*unione*, e però non sarebbe oggetto di *dovere* e di *diritto*. Si può, per esempio, supporre che il capovolgere un grosso macigno posto in un deserto per semplice sollazzo esiga l'unione di più uomini; ma tale fatica è necessaria alla loro naturale felicità? In questo caso pertanto, quantunque l'*unione* sia mezzo necessario a produrre quest'effetto, non produrrebbe effetto alcuno di vero *dovere morale* e *diritto naturale*, nel senso comunemente inteso; ma un dovere generico di *puro fatto* (§ 117 e 118), simile a quello di un suonatore, il quale per eseguire una data sinfonia è obbligato ad uniformarsi al significato delle note che ha avanti di sè.

Ecco una serie di supposizioni possibili racchiuse nella prima circostanza di *fatto* del proposto problema, esprimente in genere *un'opera da compiersi in comune da più uomini*. Tutte sono decisive per una soluzione di diritto, come si è veduto, e niuna di loro riesce puramente speculativa; ma ognuna è assolutamente pratica, come viene pur troppo dimostrato dalla storia delle civili società.

§ 230. *Ipotesi analoghe alla seconda circostanza di* fatto *del problema. Scelta di quella che si deve esaminare.*

Passiamo alla seconda circostanza di *fatto* supposta nel problema. Essa esprime — posizioni diverse necessarie, nelle quali alcuni membri dell'*unione* si possono trovare. — Ora io chieggo non quali sieno queste posizioni, ma di quali posizioni necessarie sia d'uopo tener conto in questo problema per giungere alla ricercata soluzione di diritto.

Qualunque esse sieno, si suppongono necessarie. Ma in vari modi e relazioni possono essere necessarie.

Primieramente si può supporre una posizione necessaria, la quale non richiegga dalla parte dell'uomo la pratica di alcun atto libero di lui. In questo caso sarebbe opera perduta l'esaminarla, per trarne *regole di condotta* analoghe alla *giustizia comune*, nell'ipotesi di un'opera da compiersi da più uomini. Queste dunque non possono entrare nella considerazione del nostro problema.

In secondo luogo può esistere una posizione necessaria, ed interessante la felicità dell'individuo, la quale richiegga da lui la pratica di certi atti; ma che nel tempo medesimo lasci all'uomo il modo di operare senza collisione nella comune impresa.

È chiaro che non collidendone o non contrastandone l'esecuzione, essa è come se non esistesse. Se diffatti l'interesse particolare non viene in conflitto coll'interesse e colle operazioni dell'impresa comune, manca ogni fondamento per istabilire in favore di un membro dell'*unione* regola alcuna speciale di diritto in vista di questa posizione singolare. È dunque evidente che nemmeno questa può essere oggetto di ricerca nel presente problema. Così, per esempio, dopo il mangiare e il dormire, ed in tempo assolutamente libero, si tratta di fare in compagnia di altri un'opera d'altronde lecita. In questo caso egli è palese che il bisogno ed il dovere naturale del nutrimento e del sonno non può far contrasto coll'opera comune; e però non può indurre rapporti singolari di diritto, per conciliare le regole di giustizia dell'opera comune con quelle del dovere particolare dell'alimento e del sonno.

In ultimo luogo si può verificare un tale concorso di circostanze di *fatto*, per cui l'uomo debba operare per sè medesimo, nè possa ad un tempo stesso coadiuvare all'opera comune senza l'attuale proprio detrimento. Alla mia casa si è appiccato il fuoco nel momento che il nemico si trova alle mura della mia patria, la quale invoca il mio soccorso. Il salvare la mia casa importa la mia presenza e l'opera mia personale; la salute della mia patria dall'altra parte mi chiama nel punto stesso alle mura. Ecco un caso di conflitto, ed ecco in generale di quali posizioni più o meno necessarie parlisi nel proposto quesito.

§ 231. *Aspetto preciso del caso. Quistione di diritto. Come debba essere trattata per soddisfare alle viste di questo scritto.*

Raccogliendo pertanto in uno le condizioni di *fatto* che interessar possono la *comune giustizia* ed il *dover morale* in genere in qualunque opera da eseguirsi da più uomini uniti, e tralasciando quelle che non fanno al proposito, ecco le circostanze di *fatto* cui ci è d'uopo d'esaminare.— Un fine interessante la felicità di più uomini, ad ottenere il quale è necessaria l'opera loro comune; ed una posizione necessaria ed importante di uno o più membri dell'*unione*, in cui le cose sieno così disposte, che volendo servire all'intento comune debbano tralasciare l'opera richiesta dal particolare interesse; e viceversa volendo servire al particolare vantaggio, sieno costretti a tralasciare l'opera comune.—Presentato in questa maniera il caso, ci rimane agevole di porre ancora la quistione di diritto ridotta a' suoi minimi termini.—Quali sono i principî di diritto, e quali per conseguenza le regole che ne nascono, per dirigere colla *comune giustizia* gli uomini operanti in comune per un oggetto a tutti interessante in tutti quei casi ne' quali il loro privato attuale giusto interesse può far concorrenza o contrasto con ciò che operar debbono in comune?—

Ogni lettore vede che la presente quistione vien qui proposta in mira all'*ordine universale di ragione*, facendo astrazione dallo stato delle civili società e da ogni altra posizione speciale, a fine di scoprire risultati di *comune giustizia* nel commercio scambievole fra uomo e uomo. Importa dunque il discuterla in due ipotesi contrarie e generali: cioè nell'ipotesi che l'uomo individuo per naturale sua costituzione, basti a sè medesimo; e nell'altra, che per conseguire quella porzione di benessere che a lui fu concessa dalla natura, e per compiere il destino della sua medesima costituzione abbisogni assolutamente dell'ajuto de' suoi simili. Si troverà a suo luogo che questo doppio esame diviene importantissimo.

§ 232. *Esame della quistione, nell'ipotesi che l'uomo individuo possa bastare a sè medesimo. Doveri reciproci di questo stato.*

Supponiamo che l'uomo individuo, a guisa di un leone o di un orso, possa generalmente bastare a sè medesimo. Egli dunque non abbisognerà dell'opera dell'altr'uomo per compiere il destino a cui la natura lo chiama e lo conduce per mezzo degl'impulsi del piacere e del dolore. Egli pertanto generalmente otterrà da sè solo quel benessere che è proporzionato alla forza delle sue naturali facoltà; egli sortito dall'infanzia, senza l'ajuto de' suoi simili, svilupperà queste facoltà fino al punto che i suoi poteri, spinti incessantemente dai bisogni propri della sua costituzione, giungano all'equilibrio dell'invincibile necessità del grande ordine dell'universo.

In questo caso adunque per adempiere ai rapporti della *giustizia comune* basterà ch'egli non rechi nocumento al suo simile. Non esisteranno dunque, nè potranno per legge di natura esistere, se non che reciproci doveri e diritti rigorosamente negativi. Non si potrà dunque verificare principio alcuno generale di ragione, per cui egli sia moralmente obbligato a conferire e mantenere in commercio co' suoi simili la propria libertà, se non nel caso di procreare la prole. La *natura* colla voce della *necessità* e coll'*ordine reale* delle cose da lei fabbricate non direbbe mai agli uomini — Unitevi per essere ragionevoli, per soddisfare ai vostri bisogni, per secondare l'andamento irresistibile dell'ordine mio universale. — Non direbbe mai all'individuo — Cerca l'altrui ajuto, perchè necessario a te stesso; fa quello che può essere utile agli altri per procurare il tuo particolare vantaggio. — Ma direbbe unicamente — Guardati dal nuocere altrui, sì perchè io voglio il bene d'ognuno, come perchè non venga nociuto a te stesso. —

§ 233. *In questo stato manca ogni principio universale di ragione per rendere obbliganti le convenzioni ad operare in comune con qualche proprio danno.*

Perlochè se l'uomo fosse costituito in modo da bastare a sè medesimo, se potrebbe certamente figurare tra' suoi simili qualche unione arbitraria per compiere qualche impresa; ma mancherebbe ogni fondamento generale e necessario, onde indurre un principio universale di ragione moralmente obbligante a conservare i vincoli convenzionali, ad operare in comune, specialmente col sacrifizio d'un proprio attuale interesse. Non v'ha obbligazione morale dove non avvi necessità di operare qualche cosa in vista della propria felicità (§ 130). In questa ipotesi l'uomo non abbisogna in generale dell'unione del suo simile per ottenere il proprio naturale benessere. Dunque l'unione qui non sarebbe generalmente necessaria a questo intento. Dunque lo stato d'unione non potrebbe nell'ordine generale della natura costituire oggetto di morale obbligazione. Dunque per ciò stesso non potrebbe partorire diritto (§ 178 al 181). Dunque tutta la serie delle cose necessarie a mantenere quest'unione non potrebb'essere cosa di vero diritto.

Nel caso adunque che gli uomini formassero una società, essa per generale natural legge sarebbe una cosa di *puro fatto* e meramente *arbitraria*. Essa per conseguenza non inchiuderebbe sorgente alcuna di vero diritto naturale e generale (1). È superfluo avvertire, ch'essa non durerebbe che a misura del capriccio passaggiero comune a tutte le cose che si fanno per un interesse non permanente. S'egli è vero che l'uomo non ha in pugno la tazza di Pandora, se non può creare i beni e i mali a suo arbitrio; egli è pur evidente che la durata dell'interesse non dipende dalla volontà dell'uomo individuo, e che però nascendo in una unione non fondata su d'un vivo e permanente bisogno posizioni di conflitto fra i membri, essa verrebbe sciolta, o forse non si realizzerebbe giammai.

§ 254. *Continuazione. Analisi della forza delle promesse in questo stato. Obbiezioni. Risposte.*

Ma atteniamoci alle disquisizioni di diritto. Ponete (alcuno mi dirà) che una unione d'individui bastanti a sè stessi formino una convenzione di eseguire una tal cosa. La parola data, la fede dei patti convenuti non debbono obbligare i particolari a mantenere quello che promisero?

Prima di rispondere direttamente a questa troppo vaga domanda mi sieno concesse alcune osservazioni. L'oggetto di questa convenzione qual è? Se fosse quello di più uomini ad assassinare un terzo, obbligherebbe essa forse? No, mi rispondete, perchè a niuno è lecito nuocere, senza una evidente necessità, al suo simile. Convien dunque togliere dalla ricerca tutti gli atti ingiusti ed offensivi al terzo: e rendendo generale la tesi, convien togliere tutti gli atti ingiusti, e che violano i rapporti di natura. Così sarebbe nulla, e perciò non obbligatoria la convenzione di andare ad annegarsi. Ora dunque, voi vedete che non è l'atto della convenzione, o la promessa considerata in astratto, che può obbligare; ma ricercasi inoltre la bontà o la giustizia naturale dell'oggetto.

Ma dall'altra parte questi uomini vengono immaginati bastare a sè medesimi: dunque l'oggetto non potrebb'essere d'una vera comune necessità per la loro conservazione, o benessere naturale. Si ridurrebbe dunque ad una cosa puramente arbitraria e lecita, da ottenersi coll'opera comune, simile all'accordo d'una ricreazione o d'un passeggio ad un dato giardino. Ora fissato quest'oggetto, e non deviando dai termini della ricerca, come mi dimostrerete voi che nel caso d'un mio personale interesse, il quale vi si opponga in uno stato in cui non ho bisogno di rimanere unito coi miei simili per un principio generale di diritto, sia moralmente obbligato a mantenere la data parola? Che cosa significa *essere moralmente obbligato?* Dovrò io ripeterlo le cento volte? Significa, che per il mio meglio sono necessitato a fare o ad omettere una data cosa. Ma se io non ho veramente bisogno dell'altrui unione, non ho dunque veramente bisogno di quello che dall'unione mi può in una guisa anche lecita derivare. Dunque ciò equivale alla proposizione, che non sono necessitato a curarmi dell'opere e delle produzioni di questa unione. Dunque, a fronte di un mio reale interesse, io non posso trovare che torni assolutamente meglio sacrificare quello che esige il mio privato bene a quello che colla unione me ne potrebbe risultare. Dunque io non potrei mai essere moralmente obbligato a fare un tale sacrifizio. O convien dunque distruggere ogni definizione di *obbligazione* e di *dovere*, e togliere ogni idea di *giustizia comune*, e però negare che l'uomo tenda essenzialmente al proprio benessere, e che ancora contro questa tendenza possa essere dal suo simile costretto ad agire a capricci altrui; o converrà concedermi, che nell'ipotesi dell'uomo solitario bastante a sè stesso non esiste alcun principio di ragione universale che obblighi gl'individui ad operare in conseguenza di un atto convenzionale o espresso o tacito a favore di un suo simile, anche se trattisi d'una cosa lecita in conflitto di un suo pressante bisogno reale privato.

§ 255. *Estensione generale della precedente massima anche nei casi in cui non siavi conflitto d'interesse.*

Ma fuori del caso di questa concorrenza di due interessi, v'ha egli alcun principio universale tratto dai rapporti naturali, che obbligar possa due uomini, bastanti per loro natura a sè medesimi, a soddisfare a pure convenzioni lecite, in cui si tratti di far gratuitamente qualche cosa a reciproco o a particolare vantaggio d'una delle parti?

Questa ricerca è qui fuori di luogo. Peraltro dai principj premessi è facile dedurre, che fra due esseri sensibili bastanti a sè stessi non esiste principio alcuno generale che induca questa morale obbligazione, e correspettivamente attribuisca un perfetto diritto, cioè una podestà coattiva ad uno sopra dell'altro per effettuare un tal genere di convenzio-

(1) *Nel primo Capo del* Contratto sociale *di Rousseau io leggo il seguente passo:* L'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions. *Mi sia permesso qui, con tutto il rispetto ch'io debbo alla memoria del patriottismo e della moralità di quel grand'uomo, di fare alcune brevi osservazioni. Un diritto che non viene dalla natura non può essere mai un diritto (§ 186 e 187). Le convenzioni non possono in generale produrre mai nè obbligazione morale, nè vero diritto fra gli uomini, se non sono appoggiate sopra un fondamento primitivo di obbligazione morale di natura; e però ogni atto convenzionale veramente obbligante ha in ultima analisi per principio un morale dovere essenzialmente naturale. Se per avventura Rousseau avesse in vista la formazione delle società derivative (§ 169), e che il suo ragionamento signi, cosse, che essendo esse opera dell'uomo, l'ordine loro non deriva punto dalla natura, si potrebbe a lui rispondere: o voi concedete che lo stato sociale sia necessario al destino ed al benessere della specie umana, o no. Se lo concedete necessario, dunque il fatto dell'uomo non è che una esecuzione di un ordine naturale, un dovere. Il diritto di socialità deriva dunque dalla natura, come quello di mangiare una carne, la quale dalla natura non viene fatta cuocere. Se poi non lo volete necessario, dunque non può somministrare alcun fondamento di vero diritto e di dovere, non può essere mai diritto, non può servire di base a tutti gli altri diritti, come voi dite. All'opposto s'egli è base di tutti gli altri, e non deriva dalla natura, ne risulta che tutto il vostro* Contratto sociale *è simile al colosso di Daniele, che poggiando su piedi di creta viene rovesciato da un sassolino che rotola dalla montagna. Dico poco: egli poggia interamente sul vôto.*

ni; ma che tutto ciò si risolve sopra di un titolo puramente facoltativo delle parti contraenti, in maniera che tali convenzioni racchiudono sempre una condizione potestativa. L'uguaglianza e l'indipendenza non producono altro che il dovere negativo a non nuocersi scambievolmente. Nelle convenzioni, dove si violasse l'uguaglianza non osservando, concedo che si dà vera obbligazione; negli altri casi la nego assolutamente. La circostanza di non abbisognare l'uno dell'altro non lascia travedere la necessità di utilità ad operare in comune; e però non somministra nè occasione nè vita ad obbligazione alcuna veramente morale. Le persone dunque costituite in questo stato dovranno coi favori e cogli uffici siambievoli cattivarsi e coltivare l'affezione libera scambievole per impegnarsi ad agire in compagnia. Ciò vale assai meglio che il diritto di una convenzione, la quale, sotto il colore di un preteso vincolo della fede data, serve ad autorizzare la sola forza atta il più delle volte a prolungare condizioni onerose.

Ma tosto che promettete di fare una data cosa lecita, non legate voi forse la vostra libertà ad altri per l'adempimento di lei? Non è egli necessario che voi concorriate con loro ad operare per ottenerla? Non recate forse danno al terzo ritirando l'opera vostra, e contravvenendo alla vostra promessa? Ora le leggi dell'*uguaglianza* vietano il nuocere al suo simile. In forza dunque di questi tre motivi si dovrà sempre eseguire una convenzione lecita, in cui si tratti di cosa comune fra due esseri indipendenti e bastanti a sè soli, sebbene l'origine sia puramente facoltativa.

A questo ragionamento rispondo:

1° Anche l'ozioso, quando promette d'intervenire ad una partita di passatempo lecito, dispone la propria libertà in favore degli altri compagni; ma si proverà perciò che, avendo un grave affare proprio che ne lo distorni, sia moralmente tenuto a mantenere la data parola? o che, mancando anche senza di un tale motivo, i suoi compagni abbiano un vero jus coattivo contro di lui? Se questa pretesa fede fosse per sè sola atta a partorire un effetto di diritto e d'obbligazione morale, ossia se la nuda promessa fosse per sè sola obbligante, anche il sicario che promise di uccidere un uomo sarebbe moralmente obbligato a farlo. A dir breve: non v'ha legame alcuno sulla libertà, dove non àvvi un oggetto per sè obbligante ad operare. Non v'ha remissione di vero diritto, non v'ha dovere correlativo, senza la ragione movente che imponga la morale necessità di adempiere la convenzione Produrre il legame contratto invece del *titolo*, egli è un sostituire l'effetto alla causa, egli è un ragionare a rovescio; diciam di più, egli è un supporre quello che è in quistione. Se questo supposto si verifica in certi atti, conviene cercarne il *perchè* nell'oggetto. Dove non esiste un pari oggetto o causa, non può esistere lo stesso o un pari effetto.

2° È vero che mi è d'uopo concorrere coll'unione, se voglio ottenere l'intento; come mi è d'uopo prendere le strade che conducono ad un giardino, se voglio pervenirvi: ma questa specie di obbligazione è di *puro mezzo* (§ 117-118), e si verifica in tutti gli atti della vita non appartenenti a diritto. Anche il delitto in questo senso ha le sue obbligazioni e i suoi doveri. Il punto di quistione si è di dimostrarmi una vera morale necessità a volere una cosa. Ora la ragione sola d'una generica convenienza di un atto con un fine non induce questa morale e finale necessità. Manca dunque ogni fondamento di *dovere* e di *diritto*.

3° Il solo riflesso del danno che deriva ad altrui col ritirare la mia opera, è inconcludente. Se questo solo bastasse, non sarebbe mai lecito tralasciare un atto puramente facoltativo, che reca vantaggio ad un terzo; il che pure spessissimo avviene fin anche nelle civili società. Così un passaggiero che senza obbligo cura malati in un paese in cui v'ha bisogno di un medico, un uomo che fa limosina in un altro, non potrebbero mai partire dal luogo dove si trovano, per la ragione che la loro partenza toglie il bene che ivi fanno. L'uguaglianza vieta di recar nocumento, per cui si violi il diritto del terzo. Qui manca il titolo fondamentale fra uomini fatti per vivere disgiunti; qui ogni loro convenzione è puramente facoltativa, e non ha altra forza che quella degli atti puramente facoltativi. Dunque non induce una formale obbligazione fra le parti; dunque in quella parte che la volesse conservata non produce verun diritto coattivo contro la parte che se ne vuol ritirare. Non v'ha diritto coattivo dove non àvvi un'obbligazione morale corrispettiva in altri relativamente all'atto medesimo sul quale cade il diritto (§ 178 al 184). Lungi pertanto che in questa ipotesi fosse cosa conforme all'uguaglianza obbligare taluno a star legato ad una convenzione di opera comune, sarebbe all'opposto cosa che la violerebbe formalmente. Ecco i risultati della supposizione del commercio fra gli uomini bastanti a sè soli.

§ 256. *Passaggio allo stato sociale.*

Da tutte queste considerazioni risulta pertanto, che non v'ha se non se il *bisogno* insormontabile, perpetuo ed universale di uno stato di società; non v'ha se non se il *valore* immenso, incessante ed universale di questo stato, che possa servire di base fondamentale e perpetua all'obbligazione morale di mantenere ogni specie di convenzione lecita, in cui si tratti di operare in comune, specialmente poi se accada di dover sacrificare l'interesse privato in vista del vantaggio derivante dalla comunanza. Quando parlo di un vantaggio, io comprendo sì il negativo, che il positivo; cioè tanto se trattisi di evitare un danno, quanto se si tratti di acquistare un pretto utile. Il problema dunque proposto è interamente di *ragion sociale*, e della *più alta ragion sociale*.

Eccoci pertanto trasportati ad esaminare la nostra quistione, abbandonando l'ipotesi dell'uomo solitario che basti a sè medesimo, ed esaminando invece quella dell'uomo che per natural legge abbisogni di vivere in colleganza cogli altri uomini.

Ma in questa parte preliminare al *Diritto pubblico*, ed in cui non ci è lecito sorpassare il punto di vista astratto che abbiamo sott'occhio, noi non potremo ragionare che sopra viste ipotetiche e generali, mentre pure ci è necessario di dar regole solide ed indeclinabili di *diritto*. Tuttavia coi dati già premessi possiamo dire alcuna cosa, senza eccedere le competenze delle viste generali a cui ci dobbiamo attenere.

§ 257. *Esame della quistione, nel caso in cui la posizione non lasciasse luogo a compensare il sacrificio privato.*

In forza della natura delle cose, e dell'indole stessa della obbligazione morale, è evidente che niun sacrificio personale può essere doveroso,

se non a fronte di un maggiore o presente o futuro vantaggio, sia positivo, sia negativo, che derivi dalla comunanza (§ 159 e 229). Le ricerche nostre contemplano posizioni necessarie di *fatto*, le quali metter possono in conflitto l'interesse privato col pubblico. Se dunque la posizione del privato fosse tale, che di sua natura non lasciasse luogo a verificare il maggior vantaggio di cui parliamo, risultante dal cooperare allo scopo comune lecito; egli è evidente che sarebbe per giustizia dispensato dal prestarsi all'interesse della comunanza, che da lui viene in tal caso staccata, e riesce come parte divisa, ossia cessa veramente di essere *comunanza di bene*, la sola valutabile in *fatto* ed in *diritto* (§ 150, 216, 259), e sarebbe invece autorizzato a provvedere al suo particolare. Dopo le cose sopra discorse questa proposizione non ha bisogno d'esser dimostrata.

§ 258. *Sì per* fatto *che per* diritto *l'uomo individuo non può agire che in vista della propria maggiore utilità.*

Parlando con rigore filosofico, quando l'uomo coopera al fine comune non opera che in vista del proprio bene. In *pratica* egli non può agire con altro fine; in *diritto* non può mai essere obbligato ad agire con altro reale oggetto. Quindi nel caso figurato, in cui è dispensato dall'operare pel bene dei più, lungi che si violi questa legge, altro non fa che adempierla sotto una forma diversa. Il circolo dell'utilità nell'un caso passa per la società, e giunge all'uomo: nell'altro non passa che fra le mani di lui, o per quelle della sua famiglia.

§ 259. *Come si possa conciliare la proposizione antecedente con la massima nota, che il bene comune è il massimo bene ed il massimo dovere sociale.*

Lascierà per questo il bene comune d'essere il massimo bene ed il massimo dovere? In generale giammai, quando una società sia costituita a dovere. Essa, nell'ipotesi che sia necessaria al genere umano per la felice conservazione richiesta dalla sua natura, racchiude la massima intera dei mezzi pei quali la vita può riuscir cara all'uomo, ed atta a compiere il destino naturale di essere perfettibile nella successione dei secoli. Se dunque il sistema dei doveri altro non sarà mai che quello dell'amor proprio ben inteso; se l'*ordine morale di giustizia* altro non sarà mai che quello della *massima utilità* derivante dai rapporti necessarî delle cose, in quanto è fatto norma delle azioni degli uomini: è dunque evidente che il dovere di cooperare al bene comune in una società ben costituita sarà il massimo dovere, perchè tale stato racchiude la massima utilità, e perchè senza questa cooperazione comune lo stato sociale non potrebbe produrre simile utilità massima particolare.

§ 260. *Quando venga diminuito o cessi il sopraddetto dovere.*

Ma questo si verifica nell'andamento ordinario della vita di quei corpi morali bene costituiti, come si verifica nello stato di sanità ordinario dei corpi umani. Se però avvenga che la società non sia costituita a dovere, o che alcun membro nelle infinite contingenze si trovi in un inevitabile conflitto, per cui non siavi luogo ad un presente o futuro compenso, è evidente ch'essa non rappresenta più questo massimo bene; e però a proporzione della dissoluzione si va scemando nei privati la forza e l'oggetto del dovere di *socialità*, ed all'opposto il dovere personale esclusivo va prendendo il di sopra. In tutti questi casi adunque sarebbe tirannia il volere che il privato rinunzi al proprio e particolar suo bene a favore di un preteso ben pubblico. Il Governo rassomiglierebbe ad un corsaro barbaresco, che rapisce un uomo dal proprio campo, e lo fa schiavo per condannarlo a lavorare un suo terreno nell'Africa. Traducete il principio della *giustizia comune*, traducete quello della *morale obbligazione pratica*, e ditemi se uno o più uomini possano giammai esigere il sacrifizio della libertà di un loro simile senza aver considerazione, o, peggio, con assoluto detrimento del benessere di lui (150 e 229).

§ 261. *Quale idea convenga formarsi del sacrifizio del bene privato al pubblico in conseguenza delle ragioni antecedenti.*

Allorchè pertanto avviene il caso, in cui giustamente il privato vantaggio attuale possa venire sacrificato al pubblico, egli rassomiglia a quello di un buon padre di famiglia, il quale con economia fa macinare il suo grano, e toglie alcuna cosa del pane che dà alla propria famiglia per salvare la semente dell'anno venturo, affinchè non provi gli orrori della fame. In breve — egli è un sacrifizio d'un reale ma minor bisogno degl'individui particolari, che per necessità vien fatto ad un loro maggior bisogno. — Questa operazione pertanto non esce veramente dall'individuo, ma si comincia e consuma in lui solo.

Questa è l'unica idea che le leggi sacrosante ed eterne della natura ci svelano d'ogni giusto sacrifizio del bene privato a quello del pubblico. In ultima analisi dunque mai e poi mai può avvenire che, salva la giustizia, si possa effettuare il caso in cui il bene privato si possa *realmente* immolare al pubblico, perchè l'interesse personale *debba cedere* nel volgare significato al pubblico. All'opposto questo caso non si può verificare che per la sola ragione e causa, in cui sia di maggiore interesse privato che il bene dell'individuo, derivante dai rapporti pubblici, venga preferito a quello che deriva dai rapporti puramente privati.

§ 262. *Del caso di assoluta necessità.*

Si possono colla fantasia figurare straordinarie combinazioni, nelle quali una necessità inevitabile faccia nascere un tale conflitto, per cui in fatto la conservazione del bene di uno o di pochi sia incompatibile con quella di molti, come nel caso di due naufraganti che hanno una sola tavola a cui raccomandare la loro vita. Ma in primo luogo questi casi sono puramente ipotetici ed accidentali, nè cadono sotto le disposizioni ordinarie del *diritto*; dall'altra parte poi, se l'uno *cede* all'altro, ciò non avviene per effetto di *dovere*, ma per una irresistibile necessità di difesa, la quale non può essere riprensibile per il contrasto di due diritti uguali, che (a guisa di due corpi d'ugual massa e velocità, che si urtano in senso contrario, ed equilibrano la loro forza) distruggonsi scambievolmente. In breve, questo caso è fuori di quistione. In questa si cerca se per diritto l'uno *debba cedere* all'altro. Qui per lo contrario nasce il con-

flitto lecito appunto perchè l'uno non deve per diritto cedere all'altro.

§ 263. *Risultati dell'esame della proposta quistione. Regole universali.*

Sieno dunque teoremi eterni ed inviolabili i seguenti:

1° — Nelle società civili, in qualunque ramo di amministrazione, non può avvenire giammai che il bene privato debba realmente e con giustizia cedere al pubblico. —

2° — Ogni preteso giusto sacrifizio del bene privato al pubblico altro non è, nè può essere, che il posporre per necessità un minore bisogno degli individui, sui quali cade il sacrifizio, ad un loro maggiore bisogno, per cui soddisfare sono necessari i rapporti pubblici. —

3° — Ogniqualvolta per una vera necessità non si verifichi una posizione tale, per cui si debba anteporre il bene personale derivante dalla comunanza, al bene personale derivante dai puri rapporti privati; oppure che la necessaria posizione delle cose sia tale, che non lasci luogo al maggiore vantaggio derivante dai rapporti pubblici, mentre che perder si dovrebbe il privato vantaggio; niuna società, niuna autorità umana può aver diritto a costringere un privato ad operare pei pubblici rapporti con offesa del proprio bene, risultante dai rapporti puramente privati; ma dovrà rispettare e proteggere la libertà di lui ad agire giusta le esigenze del suo privato vantaggio. —

4° — In qualunque caso, in cui una necessità veramente comune renda ad una società indispensabile di vincolare o d'impiegare più specialmente la libertà d'un privato, o di prevalersi di qualche possesso di lui, sarà dovere del pubblico di compensarlo d'ogni possibile interesse nell'atto ch'egli al pari degli altri, e colle regole della *giustizia distributiva*, dovrà sottostare al peso comune, o partecipare del comune vantaggio come membro della comunanza (§ 228). —

ARTICOLO TERZO

OSSERVAZIONI E CONSEGUENZE DEI DUE ANTECEDENTI ARTICOLI.

§ 264. *Elementi contemplati nei due articoli antecedenti.*

Ritenete questi teoremi, e paragonateli colla nozione della *comune giustizia*, e voi troverete ch'essi non sono che il medesimo principio immutabile esposto sotto diverse forme, le quali egli contrae a norma delle diverse circostanze. *Necessità*, *utilità*, *eguaglianza di diritto*, sono i soli elementi che sotto varie forme perpetuamente compongono i principj e le conseguenze.

Qualunque comunanza altro non è diffatti che una unione d'uomini singolari di diverso ingegno, di diverse forze, di diversa industria, e variamente collocati dalla fortuna. Nulla dunque di più reale trovar si può, che questi uomini, le loro azioni, le produzioni loro, la terra che li sostiene, gli esseri che li circondano.

§ 265. *Impero della necessità.*

Se questi uomini sono limitati, dunque sono soggetti a quelle leggi che le forze e le azioni della loro costituzione e degli esseri coesistenti producono in una maniera irreformabile dalla potenza umana. Ecco l'impero della *necessità*, tanto per rendere impossibili certi atti loro, o l'effetto di certi loro atti, quanto per rendere possibile l'effetto di certi altri solamente col tenere certe vie e certe maniere.

§ 266. *Impero dell'utilità.*

Se questi esseri limitati sono sensibili, e se debbono agire non con violenza meccanica, ma con ispontaneo impulso, ecco l'impero dell'*utilità* combinato con quello della *necessità*, di accomodare l'esercizio della libertà loro non tanto a congegno, dirò così, del grande ordine dell'universo, quanto alle leggi irresistibili dell'amore della propria felicità. E siccome è metafisicamente impossibile che l'uomo rinunzi alla propria personalità, ossia che cessi di essere quel medesimo ch'egli è; così è del pari impossibile che possa agire spontaneamente con altra volontà che colla propria, con altri motivi che con quelli che agiscono su questa volontà, con altro impulso che con quello della propria utilità.

§ 267. *Impero dell'uguaglianza.*

Se questi esseri limitati, sensibili, operanti sotto l'impero della necessità sì dell'ordine esterno dell'universo, che dell'ordine interno dell'amor proprio, sono simili; egli è evidente che in qualunque caso, in cui liberamente operino o soli o in comune, non potranno mai per natura godere eccezioni o privilegi contro a quello che fu imposto a tutti; e per conseguenza qualunque loro comune operazione altro non potrà nè dovrà essere, che un lavoro nel quale ognuno travaglierà in compagnia per propria utilità anche allora quando apparirà farlo in favore altrui. Ma in fatto può avvenire che la forza soperchiante dei loro simili non lasci ad ognuno la facoltà di spiegare interamente la libertà di questo potere, e quindi mercè l'energia degli stessi principj si faccia nascere una *necessità fattizia*, la quale partorisce mostruosità morali, come ne accadono delle fisiche. Ma se ognuno di questi esseri simili eredita nel suo nascere il diritto di *proprietà personale inviolabile*; se questi esseri simili non hanno nè aver possono alcun impero naturale gli uni sugli altri; sono dunque per natura scambievolmente liberi e indipendenti.

§ 268. *Quale idea convenga formarsi della dipendenza sociale.*

È dunque manifesto che il vincolo che gli unisce altro non può essere se non quello della *necessità* e dell'*interesse personale*. Dunque in tutti i rapporti pubblici gli uomini non servendo che alle sole leggi di questi due principj, non servono veramente ad altri loro simili, ma solo all'ordine naturale ed a sè medesimi. Fuori di questo punto di vista non esiste più fondamento reale e giustificato, non si trova più alcuna salvaguardia della pubblica libertà. Senza l'intervento perpetuo di questi due elementi manca ogni criterio di *giustizia comune naturale*. Mancando essi, figurate pure convenzioni sociali di Governo fatte con impulso spontaneo ed ordinate coll'uguaglianza: sarà sempre vero che ivi l'uomo servirà continuamente all'uomo, perchè non v'era una reale necessità naturale di contrarre un tale stato. Ivi la

generazione che succede non trova alcun titolo di ragione, ossia alcuna obbligazione morale, non dico a soffrire questi vincoli, ma nemmeno a stare unita in nessuna maniera. Ivi la forma dell' amministrazione è arbitraria, perchè non è tratta dai rapporti reali delle cose. All' opposto nel mio sistema trovasi un principio esterno di natura, che a guisa del modulo Lesbio non adatta i corpi a sè, ma sè stesso accomoda ai corpi; un principio fecondo, moltiforme, eterno, per cui si provvede meglio al destino del genere umano che con segnati contratti, confusi di aspetto, precarî di fondamento, mancanti di vigore, contraddittorî nei principî, e che, non altro lasciando travedere che una misura astratta d'uguaglianza, non somministrano alcuna traccia per disegnare qualche regola pratica di condotta, alcun principio fecondo di provvidenza per dirigere con sicurezza ed unità le infinite e variate posizioni delle società civili. Dopo avermi detto che il tal albero debb' essere pareggiato all'altro, che so io per coltivare ognuno in guisa da ottenere la maggiore prosperità delle piante? Richiamate ora i teoremi sovra esposti: sono essi vasti e fecondi, o no? Ma che altro esprimono essi mai, se non se questa gran legge — Che l' uomo, operando in comune e per utilità comune, non può essere costretto a servire fuorchè ai rapporti necessarî della natura e della massima propria utilità? Che sotto qualunque pretesto egli non può mai da veruna umana autorità essere costretto ad agire in altra maniera, senza una violazione manifesta dei più sacri principî di giustizia comune? Che la scienza della cosa pubblica, al pari della fisica, non ha nulla di arbitrario nelle sue operazioni; ma deve studiare il sistema reale del meccanismo del mondo morale, fondato ed atteggiato dall' ordine fisico, come il meccanico studia le leggi dell' attrazione e della projezione nel dirigere masse inanimate? Che finalmente deve produrre il massimo di bene col massimo risparmio di libertà, e che le leggi di questa economia sono determinate dall' andamento necessario delle cose? —

§ 269. *Assurdi e mali derivanti da opinioni diverse, e da un Governo in cui non si verifichi il fatto antecedente.*

Ecco il solo spirito; ecco le sole intenzioni, colle quali è lecito di agire in società, governare la società, e trar profitto dalla società. Invano tutta l'onnipotenza dei Capi dei popoli tenta di declinare da questa lezione. A misura che si scostano da lei, gli Stati diventano corrotti, deboli, infelici. Invano tutte le penne vendute all'adulazione o all'interesse delle parti tentano di avviluppare con tenebrosi sofismi l'aspetto della verità: i loro sforzi non sono che spuma di un' onda impotente contro uno scoglio maestoso. Di là la natura lancia contro i medesimi gli anatemi di empî, di malevoli, di forsennati. Il loro assalto non serve che di un rimbalzo terribile, il quale li caccia inesorabilmente fra gli assassini e gli schiavi. No, fra i dogmi della giustizia comune e l'assurdo diritto del più forte, fra le emanazioni della necessità e dell' uguaglianza di diritto, e quelle delle frodi, delle violenze e dell' eccidio del genere umano, non v'ha mezzo ragionevole. In nome della verità io sfido tutti codesti esseri comprati e degenerati a produrmi un solo loro argomento, il quale in ultima analisi non significhi — Fa agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te; esigi dagli altri tutto quello che è utile per te, senza fare cosa alcuna, o il meno che tu puoi per essi. — In nome della natura sfido la potenza arbitraria, cinta dall' apparecchio delle armi e delle catene, a produrmi un solo suo comando, il quale in ultima analisi non esprima — Tagliate l' albero per avere il frutto; popolate i sepolcri per avere potenza. — Ma l'oracolo inevitabile della natura risponde — Tagliato l' albero, tu morirai di fame; popolati i sepolcri, tu sarai vittima della conquista o schiavo delle minacce del più forte e del più moderato. — Non sono queste osservazioni speculative; ma sono fatti autentici, luminosi, e perpetuamente proclamati dall' esperienza di tutti i luoghi e di tutti i secoli, dei quali il genere umano ha serbato memoria. Io non mi stancherò mai di ripetere all' opportunità questa gran lezione, e di avvalorarla a suo tempo con tutti i documenti autentici di fatto e di ragione, atti a farne sentire la forza e la universalità.

§ 270. *Necessità di avere la teoria unita del valore assoluto e relativo degli elementi attivi della società. Come debba essere estesa.*

Se lo studio dei risultati, che riguardano in generale l' ordine morale degli uomini operanti in comune in uno stato di associazione necessaria al loro benessere, ci spinge a queste osservazioni, noi sentiamo ad un tempo stesso che ci si disvela la necessità assoluta di studiare un altro oggetto, del quale fino a qui niuno si è mai occupato di proposito e colla dovuta estensione. Questa è la — teoria dell importanza reale, sì assoluta che paragonata, degli elementi tutti delle società in relazione alla più felice loro conservazione, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento ridotto a corpo speciale ed individuo di dottrina. — Ed in vero, come si potrà mai da un legislatore, da un magistrato supremo, in vista del fine ultimo a cui debbono tendere necessariamente tutte le operazioni pubbliche sociali, preferire un bene maggiore ad uno minore, scegliere un male minore a fronte d' uno maggiore, assegnare maggiore o minor considerazione, distribuire un maggiore o minor premio, come esigono le leggi della giustizia comune, se non si conosce veramente l' importanza reale, sia assoluta, sia comparativa, delle azioni, delle persone, degl' impieghi, dei possessi, dell' influenza, in una parola, delle cose tutte che operano in società, e possono giovare o nuocere all' intento necessario di essa? E se dall' altra parte il loro *effetto reale* non deriva da una fallace opinione, ma bensì dai soli rapporti reali delle cose; egli è evidente che, senza violare la verità e la giustizia comune, non si potrebbe valutare la loro importanza dalla stima esclusiva e smodata che ogni uomo ed ogni classe attribuisce al genere delle sue occupazioni: ma è necessario ricavarla dallo *stato reale* delle cose in una vista sistematica, in cui si prenda in considerazione tutta la macchina sociale, e si abbia in mira l'effetto finale che è d' uopo produrre. Egli è dunque manifesto che qui si tratta d' una scienza di *fatto* simile a quella dell' Anatomia e Fisiologia; si tratta d' una vera storia naturale che serve di norma all' opinione pubblica dei legislatori ed amministratori dei popoli; cioè a determinare la misura assoluta e paragonata del valore reale delle membra, delle fibre, dei vasi di questi corpi morali, che appellansi *società civili*, in relazione allo stato della loro maggiore prosperità. Ognuno sente che ciò non è possibile ad eseguirsi senza una esatta ana-

tomia delle parti del corpo sociale, senza rilevare le funzioni di ciascheduna parte in relazione all'effetto finale da prodursi, ed in ragione composta della sua azione e reazione inevitabile con tutte le altre parti del corpo morale della società. La sana logica pertanto richiede un corso di ricerche, in cui non si adducano che fatti senza prevenzione di alcun sistema, non si traggano che illazioni entro la competenza rigorosa di questi fatti, e che alla fine si ottenga un corpo proprio ed unito di *Fisiologia politica* ad uso delle legislazioni e dei Governi.

§ 271. *Inconvenienti che nascono dall'ignoranza di questa scienza.*

Senza la notizia dei veri risultati di questa scienza egli è impossibile che alcun legislatore, alcun supremo magistrato possa operare con sicurezza, giustizia e buon successo. Senza la guida di questa scienza egli è un empirico, che ad occhi chiusi ed a caso forma piani, amministra rimedî, i quali spesso rifiutati dalla natura, lo avvertono della sua ignoranza coi disastrosi inconvenienti e colle difficoltà insormontabili che da ogni parte insorgono contro di lui. La voce della giustizia richiama invano a favore dell'umanità lesa; egli, sia che prosegua per ostinazione, sia che desista per impotenza, viola sempre l'ordine reale delle cose: e se con nuovi tentativi politici, intrapresi pure senza la cognizione di cui parlo, si studi di rimediare al disordine, egli si getta in nuovi precipizî; talchè i popoli sono costretti a subire quel lungo e variato sperimento di sciagure, che un Governo di ottime intenzioni, ma poco illuminato, partorisce nel giungere a qualche cosa di ragionevole dopo aver esauriti tutti i falli immaginabili.

§ 272. *Quale veduta conviene perpetuamente associare a questa scienza.*

Nella teoria di *fatto*, di cui parlo, gravissimo e perniciosissimo fallo sarebbe il riguardare le società umane solamente a guisa di macchine artificiali, in cui tutto esista e si faccia sempre in un modo solo. Egli è mestieri per lo contrario studiarle come corpi animati, nei quali al variare degli anni succede un graduale sviluppamento ed accrescimento accompagnato da sempre nuove varietà. In breve, questa specie di *Fisiologia politica*, per essere conforme alla verità, per riuscire di lume alle leggi ed agli affari pubblici, per non violare i dettami della necessità, della giustizia, del benessere, deve essere intimamente accoppiata colla cognizione dello sviluppamento morale delle nazioni, e degli effetti sociali che ne procedono. Nell'atto in cui crescono le popolazioni, i lumi, le invenzioni utili; nell'atto in cui moltiplicansi gl'interessi e i rapporti, si dividono e suddividono le classi; nel mentre che i mezzi di godimento e di perfezione si estendono: si va alterando sotto la mano il sistema reale degli elementi attivi dell'organizzazione sociale; ed è quindi indispensabile tener conto di tutte queste vicende, per non traviare nell'assegnare alle cose il loro giusto valore, e quella influenza che ha sullo scopo della cosa pubblica. Ecco la prima base della *morale pubblica* (§ 115 e 148) dei Direttori dei Governi della terra.

§ 273. *Osservazioni sul principio della necessità reale nel conflitto dei diversi interessi interni della società.*

Por mente alla *necessità reale* là dove ella interviene, e fino alla *reale misura* in cui ella agisce, ecco un'altra osservazione che si affaccia dietro la lettura dei precedenti articoli. Per essa il potere umano ha una determinata energia sugl'interessi sociali, ed un impero più o meno esteso sulla natura, a proporzione che più o meno conosce le cagioni delle cose. Da ciò nasce una *necessità fattizia*, la quale è decisiva nell'esercizio dei diritti sociali. Ma i teoremi sopra dedotti ci convincono che la natura e le leggi della giustizia proscrivono assolutamente questa specie di *necessità*, allorchè può influire o a togliere o a ritardare il maggiore benessere della più gran parte degli uomini. Si chiama abusivamente col nome di *necessità* uno stato il quale altro non è che conseguenza della mal'opera, o dell'ignoranza, o della cupidigia. Allora la dissociazione o il conflitto del benessere, che risulta dai rapporti privati con quello che deriva dai pubblici, non è veramente *necessario*, ma *procurato*. Ogni effetto procurato è così imputabile all'autore della cagione, come sono imputabili le personali azioni di lui. Se dunque un uomo, una classe, una società intera si trovano in un effettivo frangente in conseguenza di questa procurata necessità; se la libertà loro, i loro diritti, il loro benessere si trova angustiato; se a fine di sortire dalle angustie è loro necessario di far sacrifizî, contrar vincoli, far getto della loro libertà, egli è dunque manifesto che allora l'uomo serve all'uomo; che la legge fondamentale della giustizia comune, cioè la libertà comune, è violata; e però le conseguenze che ne nascono non sono che altrettante vere ingiurie fatte a nome del ben pubblico. Il peggio si è, che qualsiasi preferenza che voi attribuiate alle parti poste in conflitto, riesce sempre un atto d'ingiustizia, quantunque fatto colla migliore intenzione. Condannate voi tutta la società a fare un sacrifizio presente in vista d'un maggiore emergente futuro? Ella vi accuserà giustamente di tirannia e di oppressione imprudente, perchè l'attuale disastrosa situazione poteva essere prevenuta. Condannate voi in un altro caso il privato? Egli si lagnerà giustamente di una gratuita lesione e di offesa ingiusta ai suoi diritti, perchè la pretesa *necessità* doveva essere evitata. Decidete voi in favore del privato e contro il rimanente del pubblico? Egli reclamerà giustamente di giustizia comune violata, di unità sociale affievolita, perchè il cittadino poteva essere sottratto dal trovarsi in una posizione contrastante.

§ 274. *Corrispondenza del sistema penale.*

Frattanto la cosa pubblica sente detrimento; frattanto convien provvedere. La violenza deve sostenere la violenza. Lo spirito pubblico si divide. L'egoismo prende il di sopra, e il freno fugge dalle mani di chi regge. Egli lo sente; e perciò si crede lecito di ricorrere allo spediente della forza, per sostenere tutto il peso d'una macchina ruinosa. Diffidare, esplorare, punire; ecco l'ultimo rifugio del sistema della *necessità fattizia* Ma qui di nuovo la natura e la ragione reclamano. La *necessità* della pena, unico titolo che può giustificarla, esclude tutte le *cagioni fattizie*. La ragione proscrive come tirannico ogni atto che ecceda la

sfera di questa *reale necessità* (1). E siccome il *diritto penale* riposa sopra un diritto rigorosamente *negativo*, così pure involge per necessaria conseguenza il dovere di effettuare il miglior sistema possibile di società e di Governo atto a prevenire questa *necessità fattizia* di conciliare interessi contrastanti.

Ecco come per una relazione armonica della verità, che unifica ogni parte dell'ordine morale della cosa pubblica, si convalida lo stesso principio della *reale necessità* non imputabile al fatto umano, e lo consacra come canone inviolabile della natura e della ragione. L'effetto di questa reazione si estende a tutto il campo della legislazione positiva, perchè riguarda tutto intero il sistema della *sanzione delle leggi*, senza del quale esse non potrebbero avere vigore alcuno operativo in società (1).

Chi si può dunque sottrarre dall'ammirare la maravigliosa semplicità, l'unità indissolubile, la irresistibile evidenza, e la imperiosa forza del principio esposto della *necessità reale*, che nell'atto in cui genera tutte le nozioni morali, regge pure tutte le operazioni dell'ordine sociale? Anzi ogni uomo di buon senso sente all'opposto ch'egli non potrebbe esser vero ed efficace nelle sue viste astratte della *moralità*, senza esserlo pur anche negli affari speciali degli uomini posti in comunanza, e in tutte le più minute varietà che possono accadere. O convien dunque abbandonare ogni divisamento di dirigere gli uomini in società; o, stabilito questo intento, è di mestieri sottomettersi a tutte le conseguenze esposte. O convien togliere la moralità, e sostituire il *fatto* al *diritto*, o è forza concedermi senza alcuna riserva la massima stabilita.

§ 275. *Giustizia pubblica teoretica, detta altrimenti architettonica.*

Qualunque pertanto sia la forma del Governo che piaccia di adottare, qualunque sieno le istituzioni che si vogliono aggiungere; sarà sempre vero che, volendo dirigere le azioni libere degli uomini, esisterà un complesso di principî direttivi, ed un *ordine teoretico naturale universale*, indipendente dall'umano arbitrio, al quale i Direttori dei popoli saranno assolutamente obbligati di uniformarsi. Egli è così universale, che prescinde fino dallo scopo speciale che può avere una società, e dalla durata della necessità dell'unione: a me basta che esista una necessità di benessere per operare in comune. Quest'*ordine teoretico*, in quanto è fatto norma dell'arte pubblica, acquista con ragione il nome di *giustizia pubblica teoretica*, la quale dai vecchi filosofi fu chiamata col nome di *architettonica*. Il legislatore infatti, a guisa dell'architetto, avendo presente il modello della fabbrica delle società, ordina la *cosa pubblica* giusta il piano dettato dalla natura. Ella è distinta dalla *giustizia pubblica*, la quale decide le controversie dei privati, o ne reprime i traviamenti. Questa non è che l'esecuzione, e quella n'è la regola immediata. Ma questa regola ha una regola anteriore, che le serve di modello e di direzione. La sua bontà e legittimità consiste appunto in questa conformità. La giustizia del magistrato si determina dalla conformità dei suoi giudicî e delle sue operazioni col Codice delle leggi positive emanate. La giustizia del legislatore si conosce e si determina dalla conformità delle sue mire e dei suoi comandi coi rapporti reali e necessarî della natura degli uomini e delle cose. L'autorità pubblica giudica dei magistrati; la filosofia giudica dei legislatori. La prima ha la forza umana per dirigere e correggere; la seconda ha quella della dimostrazione per illuminare e movere. Se senza della forza non si ha unione e pace, senza dei lumi non si ha direzione e forza. Esse adunque sono tutte oggetto di diritto e di dovere; esse debbono essere esercitate ed avvalorate dal pubblico interesse.

(1) Vedi Genesi del Diritto penale § 400 al 405.
(2) V. ivi, § 649 al 658.

TRATTATO II.

CONSIDERAZIONI SUI FONDAMENTI PARTICOLARI DELL'ORDINE MORALE PROPRIO DEL GENERE UMANO.

OSSERVAZIONI E RICERCHE PRELIMINARI.

§ 276. *Oggetto e fine di questo secondo Trattato.*

L'oggetto di questo secondo Trattato preliminare egli è di scoprire i *fondamenti particolari* dell'*ordine morale proprio del genere umano;* il che forma propriamente la seconda parte della scienza preparatoria allo studio del *Diritto pubblico universale*, di cui sopra si è fatta menzione (pag. 93 e seg.) Il motivo pel quale ci dobbiamo occupare di questa scoperta, egli è a fine di giugnere pur una volta alla *cognizione sistematica* delle *regole* direttive le cose pubbliche, costituenti appunto la scienza del *Diritto pubblico naturale* (§ 4).

Ma se in primo luogo queste regole non fossero tratte dai rapporti reali e necessari dell' *ordine della natura*, esse riuscirebbero o frustranee o nocive. In secondo luogo se queste regole fossero bensì ricavate dai mentovati rapporti, ma nello stesso tempo non fossero bastantemente particolarizzate, onde servire *a dirittura* agli affari pratici, esse rimarrebbero per lo meno inutili, per non dire violente, all' ordine necessario delle cose pubbliche. La prima proposizione riguarda la dipendenza necessaria dell' arte e dei poteri umani dall' *ordine della natura*; la seconda poi è relativa alla limitata comprensione dell' umana intelligenza, ed all'uso della medesima, indispensabile in tutti gli affari umani sì privati che pubblici.

§ 277. *Necessità di ricavare le regole delle cose pubbliche dai rapporti reali e necessari delle cose.*

Ho detto in primo luogo, che se le regole costituenti la scienza del *Diritto pubblico* non fossero tratte dai rapporti reali e necessari dell' *ordine della natura*, esse riuscirebbero o frustranee o nocive. Diffatti ogni regola, contemplata dal canto della *cognizione umana*, non è essa forse un risultato adeguato della *logia immutabile* per necessaria legge di *fatto* risultante dai completi e interessanti rapporti che passano fra lo stato reale delle cose e la natura delle azioni libere degli uomini? (§ 164, 165). Contemplata poi dal canto dell'*esecuzione*, ogni regola non è essa un *mezzo* necessario per produrre effettivamente l'utilità, e però una *legge* effettiva di *ordine della natura*? (§ 85-86, 162-163). Dall'altra parte la necessità che obbliga l'uomo a dipendere e ad ubbidire alle leggi reali della natura per produrre qualunque effetto, e quindi la felicità pubblica o privata, è un fatto luminoso ed irrefragabile (§ 80 all' 86). Dunque qualunque regola appartenente agli affari umani, la quale non sia derivata dai mentovati rapporti, deve riuscire o frustranea o nociva.

§ 278. *Conferma. Principio universale della sanzione dell'ordine naturale.*

Svolgiamo i rapporti di questa conseguenza infinitamente importante per l'amministrazione degli stati. Se qualunque legge, specialmente morale, di natura è un risultato dei rapporti reali delle cose (§ 82 all' 89 e 119); se questi rapporti sono essenzialmente fondati sulle qualità costituenti l'indole e lo stato delle cose medesime (§ 162 al 165); s' egli è *metafisicamente impossibile* che lo stesso ente racchiuda in sè medesimo attributi contradditori, e però che induca rapporti e quindi risultati contradditori: dunque egli è impossibile che questi enti, ordinati d' una data maniera valevole a produrre un *determinato effetto*, possono produrne altri o diversi o contrari. Dato adunque un determinato ordine reale di natura producente il benessere, egli è impossibile che possa per una *diversa e contraria* disposizione dell' *uomo* produrre lo stesso effetto. Dunque la disposizione diversa o contraria dell' uomo o non riuscirà a produrre quest' effetto, o ne produrrà necessariamente uno contrario.

Perlochè la necessità di derivare le mentovate regole dai rapporti reali dell' *ordine di natura* è una verità tanto evidente ed indeclinabile quanto è evidente ed indeclinabile il principio di contraddizione applicato all' azione delle cagioni in un sistema qualunque animato ed attivo di cose esistenti ed operanti in natura.

§ 279. *Necessità indeclinabile dei Governi di rispettare l'ordine naturale.*

Invano adunque tutte le legislazioni e tutti i poteri umani si possono lusingare di poter errare o far male impunemente. Egli avverrà sempre, come avviene, che negli abusi di qualsiasi amministrazione la natura legislatrice non lascierà mai di manifestare la sua disapprovazione e di far sentire il salutare suo rigore mediante gl' inconvenienti ed i mali che indi ne sorgeranno. Per mezzo di questo magistero la natura o richiama gli uomini all' ordine, o gli atterrisce dal cadere nel disordine. E se l' ignoranza o l' ostinazione giugnessero a tanto di accrescere e prolungare soverchiamente l'abuso, la natura lo toglierebbe sicuramente colla ruina dello Stato il quale o non seppe o non volle rimediarvi, come ne fanno fede tutti gli annali delle civili società.

§ 280. *Necessità di particolarizzare le regole.*

Ho detto in secondo luogo, che se le regole di-

rettrici le cose pubbliche fossero bensì ricavate dai rapporti reali delle cose, ma che nello stesso tempo non fossero bastantemente particolarizzate onde servire a dirittura agli affari pratici, esse rimarrebbero per lo meno inutili, per non dire violente, all'ordine necessario delle cose pubbliche (§ 276). Ognuno sa che le *viste generali*, quanto sono valevoli a stabilire una verità astratta, altrettanto sono insufficienti a determinare *regole pratiche* adattate alle contingenze giornaliere degli individui e degli Stati. Ricordiamoci d'essere uomini, cioè di limitata *comprensione*. Ricordiamoci sopra tutto, che il genere umano opera d'ordinario per un primo colpo d'occhio, e che questo primo colpo d'occhio è infinitamente *ristretto*. Egli infatti abbraccia quello spazio solo, il quale incominciando dall'intelligenza intuitiva, finisce là dove nasce la necessità del razincinio.

Ma a proporzione che le vedute sono più generali abbracciano estremi più lontani, e rendono necessaria una più lunga serie di ragionamenti e di aggiunte speciali di *fatto*, per essere avvicinate allo stato reale e pratico delle cose e degli affari. Dunque a proporzione riescono fuori dell'uso comune dei Governi e dei privati.

§ 281. *Inconvenienti nell'usare il contrario.*

Volete voi limitarci a conoscere solamente i principî astratti e generali (sebbene per avventura sieno verissimi) colla mira che a dirittura servir debbano alla pratica? Voi altro non farete che violentare l'ordine delle cose, e produrre inconvenienti gravissimi nell'amministrazione pubblica degli Stati. Imperocchè a proporzione che un principio, una nozione, un concetto qualunque è più generale, egli è vie più spogliato delle concrete e reali circostanze colle quali le cose veramente esistono, avvengono e si praticano in natura. Ma a proporzione che manchiamo della realtà, manchiamo dei fondamentali rapporti che dirigono le esigenze pratiche, le quali abbisognano di operazioni concrete (§ 14 al 47). La grande generalità adunque delle nozioni è per sè medesima una *imperfezione*, quando non vi si congiungano successivamente e gradatamente le considerazioni più vicine allo stato concreto, il solo esistente in natura.

Essa è di più una cagione di *mal operare*, quando l'operatore si voglia rigorosamente attenere ai rapporti astratti ed assoluti inchiusi nella nozione medesima generale. Come potreste voi descrivere un vegetabile, e dar buone regole di agricoltura speciale, in conseguenza d'averlo contemplato dall'alto di una torre, o ad una distanza di molti passi? Eppure questa è precisamente la facoltà delle viste puramente generali. Esse infatti non sono generali se non perchè l'intelletto umano sottrae da ogni individuale concetto tutte le differenze particolari, per non ritenere se non che i caratteri comuni a tutti gl'individui compresi nella collezione che forma il soggetto della vista generale.

Ma gli effetti *reali* della natura, nei quali si comprendono tutti quelli degli affari umani, risultano da *tutto insieme* lo stato concreto delle cose, e non da quegli scheletri ideali, fatti unicamente per adattare la cognizione della natura alla limitata comprensione dello spirito umano. Io accordo, che senza queste viste compendiate riuscirebbe impossibile di ridurre ad unità le parti diverse dello scibile, e di richiamare a principî le regole della condotta umana; ma altro è che esse entrar debbano nella scienza come nozioni di assunto, o come compendi delle cose, altro è che esister vi debbano *sole*, e formare tutto il corpo della scienza. Quando contentar ci dovessimo di queste sole generalità, il benessere del genere umano sarebbe trattato come gli ospiti di quel gigante che li volea tutti della misura del letto preparato da lui; e però o li mutilava, o loro faceva violentemente allungar le membra per ridurli alla fissata misura.

§ 282. *Continuazione. Spirito di tirannia o di anarchia fomentato dalle viste puramente generali.*

Nelle scienze che riguardano il governo degli uomini queste generalità così sfumate e rigide servono assaissimo a fomentare anche colla miglior fede lo spirito o di *tirannia* o di *anarchia*. E per verità, i rapporti veri e reali delle cose dettano da una parte il precetto della soggezione alle autorità costituite, e dall'altra il dogma dell'uguaglianza e libertà degli uomini. Trattando l'uno e l'altro di questi argomenti con viste puramente *generali*, si trattano per ciò stesso con nozioni *estreme*. Il mezzo che deve congiungere e conciliare questi due estremi non si può incontrare che nelle *nozioni intermedie*, le quali, attinte dallo stato più speciale e pratico delle cose, somministrano quelle aggiunte e limitazioni, per le quali nasce un'alleanza che non solamente toglie qualunque pretesto di contrasto, ma propone validamente la forza e la felicità degli Stati, e la perfezione delle successive età. Per lo contrario se voi vi limitate agli estremi, non potete fomentare con uno spirito conforme, cioè estremo; e questo è appunto o la tirannia o l'anarchia.

§ 283. *L'esecuzione dell'ordine morale nei Governi umani sta raccomandata alla speciale cognizione delle regole di cui si tratta qui. Primo dato.*

Che più? Tutto l'impero della ragione della vera libertà, e del perfezionamento morale e politico delle nazioni nel corso dei secoli, sta interamente raccomandato alla scoperta ed alla esposizione speciale delle regole particolari di cui parliamo qui. Per dimostrare questa tesi premetto i seguenti dati:

I. Fu di sopra osservato che il potere delle leggi e dei Governi umani, rimpetto all'*ordine morale di natura*, riducesi al potere di dimostrare col comando le regole che gli uomini debbono eseguire, accompagnate dalla veduta dei motivi efficaci, ossia d'un interesse vittorioso che mova ad agire; e però che in prima ed ultima analisi l'azione della Politica direttamente ed unicamente cade sulla *cognizione*, e mediante la cognizione sulla volontà, quindi sulla forza esecutrice degli uomini e della società (§ 99-100). Questa osservazione abbraccia tanto gli uomini che comandano, quanto quelli che ubbidiscono. Oltracciò essa cade interamente sull'unico mezzo accordato dalla natura al genere umano sì per fondare la pratica dell'ordine, che per correggere il disordine nelle cose pubbliche; il qual disordine nella storia naturale dei Governi umani precede sempre la pratica dell'ordine, per la ragione che i lumi sono l'opera del tempo, e gli uomini debbono essere essi medesimi gli autori della loro propria morale con-

dotta mercè la scoperta e l'uso dei dogmi pratici (§ 148, 157, 163, 165). Proseguiamo.

§ 284. *Secondo dato. Cagioni imputabili all'arte politica dei disordini pubblici.*

II. Ogni uomo ed ogni società può mal fare per *due* sole cagioni o separate o riunite, vale a dire o perchè *non sa*, o perchè *non vuole* far bene. Contro la prima non v'ha altro rimedio, che la *cognizione completa* di quello che si deve fare; contro la seconda non esiste che un *interesse vittorioso* ed un *potere efficace*, coi quali s'introduca o si mantenga l'ordine.

Parlando dell'*ignoranza*, è troppo chiaro ch'essa deve ordinariamente produrre gli stessi effetti della *mala volontà*. Come prima della scoperta dell'arte di ragionare si moltiplicano gli errori d'intelletto, così pure prima della scoperta della vera arte politica è forza che si moltiplichino gli errori di governo. Ma questi errori, siccome agiscono con un reale potere esecutivo sugli uomini e sulle cose, così producono necessariamente tutti quei disordini e quei mali che per legge necessaria di natura accompagnano tutte le infrazioni dell'invincibile ed armonico suo sistema (§ 278-279).

Che se poi parliamo della *mala volontà* d'una nazione (che forma la seconda causa del mal fare), si presentano tosto le seguenti osservazioni. S'egli è vero che l'*amor proprio* è l'unico motore delle azioni umane (§ 77 e 216), motore per altro che ha le sue leggi naturali e certe al pari dell'ordine del mondo fisico, egli sarà pur vero che esisteranno le cagioni della mala volontà d'una nazione. Ora esaminando in generale le circostanze d'una società politica, s'egli è vero che là dove l'interesse particolare è verificato col generale, ivi si verifica il buon temperamento della società, ed una volontà generale a ben fare (§ 210 al 219); sarà pur vero all'opposto che la *corruzione politica* nascerà dalla *dissociazione* di questi medesimi interessi.

Ma se dall'altra parte egli è ufficio delle leggi di armonizzare ed unificare questi interessi, com'è notorio; dunque la corruzione politica non potrà derivare se non o dalla *disposizione* diretta delle cattive *leggi*, o dalla *inosservanza* delle buone. Le cattive leggi o nascono dalla *cattiva costituzione* del Governo, per cui rimane libero il freno alla mala volontà del Legislatore, oppure nascono dalla *ignoranza* di quei rapporti che conveniva consultare; e molte fiate da amendue queste cagioni riunite. L'*inosservanza* poi delle buone leggi in primo luogo attribuir si deve o alla *mala intesa organizzazione* dei poteri politici, per cui o ne viene impedita l'esecuzione conveniente, o viene lasciato libero un interesse a violarle; o in secondo luogo conviene accagionarne l'*inopportunità* loro, prodotta dalle vicende del tempo, il quale fa sì che una organizzazione dei poteri pubblici ed una legislazione che un tempo erano convenienti, non possano più riuscir tali in una posteriore età.

Guardiamoci dal confondere gli effetti colle cagioni. La forza dell'amor proprio degli uomini è come quella della gravità. Essa produce la fermezza ed il comodo, ordinata in una maniera; la ruina ed il disagio, ordinata in un'altra (§ 216). Predicare la probità e la virtù del cittadino e la giustizia dei magistrati, senza armonizzare convenientemente i poteri, e senza conformar l'arte di governare alle leggi dell'interesse prodotte dalle indeclinabili circostanze delle cose, egli è lo stesso che comandare ad una macchina o mal formata, o sconcertata dal tempo, di eseguire movimenti ordinati senza porvi mano.

§ 285. *Terzo dato. Del rimedio primario dei disordini delle società.*

III. Ma in primo luogo i corpi politici debbono essere *essi stessi* gli artefici della propria felicità. Non esiste una mano visibile onnipotente ed esterna, la quale gli organizzi, conservi e corregga; ma egli è d'uopo che tutto questo sia fatto da loro medesimi (§ 148, 157, 163, 165).

In secondo luogo poi egli è noto e provato, che da una parte il sistema della massima utilità ottenibile nell'ordine dell'universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini, costituisce appunto l'ordine, il quale colle rammentate regole cercasi di effettuare (§ 4, 69, 150). Dall'altra parte la *volontà generale*, e costante degli uomini, siccome è quella di godere il miglior essere proprio; così per necessità di ordine essa coincide colla brama del meglio comune (§ 213 al 218). I disordini adunque morali e politici, dipendenti dalle azioni libere degli uomini e dei Governi, sono per l'*universale* delle società vere *aberrazioni* non volute espressamente, ma solo accordate sotto specie di quel meglio che generalmente si brama, e cui si crede, sebben falsamente, di conseguire.

Ciò posto, è chiaro che non esiste veramente nell'universale delle società un'esplicita resistenza alle riforme utili, ma che all'opposto tutto il male deriva dall'*ignoranza* dell'ordine direttivo, e dei mezzi onde effettuarlo praticamente.

Voi mi obbietterete le contrarie abitudini, le collisioni d'interesse di alcune parti delle società, la potenza attiva dei pochi, che sa condensare e sedurre la potenza dei molti. Ma fate, io rispondo, che *si conoscano le cose a dovere*, e voi toglierete di mezzo queste difficoltà. Dico di più: voi le preverrete anche in futuro. La natura, che legò la dissociazione degl'interessi e delle forze, e quindi il contrasto del potere dei più al disordine, non può avere annessa la comune resistenza contro un ordine di cose *chiaramente riconosciuto* come utile, qual è quello che viene introdotto dalle savie e giuste riforme; nè può una nazione non essere confermata nel bene, e cattivata dalla forza dell'esperienza, la quale coi benefici dell'ordine e coi mali del disordine raccomanda la causa eterna del giusto, e sottomette l'uomo all'impero della natura (§ 278).

Da tutto questo risulta pertanto, che l'opera della vera e durevole felicità dei popoli, qualunque ella sia, non può essere prodotta che dall'impero dell'OPINIONE. Ma l'impero dell'opinione non può incominciare che dalla piena *cognizione* dei dogmi pratici, ossia della verità, ed essere compiuto se non da quello della ben intesa *libertà*; o, a dir meglio, non può nascere e durare che col *concorso* della cognizione perfetta e della libertà.

Ma la piena cognizione sa produrre la vera libertà. La testa move il braccio; e contro il braccio dei più non v'ha che quello della natura. La piena cognizione sa conservare la sua opera colla stessa forza con cui la produsse. Il magistero dell'uomo in questo caso rassomiglia a quello della natura: essa conserva l'ordine dell'universo mediante le leggi colle quali lo armonizzò.

§ 286. *Conseguenza dei dati premessi. Dovere generale dei corpi politici di acquistare la vera e completa cognizione delle regole direttive le cose pubbliche.*

Premessi questi dati, ne segue necessariamente il seguente canone. — È *dovere* indispensabile di tutti i corpi politici della terra di acquistare la vera e completa cognizione delle regole pratiche dell'arte sociale in una maniera valevole a dirigere a dirittura la propria condotta in tutte le esigenze risultanti dai rapporti naturali e necessari sì interni che esterni, sì permanenti che eventuali, in tutti i periodi della loro esistenza. —

Ma questa cognizione non può esser *vera*, se non è esattamente *conforme* allo stato ed ai rapporti reali e necessari delle cose *esistenti*; non è *completa*, se non deduce *tutti* i risultati, e non li pone tutti a calcolo; non serve a dirittura ai casi pratici, se non avvicina talmente la teoria e i precetti ai casi speciali, che basti un *ordinario raziocinio* per farne uso (§ 30 al 33 e 280). La cognizione adunque, di cui parliamo, deve riunire tutte queste condizioni.

§ 287. *Dove si debbano ricercare i fondamenti di cui andiamo in traccia.*

Per ottenere tutto questo, che ci rimane a fare? Se le regole, di cui parliamo, debbono essere direttive delle cose pubbliche, e però risultare necessariamente dai rapporti indeclinabili dell'ordine morale (§ 276 al 280); s'egli è d'uopo che la loro giustizia ed efficacia sia fatta palese alla mente umana in una maniera convincente, onde escludere la tema di traviare, e somministrare ai direttori dei popoli principî fecondi e moltiformi di particolari illazioni: egli è manifesto essere cosa indispensabile il ricorrere alle genuine e solide *sorgenti* di tutto l'ordine morale, e di svolgere le teorie giusta il metodo già divisato (§ 14 al 29 e 48), non dimenticando mai di progredire con una stretta continuità, connettendo le cose che esporremo coi principî e coi risultati sviluppati fino a qui.

Questo non è ancor tutto. Noi ci proponiamo di scoprire i fondamenti particolari dell'ordine morale proprio dell'uman genere *in relazione* alla scienza della cosa pubblica. Limitata la ricerca a questi termini, sull'istante comprendesi che non chiediamo per ora di sapere i *dettami* particolari di quest'ordine, ma solo i *fondamenti* proprî di lui. Oltracciò ci avvediamo di non dover preparare le basi di un pieno trattato di quest'ordine morale per *tutte* le relazioni del genere umano, ma unicamente in relazione alla *cosa pubblica*.

Ciò ritenuto, noi rammentiamo quello che fu di sopra considerato, cioè che le forze morali, le quali nell'uomo dirigono le forze fisiche al maggiore benessere possibile, non possono essere sviluppate che in società e mercè la società (§ 167): oltracciò, che queste stesse forze fisiche, e in generale tutti i poteri legittimi ed irrefragabili umani, detti altrimenti *diritti* (§ 180 al 185), non possono ottenere il loro effetto, cioè l'utilità (§ 193 al 196), se non che in società e per mezzo della società (§ 208, 213, 216). Dunque veniamo avvertiti che i fondamenti dell'ordine, di cui andiamo in traccia, li dobbiamo ricercare *nell'uomo posto in società*, e nelle sue relazioni reali cogli esseri della natura che lo circonda.

§ 288. *Distinzione fra l'ordine morale dell'uomo in società e l'ordine proprio della socialità.*

Ma altro è lo scopo e l'effetto dell'*ordine morale dell'uomo in società*, ed altro è lo scopo speciale e proprio dell'*ordine della socialità*. Benchè queste cose in atto pratico vadano indivisibilmente unite; non ostante, contemplate per sè stesse, sono veramente distinte e diverse. È cosa importantissima il determinar bene questa distinzione e diversità, sì per attribuire ad ogni ordine di cose le sue competenze; sì per non dar campo a chi governa di violare, col pretesto del pubblico bene, la libertà e la giustizia comune; e sì finalmente per non fomentare nei particolari pretenzioni smodate, inspirate troppo facilmente dalle suggestioni dell'amor proprio d'ognuno.

§ 289. *Prova dell'antecedente distinzione.*

Lo stato, le funzioni, i beni ed i mali delle popolazioni della terra sono risultati dell'azione e reazione dei poteri sì della natura, che dell'arte umana; e sì degli uomini singolari, come dell'unione di essi in società. Tutte queste cose pertanto sono veramente *effetti misti* di più ordini operanti contemporaneamente su di un medesimo fondo, ossia su d'un medesimo soggetto reale.

Restringendo ora le nostre considerazioni alle cagioni *morali* operanti in società, qual è il fondo reale che vi troviamo? Individui singolari, ognuno dei quali sì per *fatto* che per *diritto* opera per sè; ed operando per sè con una vicendevolezza di soccorsi e di soddisfazioni ricambiate, produre il proprio e l'altrui bene.

Ma se ognuno di questi individui singolari fosse *bastante* a sè medesimo, per ciò stesso non avrebbe generalmente bisogno dell'aiuto altrui, nè le società sarebbero necessarie, e mai forse sarebbersi formate, o non sussisterebbero generalmente sulla terra (§ 253). Oltracciò mancherebbero generalmente i veri vincoli degli uffici sociali (§ 253 al 254). È ben vero che quest'assoluta sufficienza dell'uomo non si verifica; ma non pertanto si può dire che si verifichi generalmente il fatto contrario, vale a dire che *in tutto e per tutto* l'uomo particolare abbisogni così della colleganza del suo simile, che l'opera della personale sua felicità si debba, tanto per *fatto* quanto per *diritto*, tutta *addossare* al soccorso d'altrui.

Se diffatti ogni uomo ha una certa misura di cognizione e di forze; se non deve mai servire senza titolo all'altr'uomo, ma unicamente a sè medesimo ed alla necessità dell'ordine naturale (§ 268): egli è dunque evidente che per *una qualche parte almeno*, lo stato ed il benessere del particolare in società risulterà così dall'opera personale di lui, che il concorso della comunanza si dovrà veramente considerare come puramente *sussidiario*. Prima d'ogn'altra cosa, l'uomo deve da sè solo far tutto quello che può per ottenere la propria conservazione e perfezione. Dov'egli poi non può giungere da sè, subentrano gli altri; ben inteso però, che in certi casi, dove gli altri non possono, egli dal canto suo concorrer debba all'utile loro. Queste sono emanazioni irrefragabili della giustizia comune.

Da questa premessa notoria pertanto ne deriva, che in società veramente esistono *due* ordini morali confusi in uno, e simultaneamente operanti per lo stesso intento. Il primo è l'*ordine morale* che appellar si può *personale*, ed il primario ed

assoluto; il secondo poi è il *comune* propriamente detto, il quale è secondario e sussidiario.

§ 290. *Quale sia lo scopo proprio dell'ordine comune.*

Ritenuta questa distinzione, procediamo oltre. Dato un *ordine* di azioni, si suppone per questo medesimo un'opera finale da produrre. Viceversa, dato un *effetto* o un'opera finale da produrre con una serie di azioni, s'induce essenzialmente un ordine di queste azioni medesime. Questo viene determinato dalla natura e dalle esigenze del fine, e dalla natura e dai rapporti dell'agente.

Conosciuto adunque lo *scopo comune* sociale, di cui parliamo, si potrà almeno in generale conoscere l'ordine speciale e primitivo che lo riguarda. Fatto questo, si potranno esaminare i fondamenti reali e naturali per trarne le regole convenienti.

Ciò posto, io chieggo quale sia questo scopo speciale proprio dell'*ordine comune* propriamente detto, il quale sia indivisibile dal fine della conservazione e del perfezionamento individuale dell'uomo. Un momento solo di riflessione ci avverte che la risposta a questa ricerca deve risultare dalle condizioni e dai rapporti del fatto naturale, per cui *abitualmente* si rende *necessaria* la colleganza e la convivenza sociale al genere umano. Ora questo fatto ci manifesta la naturale e necessaria impotenza dell'individuo umano, abbandonato a sè solo in uno stato di selvaggia solitudine, si a sviluppare i suoi poteri morali, e quindi a diriggere le forze fisiche, onde procacciarsi il ben vivere proprio di un essere intelligente e passibile; e sì ancora per tutelarsi contro gli attentati di uno o più simili superiori a lui di potenza fisica e morale. Da questi fondamenti adunque, combinati colle leggi della *giustizia comune*, dovrà necessariamente risultare lo scopo speciale di cui andiamo in traccia, e formare il centro dell'*ordine teoretico* propriamente *comune* dell'uomo in società, e determinar quindi la serie delle azioni valevoli ad ottenerlo. Ecco la legge della SOCIALITA'.

Perlochè esprimendo in una maniera diretta e positiva il concetto di questa legge, egli consisterà — nel somministrare al cervello dell'individuo umano sussidi tali, atti a sviluppare il potere pensante in relazione alla sua più felice conservazione, quali ci non avrebbe potuto, abbandonato a sè solo, conseguire giammai; e nel togliere al suo braccio, ossia al suo potere esecutivo, per quanto dalla forza dell'arte sociale si può, gli ostacoli ad effettuarne l'esercizio giusto ed utile. —

A questo solo riducesi, e ridur si deve sì per *fatto* che per *diritto*, l'effetto primitivo e proprio della colleganza sociale in relazione ai diritti tutti dell'uomo singolare; e però egli costituisce lo scopo fondamentale e speciale dell'*ordine della socialità*, dal quale poi gli altri beni, diritti e doveri comuni, rigorosamente tali, naturalmente derivano.

§ 291. *Spirito dell'ordine indotto dall'antecedente scopo della socialità.*

Ma in primo luogo la forza della società non può cangiare i fondamenti reali del sistema interessante delle cose. In secondo luogo niun uomo può mai essere giustamente costretto a servire all'altr'uomo, giusta i principî della *giustizia comune* (§ 268). Da queste premesse adunque ne viene, che l'EFFETTO dell'*ordine comune* propriamente tale consisterà — nello sminuire il più che si può dall'arte o dai poteri pubblici la disuguaglianza naturale di *fatto* fra gli uomini, salva l'uguaglianza di *dritto*, mercè la parità d'intelligenza e di libertà fra questi stessi uomini prodotta dall'opera comune. —

Sviluppiamo alquanto questo pensiero. Egli è ben vero che gli uomini uniti formano una certa somma, anzi una determinata massa di potere effettivo, per cui operando sulle cose esterne e su di sè medesimi, produr possono un effetto proporzionato tanto all'unione quanto alla buona direzione delle dette forze; e con ciò creano, per dir così, un secondo universo, lavoro delle braccia e della ragione umana, cui l'uomo isolato non potrebbe mai fabbricare e nemmeno imaginare; ma egli è vero del pari, che questa società non crea nè può creare un uomo nuovo, ma è costretta a porre in opera l'uomo della natura colle facoltà, coi bisogni e colle imperfezioni inerenti alla costituzione di lei; nè può far sì ch'egli non nasca nudo ed ignorante. Così pur essa non crea nè può creare una nuova terra, una nuova atmosfera, nuovi elementi, nuovi climi, nuove stagioni; ma all'opposto è costretta a rispettare tutte le loro leggi, ed i loro effetti sull'individuo umano. È noto però, che il sistema dell'umana conservazione risulta dall'azione composta di queste cagioni. Egli è dunque evidente che la forza della società non può cangiare i fondamenti reali del sistema interessante delle cose.

Rimangono gli *effetti*, che dipender possono dalle azioni libere umane, ma egli è manifesto che, se eccettuiamo le cure dovute all'infanzia, le quali vengono impiegate dai genitori ed educatori senza un attuale ricambio di servigi dalla parte del fanciullo, e vengono determinate dalla necessità: e se invece parliamo dell'uomo fuori di questo stato, non si potrà trovare principio alcuno, per cui obbligare un essere uguale e simile ad un altro (il quale ha diritto, e fino ad un certo segno obbligazione, di agire per la propria felicità) a servire generalmente al suo simile senza un ricambio di opera.

Oltrechè, se la società non può essere ricercata per creare negl'individui quei poteri ch'essa non può somministrare, ma unicamente, per isviluppare e guarentire i poteri *di già esistenti* per gli uomini; egli ne segue, che l'effetto della società fra esseri uguali e simili ridurrassi a far sì che l'opera dell'uomo privato non osti all'esercizio dei diritti de' quali l'individuo è rivestito dalla natura, fatta astrazione dallo stato sociale: il che in sostanza riducesi all'esecuzione della *giustizia comune*. Ma da una parte la *disparità* d'intelligenza e di libertà sono le precipue cagioni, per le quali fra uomo e uomo può essere violata questa *comune giustizia*, e l'uomo esser posto in una involontaria ed ingiusta dipendenza dal suo simile, mentre che per ottenere la parità di queste due facoltà è assolutamente necessaria la società: dall'altra parte poi un essere misto ed intelligente, quando sono bene sviluppate ed ordinate queste due facoltà, è fornito propriamente di tutto quello che desiderar si può per la perfetta moralità dell'uomo, e quindi per la potenza ad operare alla più felice propria conservazione. Dunque egli è chiaro che a questi due oggetti precipuamente riducesi lo spirito dell'*ordine di ragione proprio della socialità*.

§ 292. *Necessità di associare perpetuamente la dottrina dell'ordine della socialità a quella dei diritti proprî dell'uomo.*

Questa *parità* d'intelligenza e di libertà, siccome non può agire in astratto, ma si accoppia all'esercizio di tutti i diritti e doveri; e siccome ella è ricercata come mezzo di utilità per la più felice conservazione individuale: così le dottrine, che la riguardano, non possono indurre nè una dissociazione di vedute, nè una separazione pratica; ma all'opposto debbono condurre all'unità dello scopo dell'*ordine morale proprio dell'uman genere*. Perlochè dopo di averne ragionato in senso generale ed assoluto per istabilirne l'*ordine teoretico*, è necessario di trattarne in un senso applicato e particolare ai mezzi della più felice conservazione del genere umano vivente in società. Da ciò nascono le *leggi di ordine pubblico*.

§ 293. *Qual posto attribuir si debba all'ordine teoretico della socialità nel totale sistema dell'ordine morale.*

Tutto questo riguarda l'*ordine teoretico proprio della socialità* presa per se medesima, ossia come un sistema unito di rapporti necessari ad ottenere un determinato effetto. Egli per altro, relativamente all'ordine primo della natura, e del tutto *pratico*. Difatti l'*ordine teoretico morale primitivo proprio del genere umano* consiste propriamente nel complessso di que' mezzi che furono dalla *natura* resi indispensabili al benessere di lui; e però egli versa sulla soddisfazione diretta dei proprî bisogni, in conseguenza della sua costituzione e collocazione su questa terra. Ma così è, che lo stato sociale risulta assolutamente indispensabile alla conservazione *propria* dell'uomo. Dunque l'*ordine della socialità*, di cui parliamo, è naturalmente così *primitivo*, che fingere non ne possiamo verun anteriore; benchè materialmente figurar possiamo uomini isolati, come figuriamo piante senza terreno. Siccome però *in sè* ha uno scopo, così *da sè* costituisce un *ordine teoretico*.

§ 294. *Dei fondamenti dell'ordine pratico della socialità.*

Se colleghiamo le parti del corpo sociale, noi avviciniamo e poniamo in uno scambievole commercio un numero più o meno grande di elementi similari, i quali agiscono e reagiscono gli uni su gli altri a norma della naturale loro costituzione, eccitata e diretta dalle circostanze. E per parlare in una maniera meno astratta, noi congreghiamo e poniamo in uno scambievole commercio un numero più o men grande d'uomini tutti forniti di sensibilità, animati dall'amor proprio, e muniti d'una determinata misura di potere esecutivo. Da ciò deve necessariamente emergere una folla di rapporti attivi ed interessanti, i quali renderanno necessario un determinato ordine di provvidenze, onde ottenere la parità d'intelligenza e di libertà di cui trattiamo. Le leggi dell'amor proprio degli uomini rassomigliano, come fu detto, a quelle della gravità. Da per tutto, dove non l'arte sola, ma la natura le determina per una costante e primitiva spinta del suo grande ordine, esse agiscono imperiosamente. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

È dunque mestieri investigare queste leggi assolutamente naturali; e, dopo ciò, di riguardarle relativamente al soggetto di cui trattiamo, onde determinare i fondamenti dell'*ordine morale pratico della socialità*.

Se con un'occhiata anche superficiale noi poniamo attenzione alla natura delle parti, alle leggi dei principî motori, ed all'andamento veramente naturale delle società, noi ci avvediamo tantosto di poter concepire ragionevole lusinga d'incontrare qui ancora quella benefica e suprema *facilità* che la natura pose nelle operazioni del suo gran sistema, e quella indeclinabile unità e possente unificazione, la quale fa centreggiare l'*ordine pratico* col *teoretico*. E in vero, se contempliamo questi corpi morali che appellansi *società*; se da una parte consideriamo ch'essi sono composti da persone operanti in comune colla medesima privata intenzione di stare il meglio che possono; e se dall'altra discerniamo la disparità di forze e di mezzi estrinseci che v'ha fra queste persone, mentre che ognuna di esse tende ad allargare più che può la sfera delle proprie competenze: noi ci avvediamo tantosto, che per legge universale ed incessantemente attiva le fortune, i poteri, le pretensioni, e tutti i mezzi in somma di benessere in società, prodotti col concorso delle società medesime, tendono naturalmente ad *equilibrarsi*. Scopriamo quindi l'esistenza di un *principio* necessario ed infaticabile in natura, il quale nell'atto che tende ad *introdurre* e ad *aumentare* la *disuguaglianza di fatto*, tende pure nello stesso tempo a *toglierla*; talchè nell'*ordine di fatto* della natura operante nel mondo morale avvi un'azione e reazione di equilibrio, la quale, quando non sia distornata dalla naturale sua misura dei massimi e dei minimi, forma lo spirito vitale delle società.

Ecco la legge propria della natura delle cose e degli uomini, cui per altro non conviene confondere coi mali e contrarî effetti derivanti da quelle legislazioni, le quali, vincolando con violenza il corso naturale delle cose, permettono o attribuiscono un *fattizio* vigore squilibrante ad una parte più che all'altra delle società. Questa legge naturale, come ben si vede, offre non solo tutta la facilità, ma eziandio tutta la tendenza ond'*eseguire* lo scopo della socialità, di cui si è ragionato; e però nell'*ordine pratico*, contemplato dal canto della natura, avvi un efficace fondamento cospirante ad ottenere l'effetto di ragione che ci siamo proposto.

Questo bastar deve per ora tanto per determinare uno degli oggetti massimi delle ricerche che dobbiamo intraprendere intorno ai fondamenti dell'*ordine morale proprio dell'uman genere*, quanto per giustificarne la scelta, e far sentire la necessità della cognizione di lui, e soprattutto l'estensione delle competenze nel gran piano dell'*ordine morale*.

Ho detto *uno degli oggetti massimi*, e non *l'unico oggetto o il solo massimo*, perchè anteriormente a questo esiste l'*ordine diretto* della *conservazione* propria del genere umano, considerato in sè medesimo, al quale quello della *socialità* serve solamente di mezzo sussidiario.

Colle cose esposte dal § 287 fino a qui, che cosa ci vien presentato? Lo spirito, io rispondo, il più eminente del così detto *contratto sociale*, dedotto da' suoi principî e sanzionato dalla possanza stessa della natura. La creazione del potere pubblico non forma che un *mezzo di guarentigia*. e non la sostanza di questo contratto. La sua essenza consiste non in una comunione di azienda, ma in una FEDERAZIONE DI AJUTO, nella quale niuno perde, ma ognuno guadagna (vedi i §§ 256 al 270).

PARTE PRIMA

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE MORALE DELLA CONSERVAZIONE DEL GENERE UMANO

INTRODUZIONE

§ 295. *Idea che conviene formarsi della conservazione propria del genere umano.*

Posto che nel trattare ogni scienza di *ordine* fa d'uopo incominciare dal rilevar la specie e la natura intima del fine od effetto al quale le cose sono ordinate, per dedurne indi la natura dei mezzi, la serie dei quali appunto costituisce l'*ordine*; e posto che l'effetto finale dell'*ordine morale proprio del genere umano* consiste nella più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento di lui: ragion vuole che noi rileviamo la natura e le esigenze proprie di questo *fine* per determinare solidamente le nozioni più vere intorno ai fondamenti particolari dell'*ordine morale dell' umanità*.

Nel sistema reale della natura la conservazione ed il perfezionamento non costituiscono due cose separate, ma bensì l'uno è un attributo essenziale dell' altra. Quando adunque si dice conservazione accoppiata al perfezionamento, egli è lo stesso che dire conservazione che si verifica, e che è propria e necessaria ad affettuarsi nel genere umano. In somma, con quelle due parole si esprime propriamente quel sistema di funzioni fisico-morali, che è assortito giusta l'indole della costituzione e dei mezzi di cui è fornito il genere umano ond'essere più ch' egli può felice. Ogni essere ha certe leggi determinate dalla propria natura per crescere, conservarsi, moltiplicarsi. Nelle pietre ciò fassi per mezzo della successiva apposizione delle parti, prodotte dalla impulsione meccanica e dalle affinità chimiche; nei vegetabili mediante il nutrimento cavato dalla terra, dall' atmosfera, e coll' azione eccitante di tutti gli agenti chimici; negli animali col mezzo degli appetiti fisici, non separati dalle leggi della vegetazione; nell' uomo con tutto questo, ma col soccorso e colla primaria direzione della libertà, la quale in forza d' una più variata organizzazione, e con una più vasta sfera di voleri e di cognizioni, crea una più ampia serie di atti e di effetti sopra lui stesso e sulla terra ch' egli abita, d' onde risulta la migliore conservazione compatibile colla necessaria posizione delle cose. Ma per fare tutto questo è necessario di sviluppare prima questa organizzazione interna ed esterna, e d' acquistare queste cognizioni: anzi, a misura che si conserva, egli reagisce e si perfeziona per istar meglio. Ecco il perfezionamento, di cui parliamo, reso necessario ed inseparabile, anzi reso *caratteristico* della conservazione umana (§ 72 al 75, 146 al 149, 157, 164, 168).

§ 296. *Necessità di trattare dell' ordine della conservazione separatamente da quello del perfezionamento.*

Ma benchè *conservazione* e *perfezionamento* stiano ed operino in natura cotanto uniti, non ostante nella dottrina che li riguarda è necessario, almen per poco, trattarli separatamente, a fine di conoscere partitamente l'*ordine morale proprio* di ciaschedano: a somiglianza del fisico, il quale per intendere e spiegare le leggi dei moti composti dei corpi tali e quali avvengono in natura, li considera prima in un concetto semplice e separato. Ecco quello che ora ci tocca a fare.

Da ciò ne viene, che nell' atto in cui trattiamo del sistema isolato della conservazione si dovrà sottintendere che quello del perfezionamento a ciò necessario sia, per dir così, a livello delle esigenze della conservazione; e viceversa, quando tratteremo del sistema isolato del perfezionamento, noi dovremo sottintendere che nulla manchi a quello della conservazione per effettuare la perfezione. L'espositore di queste dottrine deve rassomigliare gli autori di romanzi e di tragedie, i quali non parlano quasi mai di proposito del pranzo e del sonno dei loro protagonisti.

§ 297. *Per qual parte l'ordine naturale della conservazione viene ora trattato.*

Limitati e separati in codesta maniera gli oggetti delle nostre ricerche, e ponendo in primo luogo quello della conservazione, che forma il soggetto di questa prima Parte, all'istante noi rammentiamo quello che fu di già osservato (§ 17); cioè, che quantunque l'idea della conservazione umana venga enunciata con un'espressione semplice, tuttavolta essa racchiude un'idea astratta e generale, perchè non esiste niun ente reale in natura che porti il nome di *felice conservazione*, ma solamente una moltitudine di *circostanze*, le quali vengono disegnate con un nome comune, col solo nome cioè di *conservazione*, perchè esse concorrono a produrre nel corso della vita fisico-morale degli uomini e delle società un solo e identico *stato*, a cui fu dato il nome di *conservazione*. Dunque la verità esige che la mente umana riguardi questo stato come una cosa realmente *compostissima* e *moltiforme*, come una serie di effetti similari, come un *totale riunito* di effetti utili all' esistenza dell' uomo individuo e delle società su questa terra.

Ma per la scienza che trattiamo conviene separar vie più le idee. La felice conservazione è un

effetto, a produrre il quale concorrono del pari la natura e l'opera dell'uomo. Ciò non ostante l'intelletto può benissimo separare la sfera d'influenza e la serie di quegli atti i quali sono proprî dell'uomo, da quelli che sono, per dir così, totalmente proprî della natura: non altrimenti che nella prosperità d'un ricolto di grani lice separare quello che la fatica dell'agricoltore contribuì, da quello che la natura operò da sè. Siccome poi dall'altra parte noi non riguardiamo il nostro soggetto sotto quelle relazioni che possono essere comuni colla Fisiologia e colla Medicina, ma bensì per quell'aspetto che è proprio d'una scienza di Diritto, cioè in quanto la conservazione può essere prodotta per mezzo delle *azioni libere* degli uomini e delle società (§ 58); così quella conservazione, che formar deve l'oggetto delle nostre ricerche, presenta una somma di tutti i beni dell'esistenza, i quali *sta in potere* del genere umano di procacciare.

E giacchè i mezzi per ottenere questa somma di beni sono tutti gli *atti liberi a ciò efficaci*, cui è possibile al genere umano di esercitare: perciò ne siegue che la somma, la serie, il sistema, in una parola, attivo ed armonico di questi atti liberi costituirà l'*ordine morale* della detta più felice conservazione (§ 85 all' 89).

In conseguenza poi di quanto abbiamo sopra avvertito dobbiamo soggiungere, che per ora non trattandosi di esporre dettagliatamente le *regole* dell' *ordine morale proprio del genere umano*, ma solo di recare i principî fondamentali per servire specialmente al *Diritto pubblico*, lo spirito delle nostre attuali ricerche deve consistere nell' — indagare l'ordine delle azioni *libere* spettanti alla più felice conservazione del genere umano, precipuamente rapporto allo scambievole commercio sì interno che esterno delle società, a fine di determinare le nozioni più generali e fondamentali che contribuir dovranno a stabilire le regole concernenti la scienza del *Diritto pubblico* (§ 4).

§ 298. *Divisione di questa Parte.*

Fissato in codesta maniera l'oggetto e lo spirito delle nostre disquisizioni, rimane ancora a vedere la divisione generale di questa Parte. Posto che noi ricerchiamo dei fondamenti dell'*ordine proprio del genere umano*, è chiaro che noi dobbiamo ricercar qui dell' *ordine della conservazione comune* tanto all'Italiano quanto all'Ottentoto, tanto al Tartaro quanto al Chinese. Ora è notorio che a tre soli capi riducesi lo stato di questa comune conservazione; cioè:

1° Alla conservazione diretta, ossia migliore *sussistenza* possibile, della generazione vivente.

2° Alla *riproduzione* della specie, che forma essenzialmente parte della conservazione del genere umano.

3° All'immunità dalle offese di qualunque genere, che appellar potremo *incolumità*.

E siccome il genere umano viene diviso in società più o meno numerose, che chiamansi *società civili*: così è mestieri di volgere la nostra attenzione anche su d'esse, per istabilire le nozioni *fondamentali* risguardanti la conservazione di quello stato che può essere fra loro oggetto di diritto (che è *pace* e *sicurezza*, come si dirà a suo luogo) nei rapporti scambievoli che passano tra loro. Ecco i titoli massimi delle materie che per ora servir debbono di argomento alla dottrina che esponiamo.

§ 299. *Avvertenze sulla maniera di trattarla.*

Ma noi abbiamo in mira di far servire queste nozioni fondamentali alla scienza del *Diritto pubblico*. Dunque in primo luogo noi dovremo trattare il nostro soggetto non con quell'abbondanza che comporterebbe la cosa riguardata sotto tutte le sue relazioni, ma bensì con quella *sobrietà* che si contenta di quei principî dei quali sarà d'uopo usare nella successiva dottrina delle cose pubbliche.

In secondo luogo poi non dovremo aver ribrezzo di ricavare dai nostri principî *tutti* quei risultati di ragione pubblica, i quali verificar si possono anche nella più inoltrata socialità, purchè derivino pienamente e spontaneamente dai rapporti semplici e generali che avremo sott'occhio. È noto che in tutti gli stati possibili debbono esistere alcuni fondamenti di ragione, che si verificano e si verificheranno sempre, perchè in tutti gli stati trovasi realmente uno stesso essere, qual è l'uomo, e una stessa natura fisica che lo circonda e lo sostiene: mentre pure che tutto viene diretto dai dettami perpetui della *giustizia comune*, i quali sono del pari immutabili ed universali (§ 235). Sarebbe dunque difetto il tralasciare di esporre le nozioni competenti che risultano da questi fondamenti primitivi sì di *fatto* che di *diritto*.

Quello che ho detto per questa Parte lo dichiaro una volta per sempre esteso a tutte, onde evitare superflue ripetizioni.

LIBRO PRIMO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE MORALE RISGUARDANTE LA SUSSISTENZA DEGLI UOMINI IN GENERALE

CAPO I.

DELL'ORDINE MORALE TEORETICO DELLA SUSSISTENZA.

ARTICOLO PRIMO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE TEORETICO DELLA SUSSISTENZA NE' SUOI RAPPORTI PIU' GENERALI.

§ 300. *Generazione e definizione del diritto di dominio reale.*

Richiamate alla memoria il pensiero, che l'*ordine morale umano di ragione* altro non è nè può essere che il sistema della massima *utilità* ottenibile nell'attuale sistema dell'universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini (§ 97, 150, 152). Rammentate inoltre, che l'*effettività* di questa utilità è essenzialmente annessa all'esistenza e conservazione dell'essere umano (§ 197); e voi sull'istante comprenderete che l'*ordine della sussistenza* è il primo e fondamentale ordine *particolare* in tutto il sistema morale di ragione dell'uman genere. Ma se il principio dell'esistenza dell'uomo inchiude essenzialmente quello di conservare la vita; e se è per certo ed irrefragabile il *fatto*, essere *impossibile* di ottenere questa conservazione senza l'*uso libero* delle cose confacenti a tal'uopo, ne nasce necessariamente l'idea del *diritto* di occupare e d'usare degli oggetti valevoli a nutrire, vestire, ricovrare (§ 178 al 183, 193, 194).

Questo diritto, come ogni altro, essenzialmente importa la facoltà di agire senza ostacoli, ossia la libertà (§ 113 al 116) nel procacciare tutte le predette cose necessarie ed utili alla sussistenza, e nell'evitare e respingere l'azione di tutti gli oggetti sì animati che inanimati, dai quali a noi ne venisse nocumento, disagio, impedimento, o violenza (§ 176 al 184, 236 al 238). Ecco quindi l'umana attività, detta comunemente *libertà*, la quale acquista la forma ed il nome speciale di *diritto di dominio reale e di tutela personale e reale*. Il primo definir si potrebbe — la facoltà di fare o di ottenere tutto quello che è conforme all'*ordine morale di ragione* relativamente all'acquisto ed all'uso delle cose godevoli, in quanto non può essere senza ingiustizia contrariata da chicchessia.—Il secondo poi — una pari facoltà, ossia il diritto di viver sicuro, e di mantenere la propria persona e le proprie cose *immuni* da qualunque nocumento ingiusto derivante dagli altri uomini e dalle cose esterne. —

Voi esprimeste che il *dominio reale* e la *tutela* non sono che una *maniera di essere* dell'umana attività, allorchè dicesi occupare, usare, agire, per acquistare, evitare, respingere, ec.

§ 301. *Come si verifica in pratica il concetto del dominio reale.*

A questo proposito è necessario di rimarcare più specialmente l'indole di *fatto* di questi diritti. E per parlare di quello di *dominio reale*, il quale per ora deve solo occuparci, è manifesto che sebbene il *concetto ideale* di questo diritto, concepito nella sua massima generalità, sia *semplice*; tuttavia egli non esiste, nè può esistere in natura che sotto la forma di milioni e milioni di *atti particolari*, i quali dall'attività umana rivolta a trar profitto dalle cose godevoli, si possono praticare. Da questa osservazione di *fatto* nascono due conseguenze: la prima, che il *diritto di dominio* si deve considerare come l'espressione astratta e compendiata di tutte le particolari *facoltà* legittime competenti all'uomo, onde esercitare le infinite e variate azioni necessarie a produrre l'effetto della sussistenza, e lo stato della più felice conservazione fisica. Esse si possono ridurre a tre classi principali; cioè: 1.° all'*occupazione* degli oggetti utili; 2.° al *lavoro* su di essi per ridurli ad uso dell'uomo; 3.° al loro *godimento*. Esistono dunque veramente tanti *diritti di dominio*, quanti honnovi realmente ed in fatto *atti giusti*, e quindi *facoltà legittime*, le quali si possono verificare nell'occupazione, nel lavoro, nel godimento delle cose utili alla diretta conservazione umana.

La seconda conseguenza poi si è, che al concetto del *dominio reale* va talmente congiunto quello di *libertà*, nel senso già definito (§ 115), che senza di questo ne sarebbe distrutta l'essenza. Se diffatti egli è un *diritto*, egli è per ciò stesso una podestà giusta ed *irrefragabile*, è però di ragione esente da ogni ostacolo nel suo esercizio (§ 184). Se infatti deve *operare* per produrre l'effetto della conservazione; se quest'effetto non si potrebbe ottenere quando la forza operante fosse impedita nel suo esercizio; egli è evidente che il concetto del *dominio reale* involge essenzialmente sì per fatto che per ragione anche quello della *libertà*; o, per dirlo in altri termini, nell'*ordine morale* ogni giusto dominio è essenzialmente libero.

§ 302. *Possesso, e sue affezioni di ordine.*

Altro concetto pure indivisibile al pari di quello della *libertà* si è la relazione e *connessione* della cosa padroneggiata colla persona e col libero potere fisico del padrone in guisa, ch'egli usar ne possa senza ostacolo a propria utilità. È noto che alla parola *possesso* corrisponde questo concetto.

È evidente che senza questa connessione e relazione sarebbe distrutta la nozione di *dominio reale*; e, quel ch'è peggio, non verrebbe punto provveduto ai bisogni umani, i quali non vengono soddisfatti con semplici *pretensioni* (come sarebbero quelle di un diritto senza la cosa); ma bensì coll'uso e col godimento delle cose medesime. Ecco

uno dei casi espressi sotto le generali osservazioni promosse di sopra (§ 190 e 192).

Da questa necessaria e giustificata connessione della forza umana coll'oggetto utile, l'idea del *possesso* viene così investita dalle relazioni di *ordine morale*, che tutte le affezioni di *jus*, alle quali può andar soggetta l'attività umana considerata come mera facoltà, qualificano pur anche il *fatto* materiale del possesso medesimo, ed autorizzano eziandio tutti i mezzi necessarì sì per acquistare il detto possesso quando non si abbia ancora ottenuto, e sì per ricuperarlo, reintegrarlo e difenderlo quando si fosse già conseguito, e che dopo fosse stato o perduto o leso, o venisse attentato contro di lui. Fu già osservato che in materia di *diritto* le relazioni fisiche vengono interamente dirette dalle morali (§ 189).

Da questi stessi principî nasce l'idea di quello che in Giurisprudenza chiamasi *possesso civile*, distinto dal *materiale*, il quale indica non solamente il diritto alla cosa o a conseguire la cosa (*ad rem*), ma bensì l'assoluta e irrefragabile facoltà d'insistere di propria autorità e senza abbisognare di altro atto o titolo intermedio sulla cosa utile, e di usarne come conviensi a padrone, di maniera che lo spoglio, la violenza od altro ingiusto ostacolo, non possono privarne chiunque per ragione ne è investito.

§ 303. *Del titolo dei possessi e della sua forza legittima.*

Altro è il *fatto* della materiale occupazione e dell'uso di una cosa utile, ed altro è il *titolo* (§ 185) per farlo. Il primo appartiene al possesso di *fatto*, qualunque siasi; il secondo al diritto (ivi). Non è l'occupazione e l'uso che attribuisce radicalmente il diritto; altrimenti lo spoglio e la rapina lo si trarrebbero seco: ma all'opposto il diritto viene indotto dalla ragione morale, ossia dal *titolo* giustificante la detta occupazione e l'uso. Dunque a norma dei rapporti necessarî a soddisfare al *fine* morale dell'ordine dei reali dominî nasce e si varia e si misura il diritto dell'appartenenza nei casi pratici (§ 189). In qualunque stato pertanto voi fingiate collocato l'uomo, determinar non dovete la legittimità e la misura dell'appartenenza d'una cosa in vista della forma estrinseca ed accidentale dell'occupazione e dell'uso di lei; ma bensì in forza della natura e dell'estensione del *titolo* di ordine combinato coi rapporti necessarî ed irreformabili delle cose di *fatto*. Una capanna è tanto necessaria ad un uomo o ad una famiglia in certi luoghi, quanto il vestito; ma una capanna non si tiene serrata fra le mani, come un animale accalappiato o un frutto; nè si tiene indosso, come una veste. Egli è chiaro adunque che l'*insistenza* visibile ed incessante non può sempre costituire il possesso, ossia egli non è per diritto ristretto all'attuale e non interrotta connessione col braccio dell'uomo, ma sì bene viene determinato dal *titolo* che lo giustifica; e però, supposta nel possesso la legittima occupazione, ei viene in progresso canonizzato dalla funzione naturale della cosa utile stata determinata dal bisogno umano.

§ 304. *Limiti naturali dei possessi.*

Il *titolo* per occupare ed usare d'una cosa non può essere *illimitato*. Se diffatti trae la sua sorgente dal *bisogno*, non si può estendere che a *misura* del bisogno medesimo. Se poi, prescindendo da lui, si consultano i poteri di *fatto* d'ogni uomo, è evidente, anzi visibile, che il possesso non si potrà estendere se non fin dove si estende in fatto l'opera e l'uso di quel tal uomo. Non può dunque nè per autorità di *diritto*, nè per azione di *fatto*, un uomo particolare occupare molte leghe di paese, dove non si estende nè il bisogno, nè l'opera, nè l'uso reale di lui, specialmente a confronto del bisogno di altri suoi simili (§ 227 233, 238).

§ 305. *Uso delle antecedenti nozioni.*

Al lume di queste semplicissime ed ovvie osservazioni si prevengono e si tolgono tutte le ambiguità e tutti gli errori nati nel parlare delle proprietà reali, ossia dell'appartenenza personale ed esclusiva tanto rapporto all'uomo singolare, quanto rapporto alle società. Così pure vengono con esatta gradazione distinte e definite le nozioni della comunione da quelle della niuna appartenenza (1), del dominio esclusivo da quello della concorrenza, del perpetuo dal temporale, di quello appartenente ad un corpo morale da quello che è proprio di un singolare individuo, di quello che è peculiare d'una generazione attuale da quello che ha relazione alla posterità.

§ 306. *L'ordine teoretico del dominio e del possesso reale è fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico.*

Finisco quest'articolo colla seguente osservazione. Il *fatto*, che vi dimostra essere *impossibile* di conservare l'esistenza senza l'uso libero e proporzionato delle cose godevoli, donde risulta? Dal *bisogno* inevitabile che il corpo umano ha di alimento, di vestito in certi paesi, di ricovero, ec. Ora da che deriva tutto questo? Dalla *costituzione fisica* dell'uomo, e dalle relazioni della macchina di lui cogli esseri che lo circondano. Di più: tutti gli *atti* coi quali si effettua il dominio, che altro sono essi, se non che atti fisici, e che si esercitano su cose fisiche? (§ 300). Voi dunque vedete qui che i diritti e i doveri di quest'*ordine teoretico* sono risultati dei rapporti reali e necessarî delle cose, come sopra fu osservato (§ 187); ed oltracciò, che l'*ordine teoretico-morale* sta qui fondato sull'*ordine fisico*, ed è atteggiato dall'*ordine fisico*, come in generale fu accennato (§ 89). Si badi bene: dico *fondato* ed *atteggiato*, e non *diretto*.

ARTICOLO SECONDO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE TEORETICO DEL DOMINIO DELLE COSE NEI RAPORTI CHE PASSANO FRA UOMO E UOMO.

§ 307. *A due specie di rapporti ridur si può tutta la dottrina fondamentale di quest'ordine teoretico.*

Due sono le specie possibili di rapporti che passar possono fra gli uomini singolari e le società. La prima specie è quella che viene determinata dalla sola natura delle cose, indipendentemente

(1) Ἀδέσποτα *chiamavano i Greci le cose da niun particolare pubblico sono per anche possedute.*

da ogni convenzione positiva, o fatto volontario qualunque dell'umana libertà. La seconda è quella che deriva da queste convenzioni, o fatti liberi umani. La dottrina fondamentale pertanto dell'*ordine teoretico*, di cui parliamo, può essere ridotta a questi due rapporti. Incominciamo dal primo.

§ 308. *Quale giudicio recar si deve, e quale influenza attribuire alla così detta comunione primitiva.*

Che cosa dobbiamo pensare della così detta *comunione primitiva*, della quale tanti scrittori di naturale Diritto ragionarono? Dire che il dominio delle cose di questa terra non è stato dalla natura accordato esclusivamente ad uno o a pochi uomini, ma a tutto l'uman genere, perchè a tutto l'uman genere la natura compartì il diritto a vivere ed a conservarsi più felicemente che si può, salva la *comune giustizia*; egli è un accennare una osservazione trivialissima ed inconcludente, per istabilire una *comunione primitiva* avente effetto di dovere e di diritto. In qualunque tempo e stato anche non primitivo, in qualunque più inoltrata e raffinata società si verifica e si verificherà sempre questo principio, senza che da ciò trar si possa altra conseguenza, se non che *tutti* gli uomini hanno un diritto inviolabile a ricavare o direttamente o indirettamente la loro sussistenza dalla terra: il che essendo un fatto necessariamente determinato dall'*ordine fisico*, non abbisogna di prove d'*ordine morale*.

Volete voi giustificare con ciò l'atto di un primo occupante? Voi non avete bisogno di ricorrere a questa *comunione*. Il diritto di sussistenza dell'uomo singolare, la mancanza d'ogni possessore della cosa utile, legittimano assolutamente l'atto dell'occupazione. Dire che la terra pria che fosse popolata era *comune* a tutti gli uomini, egli è un abusare d'un'astrazione, perchè sarebbe lo stesso che affermare che la *comunione* importar può il concetto d'una cosa nè posseduta nè usata da *alcuno*; il che significa ch'essa non è veramente *comune* ma solo VACANTE.

A me pare piuttosto che la *comunione* racchiuda un senso del tutto *positivo*, cioè il concetto di — una cosa la quale appartiene così a *molti*, che nessuno posseder la possa ad esclusione di altri; e però che l'appartenenza di lei si verifica ugualmente in *molti uomini ad un tratto*. — Ritenuto questo concetto, e riducendo la cosa a' termini di rigoroso Diritto naturale, senza contemplare convenzioni o atti positivi, io dico che questa *comunione* a rigor di termine non si può mai provare e legittimare come fatto di natura; ma che al contrario qualsiasi *comunione di beni*, considerata come contrapposto della *proprietà reale*, in ultima analisi non si può ridurre che ad un possesso *promiscuo* e *successivo* d'una stessa cosa utile fra più uomini o società. Fra le nazioni cacciatrici e pastorali, nelle quali non si conoscono proprietà stabili, se taluno sotto il *solo* pretesto della *comunione primitiva* si avvisasse di rapire dalle mani del cacciatore la preda, e di dividerla con lui, o di appropriarsi la metà del gregge d'una famiglia di nomadi, agirebb'egli secondo il dettame della *giustizia comune*? In una società agricola e commerciale, se un altro entrasse nella casa o nel campo del vicino, e ne involasse un vestito, una zappa, o parte del raccolto seminato ed allevato dalle mani del suo vicino, sebbene le terre fossero date dalla nazione a solo usufrutto, come nella repubblica spartana, agirebb'egli secondo i dettami della *giustizia comune*? Rispondo col rimandare a quello che fu dimostrato di sopra (§ 226, 227, 238); rispondo colla parità troppo nota di Cicerone, cioè — che nella stessa guisa che un teatro, sebbene sia *comune*, tuttavia a buona ragione può dirsi che quel posto il quale ognuno occupò è *suo*: così pure nella città o nel mondo *comune* non osta il diritto che ciò che è appropriato ad ognuno non sia veramente suo (1). —

A che dunque riducesi questa pretesa *comunione*, se non che al successivo possesso di una cosa, la quale nel punto che viene veramente abbandonata da quello che ne fece uso, può essere occupata ed usata da qualsiasi altro, mentre che colui che abbandonò la prima passa ad occupare o ad approfittarsi di un'altra, cui o altri uomini dal canto loro lasciaron vacante, o non occuparono ancora? Ridotta la cosa a questo punto, ognun vede che non si lascia veramente alcuna sostanziale *differenza* fra questo stato, che dicesi *puramente naturale*, e la più rigorosa proprietà di beni.

§ 309. *La comunione figurata non può essere cosa naturale, ma solamente convenzionale ed artificiale. Della proprietà stabile.*

Svolgiamo alquanto questa conchiusione. Io cerco in primo luogo: l'uomo prima dello stabilimento delle proprietà civili ha egli un vero diritto alla sua sussistenza, o no? Questo è fuori di controversia. È egli protetto dall'uguaglianza di diritto, o no? Anche questo è accordato senza disputa; anzi è un principio, del quale i sostenitori della *comunione primitiva* fanno uso per istabilire la loro tesi. Or bene: posto questo, è egli certo o no che ad ogni uomo compete in forza di legge naturale la libertà ossia il diritto di godere a suo beneplacito (senza ledere però l'uguaglianza altrui) dei beni necessari alla propria conservazione? Niuno può negarlo. È dunque inevitabile che qualunque altro uomo, fuori del caso d'un'estrema ed incolpabile necessità (§ 262 e 273), sarà tenuto a rispettare il diritto accordatomi dalla natura, e a non turbarmi nel libero uso di lui.

Posto il caso adunque che io occupi un dato spazio di terra sgombro da ogni possessore, e ch'io su quello insista seminandolo, scavandovi canali, fabbricandovi una casa, sarò in diritto di persistere su di esso fino a che mi piacerà; e per ciò stesso sarà vietato ad ogni altro di cacciarmi di là contro mia voglia. Anche questa è una conseguenza irrefragabile, sì perchè deriva essenzialmente dai rapporti della libertà comune, o, a dir meglio, non è che una particolare espressione della formola generale della comune libertà (§ 236); sì perchè i fautori stessi della pretesa *comunione primitiva* attribuiscono questo diritto d'illimitata persistenza fino a chi abita o vive su quello d'altrui (2).

---

(1) » *Quemadmodum theatrum cum commune sit,* » *recte tamen dici potest, ejus esse eum locum,* » *quem quisque occuparit; sic in urbe mundove* » *communi non adversatur jus, quo minus suum quid-* » *que cujusque sit.* » De finibus, *Lib. III. Cap. XX.*

(2) » *Quia omni homini natura idem jus est ad* » *usum necessarium rerum naturalium, in commu-* » *nione primaeva homini cuilibet commorari ac ha-* » *bitare ubivis terrarum licet, ubi libuerit et quam-* » *diu libuerit atque transire per loca quaecumque* » *prout ipsi opus visumque fuerit, ac inde petere* » *res, quibus indiget. Immo, cum etiam res arti-* » ficiales sint communes, *si alicubi fuerint aedes*

Ma se io ho diritto di possedere un dato fondo lecitamente occupato fino a che mi aggrada; se niuno ha diritto di cacciarmi di là contro mia voglia: dunque convien concedermi che sta in mio arbitrio il dare l'accesso a quel nuovo possessore che a me piacerà, e sgombrarlo in favore della tale persona a me benevisa; altrimenti io persisterò in quello. Questa persona poi a me benevisa essendo un mio *simile*, e però potendosi in lei verificare tutto ciò che si verificò in me, avrà lo stesso diritto che competeva a me medesimo. Così pur dicasi degli altri successori di lei in infinito. Ora tutto questo cosa esprime veramente, fuorchè una serie di convenzionali alienazioni, alle quali, per lo stesso diritto che riguarda il tutto, si possono apporre tutte le condizioni che piaceranno ai due contraenti di concordare? Qual'altra ragione potrà privar me, e quelli che con me commerciano dei nostri diritti fuorchè la morte?

Ora se tutto questo è dimostrato dall'essenza stessa del diritto primitivo di liberamente usare delle cose godevoli, combinato colla naturale uguaglianza: e se dall'altra parte, poste le descritte facoltà, non v' ha alcuna differenza fra esse e la reale e più rigorosa proprietà: egli è dunque compiutamente provato che non la *comunione*, ma bensì la *proprietà reale*, prescindendo da ogni fatto d'instituzione positiva, è propriamente cosa di puro e primitivo *diritto naturale*; e che all'opposto qualunque *comunione* non può risultare che da uno stabilimento puramente CONVENZIONALE.

§ 310. *Continuazione. Obbiezione. Risposta.*

Mi si obbietterà ch'io spingo ai termini troppo odiosi la *comunione* da me combattuta, e ch'io presto a coloro che la difendono pretensioni da essi non solamente eccitate, ma positivamente riprovate. Concedo, talun di loro potrà dirmi, che l'uomo prima della introduzione delle stabili e civili proprietà possa insistere a suo beneplacito nel possesso di un dato fondo; concedo che non ne possa venire cacciato ad arbitrio di un altro suo simile, concedo che abbia tutto il diritto a sostentarsi coi frutti che ricava; che sia in facoltà di lui cedere il suo luogo a chiunque gli piace: e che perciò? Ad onta di tutto questo, non potrà forse aver luogo la *comunione* da me sostenuta? Io non pretendo che la *comunione* inchiuda il diritto di privare un mio simile del diritto della libertà di usare dei mezzi della sua conservazione: ma solamente di *partecipare* con lui d'ogni bene così, che, detratto quello che è puramente a lui necessario, debba del rimanente far parte anche con me: e per conseguenza l'abitazione della sua casa ed il raccolto del suo campo sieno comuni a me, per la ragione che la natura non assegnò a lui quel tale campo, ma a tutti gli uomini concesse la terra intiera, senza far porzioni individuali ad alcuno.

Rispondo. Ditemi: per qual ragione un dato spazio di terra può divenire un bene e un oggetto di possesso per l'uomo, se non che per la utilità che indi ne deriva? Un tratto di deserto dell'Arabia o della Libia può esso mai costituire oggetto di sussistenza per una famiglia o per una società? È chiaro che no. Or bene: la casa da me eretta, i canali irrigatori da me scavati, la coltivazione da me fatta, sono opere mie, o no? Lo sono. Il raccolto che proviene da quel dato campo sarebbe egli nato, cresciuto e moltiplicato senza le mie cure? No. Mietere il mio grano, cumularlo in casa mia, pulirlo dalla paglia e dalle bucce, è opera mia, o no? È opera mia. Questo grano da me raccolto può esser mio, ed anzi più mio, che il frutto da un selvaggio spiccato da un albero non posseduto da alcuno, o no? Lo è ugualmente, e forse di più. Orsù, rispondetemi intorno ad un'altra domanda. Il nuovo ospite che per diritto della vostra *comunione* pretende di partecipar meco del mio grano (poichè del campo nudo e sterile non saprebbe che farne), volete voi che abbia lavorato con me e prestatomi ajuto a fabbricare la mia casa e a coltivare il mio campo; oppure che possa partecipar meco di tutto il fatto mio, senz'aver contribuito dal suo canto fatica alcuna? Se mi dite il primo, allora io vi replico: che non per titolo di *comunione naturale e primitiva* io accorderò a lui in proporzione geometrica parte del godimento (§ 228 al 229); ma bensì in forza d'una vera *società di opera* eseguita col fatto da lui e da me.

Se poi mi negate questa ipotesi, e pretendete che *senz'altro titolo*, fuorchè per quello della *comunione* da voi pretesa, debba partecipar meco dei frutti delle mie fatiche; allora accadrà ch'io dovrò travagliare per lui per la sola ragione ch'egli è uomo come sono io, ed ha bisogno di vivere; che dovrò servire a lui perchè la terra è data a tutti: il che, prescindendo da un mio atto volontario, ripugna ad ogni legge di *giustizia comune* (§ 227 e 233). Le pretensioni attribuite alla *comunione primitiva* non sono forse queste? *Senza convenzioni positive*, e in forza di un diritto puramente naturale, è lecito ad un terzo appropriarsi i frutti della mia industria (1): il che significa, che io co' miei sudori sia tenuto a salariare l'altrui pigrizia o rapacità. Gli uomini conviene considerarli come sono. Ma se dall'altra parte io sono padrone assoluto dell'opera mia, e di tutto ciò che lecitamente da quella deriva; se il frutto del mio lavoro è così mio, come mie sono le mani, i piedi e gli occhi miei: dove fonderete voi la vostra pretesa *comunione*? Voi non potete dissimulare, nè riparare la vostra sconfitta: perchè il principio stesso, del quale fate uso per fondare la pretesa vostra *comunione*; si è quello appunto che mi conduce a combatterla.

Per una correlazione contraria poi verificandosi ch'io non sono tenuto sotto il chimerico e non mai provato pretesto di tale *comunione* a far gratuitamente parte de' miei beni ad un altro, se non che per un atto puramente volontario di generosità e di carità; ne segue che la proprietà, di cui ho parlato di sopra, viene per naturale diritto stabilita, senz'altra considerazione di convenzioni umane.

§ 311. *Origine e fondamento dell'opinione della comunione primitiva*

Io non avrei insistito cotanto sul soggetto della pretesa *comunione primitiva* e della *naturale proprietà*, se la diversa maniera di riguardarle non traesse seco una differenza importante nell'*ordine teoretico* del Diritto economico e politico, che delle genti. Per questo motivo io aggiungo qui alcuni schiarimenti ed osservazioni.

» *aut quae plures habitatores recipiunt, in iis habitandi cuilibet jus est quamdiu visum fuerit.* » *Volff* Instit. Juris nat. et gent. § 190 ».

(1) *Vedi fra gli altri il Wolfio*, Instit. Juris nat. et gent. § *188* e *190*.

D'onde è derivato che tanti uomini, d'altronde celebri e d'ingegno, hanno sostenuto la *comunione primitiva* da noi impugnata? Eccolo. Per un'astrazione agevole a farsi hanno considerato tutti gli uomini dotati di *uguale diritto* a giovarsi delle cose godevoli della natura, come necessarie e connesse colla loro conservazione. Hanno poi soggiunto che non àvvi nella natura e nei rapporti astratti dell'*ordine naturale* ragione alcuna, per cui quella tal cosa debba piuttosto essere di uno, che di un altro: dunque, hanno conchiuso, per fatto solo di natura non esistono cose proprie delle singolari persone umane. Ma dall'altra parte essendo pur vero che gli uomini hanno diritto di valersi e di godere delle cose della natura, ne viene di conseguenza che per puro fatto di natura *tutte le cose* sono di tutti, e però sono di comune diritto. *Comune diritto* è quello che compete ad un tempo stesso a più persone.

§ 312. *Primo vizio della detta opinione. Storia naturale del primitivo possesso ed uso delle cose.*

Io ho caratterizzato questo raziocinio come un abuso d'una astrazione. Ecco il perchè. Primieramente si prescinde in esso da un fatto reale che ha dovuto avvenire in natura, come si suole far sempre nelle astrazioni e supposizioni generali. Il primo uomo o i primi uomini che esistettero sulla terra, certamente non ne occuparono col loro corpo tutta la superficie, ma bensì si trovarono necessariamente situati in un determinato luogo di lei. Contemporaneamente poi ebbero bisogno di pronta sussistenza. Le circostanze reali di *fatto* della natura, indipendentemente da qualunque atto arbitrario dell'uomo, esigevano dunque che i primi uomini cercassero la sussistenza là dove potevano *prontamente* ottenerla. Dunque il luogo da loro occupato, o almeno il più vicino, o, a dir meglio le cose godevoli più vicine divennero, *per fatto di natura*, oggetto di occupazione, di uso e di consumazione.

Era certamente in astratto possibile, e niuno ostava, che altrove non potessero procacciare il loro sostentamento; ma il possibile metafisico non si può tutto verificare in natura, e solamente in atto pratico verificar si può un dato caso concreto, e colle tali circostanze: e però è un vero abuso il ragionare delle cose pratiche colla scorta di queste vaghe e generali possibilità.

Effettuatisi così i primi possessi ed usi delle cose godevoli, divenne ad un tempo stesso impossibile che le medesime cose occupate e godute da quegli uomini, finchè colà rimanevano, divenissero a buon diritto *comuni* con altri che potessero sopraggiungere.

Era dunque mestieri a quei che venissero dopo cercar altri oggetti utili, e perciò ricavarli da fonti distinte. Così da cosa a cosa, da paese a paese si estese l'occupazione, l'uso e il godimento dei beni della terra, sia che parliamo dei frutti spontanei di lei, sia che parliamo degli animali da essa alimentati, sia finalmente che parliamo dei fondi stessi di agricoltura. Questa legge di continuità era tanto più naturale, quanto è più naturale all'uomo di godere col minimo possibile d'incomodo e di fatica; quanto più è notoria l'affezione che lega le popolazioni tutte al suolo che le vide nascere; e quanto più era allora inevitabile che le emigrazioni di un gran numero d'uomini ad un tratto, in paesi non ancora abitati, non rendessero più malagevole la sussistenza.

§ 313. *Conseguenza. Esiste una cagione puramente naturale che determina in grande il luogo e gli oggetti dei primitivi possessi umani.*

Se dunque in una considerazione puramente speculativa, nella quale prendonsi soltanto di mira le qualità ed i rapporti astratti dell'essere umano, non troviamo traccia alcuna che ci guidi ad assegnare ad un uomo qualunque l'uso e il godimento di una tale più che di una tal altra cosa, d'un tale più che d'un tal'altro luogo, ciò a nulla conchiude, perchè abbracciando il *tutto insieme* dei fatti naturali, troviamo esistere una ragione di questa determinata scelta, indotta dall'andamento di *fatto* delle cagioni *puramente naturali* anteriori a qualunque fattizio stabilimento umano.

Diffatti, determinato il luogo, si determina pur anche la natura e la copia dei primitivi e rozzi materiali dell'umana sussistenza; o, a dir meglio, la natura fisica in forza d'un complesso speciale delle sue grandi cagioni, determina tutto questo.

Ciò stante ne viene, che la veduta fondamentale dei fautori della *comunione primitiva* è viziosa, perchè volendola far servire di fondamento ad un *dogma pratico*, come è quello della detta *comunione*, non era permesso di farne uso se non col presidio di tutte le circostanze di *fatto* reali e naturali risguardanti lo stesso soggetto (§ 15 al 19 e 48).

§ 314. *Impropriettà del nome e fallacia del concetto della comunione primitiva.*

Oltre tutto questo devo soggiungere, che assai impropriamente si appella *comunione negativa* tanto la capacità delle cose naturali a dar luogo a qualunque possessore, quanto la potenza astratta sì di *fatto* che di *diritto* di qualunque uomo a possedere ed usare d'ognuno dei beni naturali; stantechè, se dopo essere state occupate le cose non possono per naturale giustizia essere più comuni (§ 308 al 310); e se prima d'essere occupate non si vede che una pura relazione astratta, cioè la *possibilità* di acquistare o di ricevere tutti i possessi imaginabili: egli è manifesto che con ciò non s'induce una vera *comunione di possesso*, ma solamente una *comunione di potenza astratta* a possedere; in una parola, una mera *suscettibilità*, se m'è permesso il dirlo, *comune* a possedere, e nulla più. Il nudo palmo della mia mano può essere occupato da un frutto da un pane, da un libro: si dirà forse che la mia mano è *comune* ad un libro, ad un frutto, ad un pane? Si dirà solamente che tutte queste cose hanno la capacità comune ad occuparla, ma nulla più; di maniera però che, verificandosi l'occupazione fatta da uno di questi corpi, si rende incompossibile quella degli altri.

Avrei omessa questa osservazione, se la controversia si riducesse alla mera proprietà o improprità della parola medesima. Una speculativa possibilità *comune* agli uomini di usare con diritto di tutti gli oggetti utili (simile a quella di un volatile sospeso in aria, il quale può por piede in tutti i punti del suolo sottoposto) è stata applicata al *fatto pratico*, senza pensare che all'istante in cui la potenza passa all'atto, cessa d'essere *indeterminata*; e però svanisce tutto quello che poteva dare fondamento a qualsiasi idea di *comunione*: a somiglianza appunto del volatile, il quale, al momento che va a poggiare sul dato albero, non può ad un tempo stesso poggiare altrove.

§ 315. *Schiarimenti ed osservazioni.*

Dopo tutte le cose esposte fino a qui, io credo acconcio il fare le seguenti dichiarazioni:

I. Nella supposizione d'uno stato puramente naturale di cose, cioè prescindendo da ogni formale convenzione umana, benchè io non possa ammettere la *comunione primitiva* nel senso adottato da tanti uomini celebri; ciò non ostante dir non si deve ch'essa, allorchè si tratta di rendere scambievole l'uso delle proprietà personali, per un fatto *positivo umano* o per una *libera* ed espressa convenzione non si possa effettuare. Anzi concedo che, considerato l'atto per sè, sia totalmente *lecito*. Ma per istabilirlo avvi bisogno d'una *espressa* e libera emanazione della volontà dei contraenti, perchè una vera *comunione* di beni inchiude una deroga, una limitazione della naturale e legittima libertà dell'uomo, siccome s'è già dimostrato di sopra. Non per questo io intendo escludere un'altra specie di *comunione*, la quale necessariamente rimane e rimaner deve anche dopo lo stabilimento di qualunque proprietà. Questa si verifica in tutte quelle cose che sono d'un *uso inesauribile* ed *innocente* e in tutte quelle che, non violando punto il diritto naturale di proprietà, sono anzi necessarie per esercitarlo a comune vantaggio. Così l'uso del mare fuori del tiro del cannone (da cui non si può nè portare nè ritrar nocumento), connesso e comunicante coll'oceano: così le vie pubbliche, sì nell'interno che nella congiunzione dei territori, rimangono comuni: ben inteso sempre, che ciò non attenti alla pace ed alla sicurezza delle persone, delle cose, ed a niun oggetto interessante per usi comuni.

II. Contemplando poi tanto la *proprietà* quanto la *comunione* dei beni nei soli rapporti della *sussistenza*, io non veggo che in fatto si possa sostenere essere l'una ad esclusione dell'altra così *necessaria* all'ordine essenziale della *coesistenza* degli uomini, che si *debba* abbracciar l'una, o escluder l'altra. Come in astratto non ripugna che molti uomini prendano la risoluzione generosa di render reale il progetto della repubblica di Platone; o che, a guisa dei primi Cristiani, convengano in un tenore di vita animato da pura fraternità e benevolenza illimitata (come non ha ripugnato nè al fatto nè alla ragione l'esistenza del regime degl'Incas nel Perù, o quello del Paraguay); o che in altri paesi e secoli più o meno imperfettamente abbia avuto luogo una *comunione* virtuosa, la quale abbia tolti i cattivi effetti della soverchia disuguaglianza delle fortune: così pure, consultando l'ordine solo della *sussistenza* nelle relazioni fra uomo e uomo, non si può dire che all'ordine essenziale delle società ripugni la *comunione* di beni, della quale parliamo. Ma dall'altra parte, siccome il meglio non può escludere il giusto ed il buono; così pure il sistema della *comunione* non può escludere quello della *proprietà* dei beni.

L'unica quistione che rimane sarebbe dunque: non se l'uno o l'altro di questi stati sia *per sè*, legittimo ed essenziale alle umane società; ma bensì se, computando *tutte* le circostanze di *fatto*, specialmente delle passioni e cognizioni degli uomini coesistenti nelle diverse età e contingenze inevitabili dal potere dell'arte politica; se, dico, torni meglio o sia anche necessario per l'ordine della socialità abbracciare l'uno più che l'altro sistema. Ma questa è una disquisizione, i risultati della quale debbono essere dedotti da considerazioni ben diverse da quelle che si assumono nell'*ordine* puramente *teoretico* della sola *sussistenza* fisica degli uomini. Dunque non è questo luogo proprio per discutere un tale oggetto; come neppure per tracce dei rapporti speciali o della *comunione* o della *proprietà*. Esporre le sole nozioni *fondamentali* relative all'ordine della sussistenza nei rapporti scambievoli fra gli uomini, ma indipendentemente da considerazioni convenzionali, e con viste per ora soltanto generali; ecco il carico al quale io debbo qui soddisfare.

§ 316. *Della disuguaglianza dei beni in generale. Rapporti di proporzione assoluti e rispettivi.*

L'uguaglianza e la disuglianza dei beni può essere riguardata sotto due rapporti di proporzione. Il primo è quello che contrae allorchè si considera la quantità dei beni rispettivamente ai bisogni d'ogni uomo; il secondo, quando si contempla questa stessa quantità fra uomo e uomo, fra classe e classe, fra società e società, ossia fra Stato e Stato.

Poichè la macchina umana è finita, egli è manifesto che la forza dell'umana sensibilità, e la misura dei bisogni reali e d'ogni altro piacere e dolore sono pur finite. Sarà dunque *finito* anche il termine di proporzione della quantità dei beni che debbono servire all'uomo; e quindi esisterà un termine fisso per istabilire l'uguaglianza, l'eccesso o il difetto dei beni. Perlochè dalla mancanza assoluta, che si può rappresentare come *zero*, fino all'indefinita opulenza si può tessere una scala di gradazione proporzionale e paragonata, la quale nella scienza del *valore* delle cose e nel commercio umano forma un criterio importante. Nel comune linguaggio furono già distinti i più vistosi intervalli di questa gradazione. Chi manca assolutamente di tutto il necessario per la sussistenza viene chiamato *mendico*: e la *mendicità* rappresenta il *nulla*. Chi manca di *parte* del necessario si nomina *bisognoso*. L'*indigenza* viene espressa col segno del *meno*; e questa è suscettibile di più minute gradazioni. Colui il quale non ha che il puro *necessario* per la sussistenza, vien chiamato *povero*. La *povertà* esprime l'uguaglianza, ossia il pareggiamento coi bisogni assoluti. Quegli poi che, oltre il necessario, possiede *eziandio* quanto fa d'uopo per godere gli agi della vita, dicesi *comodo e agiato*. L'*agiatezza* esprime un di più dei bisogni di necessità, e un'eguaglianza coi bisogni meno pressanti. Il *ricco* possiede anche il superfluo; e però la *ricchezza* si può esprimere col *più* assoluto. L'*opulenza* finalmente si può figurare indefinita; e i gradi di lei formano una scala, la quale incominciando dalla ricchezza, può essere spinta ad arbitrio a qualunque misura. Questo però non ha luogo che in una considerazione puramente speculativa, la quale prescinde dalle leggi reali con cui le cose avvengono nel mondo.

Tutti gli annoverati gradi, e le proporzioni ad essi adattate, riguardano il primo aspetto, sotto il quale si può considerare la quantità dei beni. E siccome il fondamento della proporzione viene formato dallo stato e dalla natura dei bisogni *personali*; e per istabilire la descritta scala di proporzione non occorre altra considerazione che quella dell'uomo *individuo*, senza pensare ad altri uomini coesistenti: così il detto rapporto si può chiamare *personale* ed *assoluto*.

Il secondo rapporto di proporzione è quello che viene costituito dal paragone della quantità rispettiva dei beni posseduti da due o più uomini, classi, società, come testè fu avvertito. Questo riceve propriamente il nome di *parità* o *disparità* di beni,

di agi, di ricchezza, di opulenza. È cosa troppo agevole il prevedere che, formata la scala delle proporzioni personali dei beni, e stabilite le classi corrispondenti dei possessori, sia che parlasi d'uomini particolari, sia che trattisi delle società, è agevole, dissi, il prevedere che si possono fissare tante proporzioni fra uomo e uomo, società e società, quanti hannovi dei detti gradi e stati assoluti e personali.

§ 317. *Cagioni naturali della legittima disparità dei beni. Definizione dell'industria.*

È legge indeclinabile di *fatto* del sistema fisico dell'universo, che l'ordine della sussistenza umana renda necessario quello del *lavoro* dalla parte degli uomini e delle società. La natura non somministra che prodotti *grezzi* e *dispersi* sulla faccia della terra, i quali è indispensabile di raffazzonare, di cumulare e di conservare, onde soddisfare alla sussistenza della specie umana.

È ben vero che la *necessità* di queste cure non *è uguale* in tutti i luoghi e in tutti i tempi: ma in tutti i luoghi e in tutti i tempi rendesi più o meno necessario l'esercizio della umana attività, rivolto a ricavare, moltiplicare e ridurre le cose a beneficio dell'uomo; il che appellasi *industria*.

Ma per ciò stesso che quest'industria è — un esercizio dell'*umana attività*, in quanto viene impiegata sulle cose onde produrre utilità, — ne verrà necessariamente ch'essa e i frutti suoi riusciranno in primo luogo (dato pari tutto il rimanente) *proporzionali* alle *facoltà* sì fisiche che morali impiegate dall'operatore industrioso. Con maggiore ingegno, con robustezza maggiore, con maggiori lumi costituenti un vero incremento di forze artificiali, con maggiori stromenti che formino un reale incremento di forze esecutrici, si potrà più ampiamente e con maggior effetto esercitare quest'attività, e (dato il resto pari dal canto delle sorgenti naturali dei beni) si potrà produrre un numero maggiore di oggetti utili. Ma siccome dall'altra parte quest'attività si esercita sopra gli oggetti fisici tali e quali vengono spontaneamente dalla terra prodotti, e l'arte non può sottomettere le forze della natura se non fino a quel segno, dentro cui la forza umana può predominare le cagioni fisiche; così ne verrà in secondo luogo, che l'azione dell'industria umana sarà più o meno giovata, più o meno secondata, più o meno impedita, a proporzione della costituzione naturale ed irreformabile delle cose nei diversi luoghi della terra e nelle diverse contingenze del sistema fisico dell'universo; e però i risultati dovranno necessariamente variare, sebbene si supponga la parità dell'ingegno, delle forze e dell'opera dell'industrioso.

Finalmente, date pari forze ed ingegno, e pari facilità o difficoltà esterne dal canto della natura, i prodotti utili riusciranno più o meno copiosi, a misura della maggiore o minore assiduità nel lavoro dei diversi operatori.

La massa pertanto dei beni, e quindi la loro proporzione rispettiva, sarà un *risultato* derivante dall'azione o separata o riunita delle *tre* cagioni ora mentovate. Esistono adunque *cagioni* reali, naturali e legittime della disuguaglianza nei mezzi della sussistenza fra gli uomini; e queste cagioni si possono concepire in una maniera separata dallo stabilimento delle società. Le due prime non dipendono dall'arte umana. Possono dunque i particolari e le società giugnere ad essere *superiori* ad altri loro simili in ricchezza, senza leder punto il *diritto* dell'uguaglianza e della libertà comune: mentre pure che, essendo essi veri *padroni* dei prodotti delle proprie cure, hanno diritto d'essere rispettati da qualsiasi altr'uomo o società in forza appunto dell'uguaglianza.

§ 318. *Teoremi di diritto generale sull'occupazione ed aumento dei beni fra gli uomini.*

Per la qual cosa riunendo quanto appartiene ai dogmi di *diritto* concernenti il possesso delle cose godevoli nei rapporti fra uomo e uomo, società e società, risultanti da quello che si è esposto fino a qui, si possono stabilire i seguenti

TEOREMI FONDAMENTALI.

I. — Qualsiasi *occupazione* di beni fatta a puro titolo del diritto naturale di sussistenza competente a qualunque uomo, viene per legge morale di natura limitata dal *reale bisogno* dell'occupante (§ 304). —

II. — Qualunque *incremento* di beni derivante dall'industria personale di uno o più uomini e società, senza usurpazione del vero diritto del terzo, non ha altri limiti che quelli dell'industria, ed il possesso ne è sempre per legge di natura inviolabile, qualunque possa essere la disparità che ne nasca rispetto ad altri uomini o società (§ 226 al 227). —

Questi teoremi bastino per ora. So che, esaminando i puri rapporti i più semplici, indipendentemente dai fatti tutti sociali, si potrebbero discutere altri argomenti; e così, per esempio, trattar si potrebbe delle cagioni naturali che estinguono il diritto, come sarebbe della morte; quindi delle *successioni per morte* nei beni di un defunto, il che è oggetto di vero Diritto pubblico: così pure dell'abbandono o vacanza dei possessi avvenuta per causa spontanea: ma io non credo che questo sia il luogo acconcio per entrare in simili disquisizioni. Il punto di prospettiva, in cui siamo, non ci manifesta per anche *que' fatti*, dai quali dedur si possono i rapporti direttivi di queste e di altrettali contingenze del dominio delle cose fra gli uomini. Noi potremmo dedurre principî *astratti* e di pura speculazione, ma non principî *generali* atti a servire di norma alla pratica. Noi potremmo ragionare di *diritto* come il matematico ragiona della superficie dei corpi, mentre che ci è necessario ragionarne non come al matematico, ma come al fisico si conviene.

ARTICOLO TERZO

Continuazione del precedente Articolo.

DELL'ORDINE TEORETICO DEL DOMINIO REALE IN VISTA DELLE CONVENZIONI, O DI ALTRI FATTI POSITIVI FRA GLI UOMINI.

§ 319. *Soggetto di questo Articolo*

La seconda specie di rapporti concernenti il dominio reale che può esistere fra gli uomini particolari e le società indipendenti, si è quella che deriva dalle convenzioni, o da altri fatti positivi (§ 307). Fino qui abbiamo trattato il nostro soggetto senza computar punto l'intervento di questi fatti; e, quel ch'è più, prescindendo fino dalla considerazione d'uno stato sociale qualunque. Le nozioni *fondamentali* risguardanti l'*ordine teoretico*-

morale dei diritti e dei doveri umani nella detta seconda specie di rapporti esigono ora la nostra attenzione, senza perdere per altro di vista che noi prepariamo i fondamenti del *Diritto pubblico* (§ 276); e però che dobbiamo limitare od estendere la trattazione giusta quanto fu già avvertito (§ 299).

§ 320. *Principio teoretico universale risguardante la piena libertà dei domini reali, e le cagioni di fatto che possono limitare i diritti fra gli uomini.*

Posto che il possesso delle cose godevoli (altro non constando di positivo) è per diritto naturale *libero* (§ 300, 301), egli importa essenzialmente due facoltà: la prima è relativa a ciò che gli *altri uomini* far possono verso noi intorno al nostro possesso; l'altra è relativa a tutto ciò che noi possiamo fare su le cose medesime da noi possedute. Parlando della prima, tener si deve come già dimostrato che ad ogni legittimo possessore compete il diritto, o sia la podestà irrefragabile ad essere *esente*, per la parte di qualsiasi umano potere, da qualunque vincolo ed ostacolo che non venga autorizzato dall'uguaglianza di diritto (§ 236).

E quanto alla seconda, si ha pure a tener per certo che ad ogni possessore legittimo appartiene la podestà irrefragabile di fare delle cose sue tutto quello che non nuoce all'uguaglianza scambievole di diritto (ivi). La prima inchiude il diritto di *escludere* e d'*interdire* ad altri l'esercizio di qualunque atto di dominio nelle cose nostre, e di *non soffrire* che alcuno contro nostra voglia si arroghi un tal potere. La seconda importa il diritto di passare a chi, e come, e quando a noi piace o tutte o parte delle facoltà della padronanza alienabile a noi competente. Queste sono facoltà connesse essenzialmente l'una coll'altra.

Qualunque smembramento pertanto, qualunque servitù, carico, vincolo, il quale in grazia di altri uomini per una cagione avventizia assoggetti, aggravi, o leghi i possessi nostri, vale a dire o diminuisca gli *oggetti* del nostro diritto (§ 190), oppure tolga o limiti in qualunque guisa la facoltà di esercitarlo, non potrà legittimamente derivare se non che da un *fatto positivo* autorizzato dall'ordine morale di ragione; e perciò conforme alla giustizia comune (§ 223, 236). Dunque in atto pratico non *si può presumere* senza speciale ragione alcun fatto contrario all'integrità, all'indipendenza, o alla libertà dei possessi; ma ne deve formalmente constare. Perlochè in tutti gli affari pubblici e privati, nei quali si abbia in mira uno stato avventizio di cose, dato il *dubbio* dell'esistenza del *fatto legittimo* valevole a limitare o nuocere all'estinsione naturale del nostro diritto, si deve per dovere di natura pronunciare *in favore* dell'*integrità* e della *libertà*. Questa regola, come ognun vede, concerne non solo la sostanza in grande di un fatto; ma eziandio ogni circostanza o amminicolo importante per il *titolo* (§ 185) della supposta diminuizione, vincolo o carico dei nostri possessi.

§ 321. *Canone universale circa la misura delle alienazioni delle cose, e la limitazione dei correlativi diritti in conseguenza degli atti positivi umani.*

S'egli è vero che ogni uomo è padrone di disporre, o di trasferire, in altri a piacer suo quei diritti che sono per legge di natura alienabili (§ 237); dunque qualunque uomo particolare e società potrà liberamente diminuire, vincolare o aggravare i suoi possessi fino a quel segno che possono essere alienabili, ma nulla più.

Se però il conservare la propria esistenza è un diritto, egli è nello stesso tempo anche un *dovere*. Questo dovere viene limitato dalla misura del reale *bisogno*, il quale è il titolo fondamentale dell'occupazione e del possesso delle cose (§ 300). Laonde, contemplando i rapporti di ordine de' possessi solamente dal canto del possessore dei beni, ne verrà che gli oggetti della sussistenza umana, nei quali si comprende eziandio la facoltà di operare (§ 300 al 303, 317), saranno alienabili sino al confine del *reale bisogno*, o sia fuori della misura dei mezzi necessari alla sussistenza; ma dentro la detta misura saranno inalienabili. Quel viaggiatore che nei deserti della Libia vende a caro prezzo un bicchier d'acqua, e poi muore di sete; colui che si rende schiavo assoluto d'un altro, o si pone nella impossibilità di esercitare le proprie forze a procacciarsi la sussistenza; violano il primo ed il più importante dei doveri, anzi ne violano molti ad un tratto, perchè dalla soddisfazione di questo dipende la facoltà fisica di esercitare tutti gli altri doveri.

La *prima condizione* pertanto, che verificar si deve in ogni *fatto positivo* giustificante qualunque sacrifizio dei nostri diritti relativi alle cose godevoli, si è: che la cosa o il diritto, di cui taluno viene a mancare, sia per sè *alienabile* (§ 222).

§ 322. *A quali capi si possono ridurre le cagioni di fatto avventizie giustamente deroganti alla pienezza astratta del dominio reale fra gli uomini.*

Questo non è ancor tutto. Per due *titoli* principalmente può esser reso legittimo l'atto di sminuire od alienare un oggetto di dominio reale, e di limitare o impedire nel possessore l'esercizio del diritto corrispondente nel commercio umano, mentre pure che per lo stesso mezzo si può accrescere il dominio altrui, e indurre un intero sistema di rapporti reali, producente una serie particolare ed avventizia di doveri e di diritti risguardanti i possessi e gli usi delle cose godevoli fra uomo e uomo, società e società. Il primo di questi titoli si è un atto speciale di padronanza, per cui ognuno esercitando il proprio diritto, specificatamente si priva di tutte o di parte delle date cose alienabili (nel che si comprendono anche le facoltà), a norma di quanto fu altrove spiegato (§ 238). Il secondo titolo può derivare da uno *stato* di *fatto* qualunque conforme all'*ordine morale*, la conservazione del quale esiga per necessaria *conseguenza* alcuno eventuale sacrifizio del diritto di dominio reale in compagnia dei nostri simili

E per verità pensate che da una parte ogni bene reale alienabile è cosa propria di un dato possessore; pensate che dall'altro canto niun uomo ha naturale impero sul suo simile, e per conseguenza vige l'*interdetto* generale della natura di non padroneggiare l'altrui contro voglia del proprietario; e voi sarete costretto a confessare l'una delle due cose: cioè che ogni *privazione legittima* di diritto sui beni debb'essere o *interamente potestasiva* del padrone della cosa; oppure che, posto anche un titolo generale inducente qualche sacrifizio di siffatti diritti, non potrà verun uomo o prima o dopo che l'urgenza speciale il richiegga, essere ob-

bligato a subire la detta *privazione;* e quando accada di dovervi soggiacere, non potrà essere obbligato a sorpassare la *misura* della necessità del titolo stesso inducente la privazione (§ 241 e 263). Ciò premesso, esaminiamo i fondamenti dell'*ordine teoretico di ragione* d'amendue questi sistemi di cose, e tentiamo di attingere le dottrine dalla loro primitiva origine.

§ 323. *Aspetti diversi, sotto de' quali esaminar conviene la padronanza dei beni per l'ordine teoretico di lei fra uomo e uomo.*

Fu di sopra notato tanto la distinzione, quanto la cessione che passa fra i diritti considerati come facoltà e i loro oggetti (§ 190 e 192). Fu osservato eziandio che tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali delle cose (§ 187), e sono mezzi d'utilità (§ 193, 194, 210). Parlando poi di quelli che versano intorno alle *cose* godevoli, di cui ragioniamo qui, dobbiamo rammentare che l'*ordine teoretico-morale è fondato* sull'*ordine fisico* ed *atteggiato* dall'*ordine fisico* (§ 306), mentre però che è *diretto* dalle *relazioni morali* (§ 189). Da queste riflessioni pertanto siamo guidati ad esaminare il diritto di *dominio reale* sotto due aspetti; cioè:

1.° Relativamente alla diversa *capacità* degli *oggetti* di reale dominio a ricevere ed a corrispondere agli atti della padronanza e ad apportare utilità, in quanto questa diversa capacità può far variare nel commercio umano le regole di ragione, ossia meglio suggerire varî e speciali dogmi di *diritto teoretico* di comune equità, indotti dai rapporti reali e necessarî delle cose.

2.° Relativamente all'*attività* stessa fisico-morale dell'uomo, in quanto per varie maniere conformi alla *giustizia comune* può nelle relazioni scambievoli di più uomini coesistenti disporre dei beni, ed agire rapporto ad essi.

ESAME DEL PRIMO ASPETTO.

§ 324. *A due classi si riducono gli oggetti della padronanza reale in forza della coesistenza e del commercio di più uomini.*

Incominciamo dal primo aspetto. Egli è puramente *fisico*, ed è solamente di *fatto*. Dall'esame del *fatto* deve incominciare la scienza (§ 18 e 23). Gli *oggetti* della padronanza reale si possono ridurre a due classi; cioè: 1.° alle *cose fisiche*, le quali abbracciano quel che appellansi *beni stabili*, *mobili*, *semoventi;* 2.° alle *cose fisico-morali*, le quali abbracciano tutte le opere e prestazioni personali d'industria (§ 317) degli altri uomini a pro di un terzo.

È chiaro che, giusta la diversa natura di queste cose, in quanto ne può nascere la necessità di certi doveri negativi o positivi fra gli uomini, e ne può derivare l'utilità, emergere ne dovranno ordini diversi e regole diverse di ragione.

§. 325. *Pieno dominio dietro i rapporti i più generali appoggiati alla natura degli oggetti.*

Incominciando a cogliere il concetto il più semplice, il più generale ed il più pieno della padronanza nei suoi rapporti alla natura ed all'uso degli oggetti utili, di qualunque specie essi sieno, la mente umana può distinguere la *sostanza* dell'oggetto dall'*uso* di lui, e può altresì distinguere l'una e l'altro dal *godimento*, ossia dalla consumazione, per servirmi d'un vocabolo di economia.

Può dunque nella facoltà fisico-morale dell'uomo distinguere altrettanti diritti correlativi; e così chiamare *diritto di proprietà* quello che ha per suo oggetto la *sostanza; diritto di uso* quello che ha per oggetto la *capacità* a farla servire o direttamente o indirettamente alla utilità o ad altro volere umano; *diritto* finalmente *di godimento* la facoltà irrefragabile di giovarsi dei frutti, ossia delle cose appropriate all'immediato godimento umano derivanti dagli oggetti medesimi.

Se si considera questo triplice diritto *riunito* in un solo uomo, si forma la nozione del *pieno* dominio relativo alla *natura* degli *oggetti;* il quale perciò involge nel suo concetto la coesistenza simultanea del possesso di queste cose, e della podestà irrefragabile a possederle in una data persona o fisica o morale.

§ 326. *Disparità esterna del pieno dominio in conseguenza dei suoi rapporti.*

Egli è manifesto che il pieno dominio, di cui parliamo qui, sebbene venga riferito all'oggetto fisico del *diritto*, non può essere in tutti i luoghi e in tutti i tempi, nè per tutte le persone, nei rispettivi luoghi e tempi *uguale*. A tenore del diverso genere di vita, per esempio, cacciatrice, pastorale, agricola, che le società conducono; a tenore della fertilità o sterilità dei prodotti di un dato suolo; a tenore finalmente della grandezza o picciolezza dei possessi d'ogni particolare o società nello stesso tempo e luogo; deve *estrinsecamente* variare questo pieno dominio, sebbene dal canto delle facoltà sia uguale per tutti, cioè inchiuda il triplice diritto summentovato. Altre cagioni di disparità risultano da quello che fu detto di sopra (§ 317). L'utilità e la moltitudine dei mezzi di godimento attribuiscono una latitudine estrinseca al diritto di padronanza, considerato rispettivamente al suo soggetto (§ 191), e formano per il *fatto* un più ampio o un più tenue *patrimonio*.

§ 327. *Verificazione dei possessi fisici nella coesistenza di più uomini. Sua necessità. Sue regole generali.*

Da questa veduta compatta e generale discendiamo a più speciali considerazioni. Dietro la distinzione innanzi fatta delle cose puramente fisiche da quelle che appellammo *fisico-morali* (§ 324) noi dobbiamo incominciare dal considerar la prima classe nei rapporti dell'*ordine teoretico-morale* delle azioni fra gli uomini coesistenti. Cominciamo da quelli che riguardano la verificazione dei possessi in generale. Posto che una cosa utile, *non posseduta* da alcuno, può esserla da qualunque uomo, *deve constare* ad ognuno quale sia posseduta e quale no, per non violare da una parte il diritto altrui, e dall'altra per non rimanere defraudati dell'esercizio del proprio dovere e diritto. Dunque fra gli uomini coesistenti debbono esistere *segni esterni* dei *possessi* delle cose; altrimenti qualunque uomo, fatta astrazione da leggi civili che stabiliscano un *criterio* ed un *ordine di fatto positivo*, avrà sempre ragione di usare del proprio diritto sulle cose naturali che non portano indizio di un attuale possessore.

Ma giusta la natura dei diversi oggetti variar debbono necessariamente i segni esteriori dell'incominciamento e della continuazione dei possessi. E qui, distinguendo le cose *artificiali* dalle *naturali*, è chiaro che le prime portando di per sè

l'impronta dell'industria umana, e quindi involgendo necessariamente il fatto d'una *precedente occupazione* fatta dall'uomo, per ciò stesso che sono artificiali (cioè che la potenza umana le ha in qualunque maniera raffazzonate) traggono necessariamente il supposto dell'*appartenenza* e del possesso proprio di qualche uomo; di maniera che è necessario un indizio *di fatto positivo*, non per sapere se sieno possedute, ma bensì se sieno state *abbandonate*. Ridotta la cosa a questo punto, essa diviene un'indagine di *puro fatto*; e le regole per discernere la verità formano parte di quella critica, la quale tanto largamente si estende sopra tutta la scienza dei diritti ne' suoi rapporti alla coesistenza ed al commercio degli uomini e delle società.

Se poi parliamo del possesso delle cose in senso stretto *naturali*, è manifesto che constar deve per visibili e certi contrassegni di un atto qualunque, o di una serie di molti atti indicanti l'effettiva occupazione, *apprensione* ed appropriazione fattane da un dato uomo o società, e della continuazione della volontà di lui a ritenerne il possesso.

§ 328. *Annotazioni speciali sulla verificazione dei possessi fisici.*

Ma qui occorrono alcune annotazioni. Fra le cose assolutamente naturali si annoverano le bestie di qualunque genere, le quali nella classe dei beni vengono disegnate col nome di *semoventi*. Se constasse, per esempio, che certe specie di bestie in un dato paese non si trovano in istato selvaggio, ma che tutte per un fatto generale vengono ritenute ed allevate in istato domestico, come i buoi, le pecore, i cavalli presso di noi, dovrebbesi stabilire qual canone di diritto, che trovandone alcune a pascolare senza *saperne* il padrone, non sarebbe lecito a chicchessia di prenderle ed appropriarsele; come nemmeno, se a confonder si venissero colle altrui, di ritenerle: poichè ignorar non si può che per *fatto* generale esse debbono certamente avere un padrone. Qui vige adunque la stessa regola delle cose artificiali testè accennata. Diverso sarebbe il caso di alcuni lepri fuggite da un parco, o di uccelli nostrali scampati da un'uccelliera, i quali confusi cogli altri loro simili, e trovati nello stato loro naturale, senz'alcun visibile contrassegno di appartenere ad un particolare, ricevono lecitamente qualunque primo occupante (§ 326).

Passiamo alle cose *stabili*. È nota la distinzione che fassi in Giurisprudenza fra il nudo terreno, e le cose che in esso vengono piantate, seminate, erette, sovrapposte. Il primo chiamasi *suolo*, e le seconde *superficie*, sebbene assai impropriamente. Ma adottato un vocabolo è d'uopo usarne, purchè non tragga ad errori. Quando lo stato della superficie porta chiaramente l'impronta dell'industria umana, egli riveste la natura delle cose artificiali, e va diretto colle medesime regole di *diritto*. Ma allorchè egli porta quest'impronta, è malagevole il potere in generale *verificare* l'appartenenza, a meno che non si ricorra a stabilimenti totalmente positivi di termini piantati e riconosciuti, di siepi, di muri che li cingono, ec. Tal è il caso dei boschi e dei prati, dei quali naturalmente vanno coperti i dossi e le cime di molte montagne. Verificato il circondario di un dato territorio o di una data comunità, si potranno bensì escludere le altre società o comunità; ma, *altro non constando*, rimangono comuni a tutti gl'individui componenti quel dato popolo o comune, come sono di fatti in molti paesi. Considerando ciò nulla meno, che dopo l'introduzione della vita agricola e commerciale delle nazioni conservanti una sede fissa sopra di un dato suolo le porzioni di lui vengono per legge comune possedute in particolare dai privati, la *comunione* diventa veramente un'*eccezione*; e però si deve allora chiedere piuttosto, se un bosco od un pascolo sieno comuni, anzichè se appartengono ad uom privato.

Quantunque, contemplando una data popolazione rispettivamente ad un'altra, sia vero in generale che la somma dei possessi stabili particolari degl'individui di lei formi, per dir così, la massa del possesso pubblico territoriale, e però renda *visibile* quello che spetta all'uno o all'altro popolo: tuttavia siccome può rimaner sempre qualche cosa d'incerto a danno sì del pubblico che del privato, sarà sempre necessaria un'espressa e riconosciuta *demarcazione* dei rispettivi confini; e sarà questo un dovere di sicurezza addossato alla pubblica Autorità.

Non è così fra i popoli pastori. Al momento che una tribù abbandona un dato spazio di terra proprio alla pastura per andare ad occuparne un altro, sorge per altri il diritto di occupare il luogo vacante, mentre pure che, durante l'occupazione di qualsiasi pascolo, non può pretendere di escludere un'altra tribù dall'approfittarsi d'un luogo *vicino* che le *sopravanza* (§ 304 e 318). Nei popoli pastori pertanto il possesso non è verificato *che dell'attuale visibile posizione* delle greggie e degli uomini congregati sopra un dato spazio di terra. Rimane adunque sempre un incerto, e quindi un incentivo di spesse guerre, oltre la tentazione del depredare oggetti non guardati quanto basta dalla rapacità, e dall'estrema disuguaglianza che questo genere di vita trae seco. Fra i popoli cacciatori avvi una maggiore promiscuità di possesso rapporto al terreno, ed i possessi delle prede vengono verificati nei modi già conosciuti, cioè o colla uccisione, o coll'accalappiarle in guisa che non possano assolutamente fuggire.

§ 329. *Andamento naturale-pratico risguardante la verificazione dei possessi fisici fra più uomini coesistenti.*

Da tutte queste considerazioni lice arguire esistere un andamento tale nel giro delle cose umane, che a misura che i possessi sono più o meno importanti, si fanno naturalmente più o meno visibili le prove onde verificare la loro appartenenza. Dalla preda del cacciatore, dagli animali domestici del pastore e dell'agricoltore, passando per li campi, le case, i prati e i boschi onde giugnere fino ad una deserta riviera di mare; avvi una scala di utilità decrescente per gli uomini, ed avvi pur anche una gradazione naturale di forme più o meno significanti per accertare visibilmente l'appartenenza dei beni d'ogni genere. La forza del bisogno e dell'utilità sentita, d'onde sorge il valore dei beni fisici, pone un equilibrio proporzionato e naturale in que' fatti, i quali più o meno interessar possono i diritti e il benessere degli uomini coesistenti.

Dietro a queste viste fondamentali il precettore di Diritto ed il legislatore prendono norma a fissare i canoni generali adattati al vario genere di vita delle popolazioni, onde caratterizzare la buona o la mala fede, la scusabile o l'ingiuriosa le-

sione che apportar si può nell'acquistare o ritenere i possessi; nonchè le precauzioni politiche, cui *è necessario* porre in opera per guarentire la *libertà*, sì nei privati che nel pubblico, contro le usurpazioni e le offese che avvenir possono fra gli uomini coesistenti. La legge della necessità della utilità e dell'uguaglianza di diritto (§ 265 al 269 e 273), combinata anche col principio, che l'Autorità pubblica non deve caricarsi d'incombenze superflue, formerà sempre lo spirito di tutte le provvidenze d'una buona legislazione.

§ 330. *Del diritto d'uso e di godimento, in quanto viene atteggiato dallo stato fisico delle cose fra uomo e uomo.*

Verificatasi la proprietà o il possesso legittimo, succede l'uso e il godimento (§ 323). Siccome la ragione, per cui le cose godevoli divengono oggetto di diritto, consiste nella *capacità* loro a soddisfare ai bisogni reali dell'uomo, ed esse servono a quest'intento mediante i *frutti* o naturali o industriali che producono; così la padronanza dell'uomo s'impossessa della sostanza delle cose per ottenere il frutto; e la proprietà diventa veramente un diritto utile, atteso l'uso e il godimento annesso alle cose medesime. Per ogni rapporto adunque il *frutto* è parte, anzi la più importante delle parti dei reali possessi, e quindi dei diritti della sussistenza umana. Qui si vede adunque che la *proprietà giovevole*, inerente allo stato fisico delle cose, costituisce un primario fondamento e rapporto di diritto; e da ciò deriva al proprietario la podestà irrefragabile a tutti quei mezzi che sono necessari a far nascere, conservare, aumentare, difendere e ricuperare i detti *frutti* da chicchessia, in qualunque stato essi si trovino.

Ma egli è noto che questi *frutti*, prima d'essere ridotti dall'uomo allo stato di consumazione, debbono nascere, crescere, maturare; debbono essere percepiti, cumulati, e nella consumazione medesima vengono successivamente diminuiti e distrutti. In questo stato di cose di *puro fatto fisico* hannovi realmente *molti stati puramente fisici*, qual è appunto di nati e non nati, immaturi e maturi, annessi al suolo, ossia pendenti e percepiti, parte raccolti e parte no, parte consumati e parte esistenti, confusi e separati, durevoli e non durevoli.

Se però dall'altra parte è vero che, nel commercio *scambievole* degli uomini coesistenti, dalla diversità delle annoverate circostanze di questi *frut* si possono fra due possessori indurre *effetti* diversi di *diritto*, a fine di eseguire fra loro le regole della *giustizia comune*, come la civile Giurisprudenza il dimostra; egli sarà pur vero esistere un *ordine morale di ragione teoretico*, relativo all'uso ed al godimento delle cose fra gli uomini coesistenti, atteggiato specialmente dalla *qualità e dallo stato fisico* dei frutti loro. Siccome la dottrina di quest'ordine appartiene in massima parte alla teoria delle restituzioni (poco rimanendo per quella delle successioni), la quale forma parte dell'*ordine della tutela* e dei *diritti* che ne nascono; così questo non è il luogo proprio per istabilire intorno a lei alcun teorema di ordine. Per la medesima ragione credo acconcio di rimettere all'ordine stesso della tutela la trattazione delle regole risultanti dai rapporti di ordine che riguardano il guasto, il deterioramento ec. derivanti dal fatto dell'uomo o della fortuna.

ESAME DEL SECONDO ASPETTO.

§ 331. *Soggetto e maniera dell'esame del secondo aspetto della padronanza dei beni.*

L'attività fisico-morale dell'uomo, in quanto per varie maniere conformi alla *giustizia comune* può nelle relazioni scambievoli di più uomini coesistenti disporre dei beni fisici, ed agire rapporto ad essi; ecco l'oggetto di questo secondo esame. La sola esposizione del têma indica abbastanza che in questo esame non debbonsi prender di mira che quelle sole maniere, le quali inducono un ordine speciale teoretico negli uffici e nei diritti *scambievoli* degli uomini coesistenti, a fine di segnare le nozioni fondamentali ad uso del pubblico Diritto. Delle relazioni interamente personali e generali fu detto quanto basta di sopra.

Qui, come ognun vede, si prescinde dalla natura speciale dei beni, per non fare attenzione che al solo esercizio della podestà umana ne' suoi rapporti all'*uguaglianza* di diritto, che è l'unica norma direttiva le azioni libere nel commercio che passa fra uomo e uomo (§ 230).

A tre sommi capi ridur si possono tutte le *maniere* contemplate dal têma proposto; vale a dire: 1. ACQUISTARE; 2. GUARENTIRE; 3. ALIENARE. L'*acquistare* qui non inchiude quei modi semplici ed assoluti che sono propri degli acquisti detti *originari*, ma solamente quelli che convengono agli acquisti chiamati *derivativi*. Gli *originari* prescindono dal concetto della coesistenza, del consenso e dell'opera di altri uomini. All'opposto i *derivativi* si riferiscono ai rapporti di coesistenza, e dipendono dalla volontà e dal commercio dei nostri simili. Ora è d'uopo limitare il nostro esame a questo secondo ordine di cose (§ 331).

Per questa ragione, nel fissare i titoli principali delle maniere di esercitare la *padronanza* fra uomo e uomo, non si è fatta menzione della pura e diretta *conservazione* delle cose acquistate; ed invece si è posta la *garanzia*, a motivo che questa nuda conservazione è cosa del tutto *personale, originaria* e *diretta*, e può solo interessare l'ordine comune allorchè si tratta dei rapporti i più *sviluppati* della *socialità*, dei quali non è ancor tempo di occuparci; dovechè la *garanzia* è un genere di conservazione *relativo* e conforme alle condizioni cui lo stato di convivenza e di commercio degli uomini porta sempre seco.

Fissati in questa guisa gli oggetti delle ricerche, agevolmente comprendesi che l'*acquistare*, di cui parliamo qui, ha in vista propriamente quel *modo* che deriva dall'*atto reciproco* di più uomini, a fine appunto di stabilire teoremi fondamentali di *diritto;* e però che i titoli degli acquisti saranno correlativi alle concessioni o alle alienazioni altrui, di maniera che la concessione e l'alienazione d'una parte saranno connesse e correlative all'acquisto di un'altra parte, e viceversa.

La divisione pertanto, in cui le materie della dottrina dir si possono veramente separate, riducesi all'*alienazione* ed all'*acquisto* da una parte, e alla *garanzia* dall'altra. Ognuna di queste maniere di esercitare la *padronanza* ha il suo particolare *ordine teoretico di ragione*. Nelle alienazioni e negli acquisti rispettivi lo scopo da conseguire consiste nel *pareggiare* l'utilità mercè l'inviolato esercizio della *libertà* rispettiva (§ 238, 265 al 267). Il fine poi dell'ordine della *garanzia* consiste nel *mantenere e ristabilire l'integrità*,

e *procurare la sicurezza* dei legittimi possessi dei beni. Il complesso dei *mezzi necessarî* a produrre l'uno e l'altro effetto constituisce gli *ordini teoretici* dei quali parliamo.

Il buon metodo esige che per ora ci limitiamo all'esame dell'*ordine teoretico* delle *alienazioni* e dei correlativi *acquisti*, rimettendo la trattazione di quello della *garanzia* all'*ordine* della *tutela*.

§ 332. *Nozione generale dell'alienazione di qualunque genere. Prima ricerca.*

L'alienazione, presa nel senso più generale, comprende ogni specie di atti, pei quali una persona si *spoglia* o temporalmente o per sempre di un diritto, cui è lecito di abdicare, trasferire, rinunciare ec., in guisa che, non appartenga più a lei, e invece *possa* essere goduto da altri.

Spogliarsi di un diritto è un'espressione metaforica, suggerita dalla connessione naturale che passa fra la podestà irrefragabile di possedere o di dimettere una cosa, di esercitare o di astenersi da un atto, e l'*oggetto* materiale del diritto medesimo (§ 190 e 192); connessione la quale fa sì che nell'esercizio visibile del *diritto* l'*effetto esterno* dell'alienazione rassomigli ad uno spoglio volontario che fa taluno d'una cosa qualunque a lui appartenente. Qual sia il vero e diretto senso di queste e di altre simili maniere di dire, lo abbiamo già spiegato (§ 249).

Ritenuto questo senso diretto, siamo incontanente spinti a ricercare in primo luogo quali sieno gli atti pei quali nel commercio scambievole umano ogni particolare o società giudicar si debba aver fatto uno spoglio di un diritto alle cose godevoli. Questa ricerca si risolve su di un'altra più generale: quale fra più esseri uguali per diritto sia la maniera *legittima*, onde spogliarsi d'un diritto di sua natura alienabile.

§ 333. *Risposta alla detta prima ricerca. Requisiti generali di ordine per qualsiasi legittima alienazione.*

La risposta è già fatta da quello che fu detto di sopra (§ 238). Ogni cessione, perdita o disposizione d'un diritto alienabile non può per legge naturale avvenire, ed essere legittima e valida, se non deriva da un atto eseguito con *piena cognizione* ed assoluta libertà del legittimo proprietario del diritto medesimo. Unendo pertanto queste condizioni colla natura già espressa di ogni possibile alienazione, ne risulterà la *formola* generale degli atti pei quali si può giustamente eseguire qualunque spoglio legittimo d'un diritto di proprietà reale fra più uomini o società. Questa formola è la seguente: — Derogare per *propria autorità*, fino al segno che l'ordine morale il permette, all'interdetto generale assicurante la indipendenza dei nostri possessi, in guisa che altri giovar se ne possa. —

Qui il nome di *autorità* si prende in senso di cagione efficace dell'alienazione imputata al possessore del diritto. Questa si può considerare sotto due aspetti; cioè o come cosa di *puro fatto*, o come cosa di *diritto*. Contemplandola come cosa di *fatto*, esprime un'azione perfettamente *libera* di una persona, in forza della quale si produce un dato effetto (e qui quello dell'alienazione), in quanto la detta azione è propria della stessa persona, ad esclusione di qualunque altra; e però l'*effetto* che ne nasce, *imputare* ossia attribuir si deve all'azione di quella persona, e non ad altri (1).

Assumendo poi la parola *autorità* come cosa di *diritto*, sarà — la podestà giusta ed irrefragabile (§ 184) di praticare una data azione e produrre un determinato effetto, in quanto deve per giustizia appartenere ad un dato uomo o corpo, ad esclusione di altri. —

Da tutto questo deducesi che l'esercizio dell'autorità importa un'azione fatta con piena cognizione e libertà dal proprietario della cosa alienabile, e che quest'azione deroghi all'interdetto assicurante la libertà naturale dei nostri possessi (§ 301, 310, 320). Da questo fatto si apre l'adito ad altri di prevalersi di quello che noi concediamo, in quella misura e giusta quelle condizioni che all'autorità nostra piace di assegnare. Ciò è inseparabile dallo stesso concetto dell'*autorità* combinato con quello dell'*alienazione*.

§ 334. *Dei modi generali coi quali si può eseguire qualsiasi legittima convenzione. — Moto proprio. Convenzioni.*

La natura stessa delle cose a prima giunta ci dimostra che a *due* maniere generali ridur si può l'esercizio dell'autorità effettivamente alienante qualunque diritto, e per conseguenza anche quello della proprietà dei beni. E siccome fu osservato che i modi *derivativi* di acquistare sono correlativi a quelli delle alienazioni; così queste due maniere costituiranno anche i titoli (§ 183) principali degli *acquisti derivativi* dei beni fra gli uomini. Queste due maniere sono le seguenti:

1.° Un atto libero fatto per solo impulso del proprietario, che dir si potrebbe *di moto proprio*.

2.° Un pari atto libero fatto per impulso e con accordo colla volontà altrui, e viceversa, che appellasi *convenzione*.

La prima specie di atti che denominammo *di moto proprio*, si può esercitare tanto *prima* quanto *dopo* d'avere ottenuto il possesso di una cosa qualunque. Nel primo caso il *diritto* è già deferito all'autore dell'alienazione, e sta in balìa di lui esercitarlo o no, ossia prendere il possesso della cosa o no; nel secondo caso è deferito ed esercitato. Se dunque l'alienazione *di moto proprio* si pratica prima del possesso, dicesi *rifiutare* o altrimenti *ripudiare un diritto*, ed il suo oggetto; se dopo il possesso preso, dicesi *abdicare*, *abbandonare*.

Ma il rifiuto, l'abdicazione, l'abbandono possono aver di mira l'utilità e la persona di un terzo. La nozione della *padronanza* ci indica che nel disporre delle cose alienabili possiamo prender di mira chi a noi piace, ad esclusione di altri. Oltracciò l'analisi della nozione di *diritto* c'insegna che talvolta

---

(1) *In questo senso fu ricevuta la parola* autorità *dagli antichi latini*, *come eruditamente riflette il Vico* » *Dicta a verbo graeco* αὐτὸς *quam-* » *quam sint eruditi, qui negant quod Dio* (Hist. » *Lib. LV*) *graecus scriptor dicat*, *graecis non* » *esse vocabulum*, *quod latino* auctoritati *respon-* » *deat. Quae ratio plane absurda est, et omnem* » *etymologiae doctrinam convellit : ita namque* » *quamplurima latina verba graecam*, *satis* » *multa hebraeam non haberent originem*; *quia* » *graecis et hebraeis verba non sint, quae iis la-* » *tinis respondeant.* Αὐτὸς *autem graecis significat,* » *quod latinis* proprium, suum, ipsius. » De uno universi Juris principio et fine uno, Cap. 89.

una prestazione altrui ci appartiene di diritto; il che appellasi *debito*: e però anche di questa possiamo disporre a nostro beneplacito. È chiaro che in tutti i casi, nei quali le alienazioni *di moto proprio* prendono di mira una *particolare persona*, esse rivestono un aspetto relativo. Il rifiuto fatto avanti il possesso può dunque acquistare il nome di *rinunzia al diritto*; l'*abdicazione* e l'*abbandono* posteriore al possesso può ricevere il nome di *remissione*, *concessione*, ec. Benchè qui l' effetto di ragione venga interamente consumato pel solo arbitrio ossia per autorità dell'alienante, nè sia d'uopo di veruna convenzione formale; tuttavia, allorchè v'intervenga l'interesse del terzo, l'alienazione *di moto proprio* partorisce gli stessi effetti della convenzione formale, attesochè il debitore, a cui fu liberamente rimessa l'obbligazione, acquista il diritto di non essere più per quel titolo molestato, ed il rinunziatario acquista quello di non essere spogliato della cosa validamente rinunziata; e viceversa sorge per il remittente ed il rinunziante l'obbligazione di non rivocare l'atto suo, e di non turbare altrui nel possesso di quelle facoltà che, in forza dell'alienazione da lui fatta *di moto proprio*, furono in altri trasmesse.

Io non mi posso occupar qui a dimostrare il fondamento e la ragione di questa legge di *diritto*, poichè risulta dai rapporti della *socialità*, a cui sta raccomandata l'obbligazione di osservare tutto quello che riveste la natura di convenzione, o almeno ne produce gli effetti (§ 253 al 257).

§ 335. *Continuazione. Delle alienazioni convenzionali. Definizione e caratteri della convenzione.*

Che cosa è *Convenzione*? che cosa è *alienazione convenzionale*? — La *convenzione* altro non è che una manifestazione di una determinazione *libera* di due o più persone a concorrere *d'accordo* ad eseguire un dato fatto, cui sta *in loro balìa* il poter accettare o ricusare. — Questa definizione viene giustificata dalle seguenti ovvie osservazioni:

I. È noto che un volere *non* palesato non può costituire oggetto di convenzione alcuna fra gli uomini. Per questa ragione preferisco il dire che la convenzione è una *manifestazione* d' una determinazione libera, anzichè il *consenso* in sè medesimo. In molte dottrine di *diritto* si fa valere anche il consenso *tacito* e *presunto*, il quale è sempre consenso. Ma nelle convenzioni propriamente tali si possono forse generalmente e precipuamente assumere queste forme ambigue? Nelle convenzioni non interviene forse la *promessa*? Ora che altro è la *promessa* fuorchè — un' *esterna significazione* della volontà di una persona fatta ad un terzo di eseguire o non eseguire in grazia di lui un dato fatto? — Ad ogni modo siccome non è lecito di fingere gratuitamente l' esistenza dei voleri umani in quelle cose che sono puramente arbitrarie ed avventizie, ma egli è d'uopo che ne consti positivamente, per la ragione che noi non possiamo acquistar diritto da altri se non mediante il loro beneplacito (§ 320); e siccome di questa esistenza non ne può constare che per *segni esterni*; così la cosa si ridurrà mai sempre alla *manifestazione*, ossia a que' fatti che palesano le umane intenzioni.

II. Nelle convenzioni ricercasi che la determinazione e l' emissione della volontà umana sieno assolutamente *libere*. È notorio che con ciò si ricerca la pienezza di cognizione, di scelta e di esecuzione negli atti tutti convenzionali, senza di che sono nulli; e si esclude l'ignoranza, l' errore e la coazione, per le ragioni esposte altrove (§ 147, 148, 238). Dei quali vizî, se di tutti o di alcuni di loro una convenzione fosse per avventura affetta, si ha per non fatta; ed anzi nasce il diritto di reintegrare colui che ne riportasse danno. La ragione di tutto questo è fondata negli stessi principî fino a qui esposti. Se l' uomo aver potesse impero naturale sul suo simile (il che involgerebbe in *diritto* una contraddizione;perchè all'opposto ogni altro lo avrebbe sugli altri), la libertà di tutti i poteri sarebbe *indifferente* nelle convenzioni. Diffatti in questa falsa ipotesi non badandosi al diritto di pradronanza di chi serve, ma alla sola volontà di chi comanda, sarebbe indifferente il ricercare se chi serve conceda di buona voglia o no, con piena cognizione ovvero per errore, perchè ad ogni modo prestar *deve* l' atto ricercato. All'istante però che niun uomo può godere di codesto impero sul suo simile, e che per ottenere un diritto da altri è d' uopo che il proprietario del diritto medesimo sia *autore* e *padrone* assoluto del suo atto, e lo faccia con quella piena cognizione, con quel buono e spontaneo volere e libertà che a padrone e ad autore si conviene (§ 238), rendesi nelle convenzioni manifesta la necessità della libertà pienissima, di cui ragioniamo qui. Per la qual cosa se esigesi la *libertà*, ossia la *esenzione* da ogni ignoranza, inganno, timore, coazione ec. negli atti assolutamente potestativi; ciò non si esige propriamente a motivo della *imputazione morale* degli atti umani, ma bensì per effettuare le leggi della *comune giustizia*, la quale è l'unica norma e la legge unica che può consacrare la fede dei patti fra gli uomini (230, 235, 253 al 256) Laonde in questo luogo la pienissima libertà racchiude veramente il concetto di *due* cose unite, cioè tanto l' esercizio dell' assoluta *autorità* nel senso già definito (§ 333), quanto l'esercizio di quella *padronanza*, ossia della personale proprietà, la quale esige che nulla venga commesso di ciò che *può ledere l'eguaglianza di diritto*, e che può offendere o minacciare l'entità e la sicurezza di quello che ci appartiene (§ 235 al 238). Perlocchè comprendesi da una parte, che l'uguaglianza di diritto è il *principio* e la fonte d'onde emana tutta la *validità*, la podestà e la religione delle convenzioni umane; e dall'altra si vede che la pienissima libertà, nel senso testè accennato e non altrimenti, è il *mezzo* ossia il *requisito* di *fatto*, per cui quest'uguaglianza praticamente si può verificare; e verificandosi, rendesi valido l' atto stesso che con libertà si eseguisce: ben inteso che nelle altre parti delle convenzioni non accada cosa alcuua lesiva dell'uguaglianza delle parti contraenti, vale a dire della *giustizia comune*.

III. La determinazione libera, di cui parliamo, debb'essere fatta e manifestata fra *due o più* persone, e deve cospirare con perfetta unità ed uguale spontaneità ad eseguire uno stesso fatto. Questo è per sè manifesto, ed anche notorio. Una persona sola non fa una *convenzione*. *Convenire* significa *venire*, *cospirare in una*; e perciò indica una *unità di volere di più uomini* riferita allo stesso scopo. È dunque evidente non bastare la volontà di una o di alcuna delle parti a celebrare una giusta convenzione; ma essere assolutamente necessariâ la perfetta *unanimità*, tanto nel divisamento principale, quanto in tutte le sue circostanze accessorie, e nei mezzi necessarî ad eseguirlo: di

maniera che, sebbene nella *esecuzione* possano essere distribuiti diversamente i carichi e i benefici; e che taluno, per esempio, abbia a fare, e l'altro solamente a concedere o a tollerare; l'uno a dare, e l'altro a ricevere; l'uno a compiere un ufficio, e l'altro a contraccambiarnelo: ad ogni modo il totale progetto delle rispettive incombenze debb'essere interamente conosciuto e concordato dai contraenti tutti senza alcuna discrepanza.

Da ciò ne siegue, che ogni convenzione viene così investita e chiusa da una rigorosa ed individua *unità* di forma, indotta dall'unità ossia identità di consenso, ch'egli è impossibile di prescindere o di tramutare alcun particolare volere senza distruggere l'essenza stessa della cosa. Sebbene in un quadrato la posizione dei lati sia tale, che due di essi giacer debbano orizzontalmente, e due altri perpendicolarmente: l'uno debba essere posto al basso, e l'altro all'alto; l'uno a destra, e l'altro a sinistra: nondimeno constituiscono tutti insieme il concetto del quadrato in una maniera così semplice ed indivisibile, che levato uno di essi, e dando loro una posizione diversa, il concetto essenziale della figura viene distrutto, ed il quadrato non esiste più. L'unità di consenso deve qui essere effettuata colla pienezza di *cognizione* e coll'assoluta *libertà* di tutti i poteri dei contraenti, come consta dalla definizione medesima della *convenzione*. Quest'unità viene richiesta e consecrata dal principio generale della *comune giustizia*. Non dobbiamo adunque riguardarla solamente come un dovere richiesto dal *concetto logico* della *convenzione*, come appunto far si potrebbe dell'unità di forma del quadrato accennata or ora; ma bensì la dobbiamo assumere come un vero *morale dovere*, come un *precetto* di naturale diritto. Vero è, che allorquando io voglia descrivere una data figura mi è d'uopo tracciarla giusta una data forma; altrimenti io non formerò quella figura, ma un'altra: quando avvenisse però che in questo io prendessi abbaglio, io non commetterei male alcuno, nè violerei alcun dovere naturale. Non è così nel conchiudere una convenzione col mio uguale. All'istante ch'io celebro un contratto con lui, sono *obbligato* per legge di natura a verificare tutti i requisiti dell'unità di cui parliamo, a fine di *rispettare* l'uguaglianza di diritto: perchè, altrimenti facendo, usurperei sulla libertà di lui un impero illecito, il quale, riprovato dalla legislatrice natura, non mi darebbe veramente diritto alcuno: e solamente, se volessi farlo valere, mi renderebbe reo di una ingiusta lesione di quello d'altrui.

Laonde se avvenga che nel formare una convenzione vi si mescolino per entro patti così speciali a due o più persone singolari, che in essi non intervenga l'assenso degli altri contraenti, non si potrà sostenere giammai che questi patti constituiscano parte *integrale* della convenzione *comune*; ma solamente dir si dovrà essersi effettuata una *somma* ed una catena di più convenzioni *particolari*, le quali, quantunque possano aver causa l'una dall'altra, tuttavolta formano altrettante unità distinte, sebben forse connesse pei titoli che vi diedero origine.

IV. Si è posto finalmente nella definizione come requisito delle convenzioni, che il fatto sia tale, che *stia in balìa* dei contraenti il *poterlo accettare o ricusare*. Diffatti senza questa condizione l'atto che si celebra non sarebbe più una *libera* convenzione, ma vestirebbe la natura di *obbedienza*. Ora è noto quanta differenza passi fra una convenzione propriamente tale, ed una obbedienza anche volonterosa. La nozione di *libertà* e di *padronanza* involge essenzialmente il concetto di potere appigliarsi o di rigettare un dato partito. L'esistenza d'un legittimo *comando*, o d'una legge di qualunque ordine, non mi lascia più questo potere; di maniera che, ricusando io di prestare il mio assenso, posso ciò nullameno essere astretto ad eseguire l'ingiunto comando.

È vero che può accadere, salva l'esecuzione principale dell'atto comandato, che io abbia arbitrî sulla *maniera* di eseguirlo: e questa maniera, per ciò stesso che può essere arbitraria, è valevole a formare oggetto di scelta: ma può essa forse costituire soggetto di formale convenzione? Per rispondere a questa domanda è d'uopo fare più osservazioni. La prima, che in questa ipotesi la mia libertà non può più spaziare tra il *fare* e il *non fare* assoluto, ma viene ristretta entro il cerchio degli atti varî coi quali eseguir puossi il comando; di modo che o nell'una o nell'altra guisa io debbo sempre *positivamente limitare* la mia libertà o operando o omettendo. La seconda condizione poi si è, che siccome ogni maniera è un fatto speciale, così la scelta di questo fatto, benchè dir si possa a me libera, e però in qualche guisa sembri potere formar materia di convenzione, non dico solamente coll'autore del comando, ma con altri uomini, a favore dei quali il comando può essere pronunziato; nondimeno in ultima analisi riducesi piuttosto ad una *opzione di obbedienza*, che ad una formale convenzione.

Se diffatti nell'eseguire il comando io sono costretto ad appigliarmi a qualcheduna delle maniere valevoli a recarlo ad effetto; e se o l'autore di lui, o chi ne approfitta, *debbono essere contenti* della mia scelta, purchè cada su di alcuno dei modi acconci ad eseguirlo; si esclude per ciò medesimo ogni titolo di convenzione formale. Che se poi io *dovessi* pattuire con altri la maniera stessa dell'esecuzione, lungi che questa condizione aumentasse la mia libertà, la legherebbe vie più; perchè allora, oltre la necessità di ubbidire per l'esecuzione in genere; dovrei anche dipendere dall'altrui volontà intorno la maniera stessa dell'esecuzione.

Se finalmente *altri* dovesse convenir meco circa il modo dell'esecuzione, siccome avrebbe sempre il diritto a restringermi ad appigliarmi o all'uno o all'altro dei detti modi; così la convenzione non ridurrebbesi che ad una *pura scelta doverosa*, ossia a dichiararmi fra una o più alternative: e però l'atto mio vestirebbe la natura d'*opzione*, e nulla più.

Da tutte queste considerazioni pertanto risulta che, posta la necessità di ubbidire, si toglie veramente ogni titolo confacente alle convenzioni propriamente tali; e per conseguenza deducesi che il soggetto naturale delle convenzioni si è veramente *un atto*, *cui sta in balìa* dei contraenti di fare o di non fare, di accettare o di ricusare.

§ 336. *Delle promesse estorte per ingiusto timore. Confutazione della comune opinione degli scrittori di morale Teologia.*

Ad onta della certezza e notorietà di questi principî, chi crederebbe che gli scrittori di morale Teologia, erigendosi in precettori di *naturale Diritto*, abbiano avuto coraggio di pronunziare, e tuttavia sostengano e facciano adottare la massima, che — un contratto strettamente tale, fatto

in forza di *timor grave ingiustamente* incusso per estorcere un consenso, sia *valido* per *naturale Diritto?* — Eppure la cosa è così (1). La loro dimostrazione consiste nel dire, che la volontà non è soggetta a vera coazione, e però che il timore non toglie il volontario.

Sarebbemi agevole opera, entrando nei più arcani recessi delle volizioni umane, dimostrare lo scambio dei termini che si commette nella pruova di questa tesi; ma, ragionondo di cose di Diritto, non abbisogna di intraprendere quest' analisi psicologica. Io chieggo invece ai Teologi in qualità di maestri di naturale Diritto: Fra due uomini si debbono o no osservare le regole di *giustizia comune?* Mi lusingo che mi diranno di sì. Or bene, ditemi: quello che è *contrario* ai dettami di questa giustizia può egli partorire diritto a favore dell'uomo ingiusto? La ragione mi risponde di no (§ 178 al 182). Ma se l'ingiustizia dell'atto di lui non può produrre per lui diritto; dunque è impossibile che in altri produca l'*obbligazione* correlativa a prestare l'effetto di quest'atto medesimo. Se in forza di un'*ingiuria* l'uno non può chiedere l'adempimento della promessa; è dunque assurdo che l'altro abbia il *dovere* di prestarlo. Ciò consta dalla connessione naturale dei correlativi essenzialmente uniti, e costituenti la nozione del diritto (§ 178). Ora tolto da una parte il diritto, e dall'altra l'obbligazione, come verificar si può la *validità* dell'atto medesimo? Che altro è la validità di un atto, fuorchè l'*efficacia di lui a produrre effetti di diritto*, ossia la forza legittima e non rivocabile a capriccio di produrre in uno il diritto a pretendere, e in un altro l'obbligazione a prestare qualche fatto?

Spingiamo la cosa alla sua vera origine. *I requisiti* delle convenzioni da quell' ordine di cose sono essi stabiliti, se non che dai dettami dell'*uguaglianza di diritto?* Se ricercasi la cognizione e la libertà, e se queste sono requisiti per contrarre avventizie obbligazioni, esse nelle convenzioni umane non costituiscono i fondamenti del *dovere teoretico-morale* di mantenere la fede data, e però non sono fonte primitiva dell' obbligazione; ma formano solamente le condizioni di *fatto* dell'*ordine morale-pratico* d'ogni specie di patti, perchè *senza il loro concorso* l'uomo non sarebbe veramente *autore* e *padrone* della sua proprietà *personale*, e dovrebbe *servire* senza titolo al suo simile (§ 238, 333, 335). Il principio adunque inducente e giustificante la validità delle convenzioni si è quello dell' uguaglianza o indipendenza di diritto fra uomo e uomo; di modo che la libertà delle convenzioni medesime non è altro che un *mezzo pratico* per *attivare* questo principio. Ogniqualvolta pertanto l' inviolato esercizio della padronanza assoluta ha o non ha luogo, si verifica o non si verifica la *validità* degli atti liberi e convenzionali celebrati fra gli uomini. Ora quest'autorità e padronanza rispettiva non è essa forse lesa da colui che col timore *ingiusto* estorce una promessa dal suo uguale? Promettere una cosa costretto da questo timore, nel mentre che o non si avrebbe mai promesso, o non si avrebbe a quella maniera promesso, non è liberamente pattuire, ma *ubbidire*. *Res est imperiosa timor.*

Attribuire pertanto il nome e la forza delle convenzioni a codesta specie d' ingiusta ubbidienza, egli è un sovvertire l'ordine essenziale della *giustizia comune;* egli è un abusare d'ogni nozione morale per tiranneggiare la probità e far trionfare un brigante criminoso; in una parola, egli è un vestire l'*ingiuria* di *diritto*. L'uomo infatti non ha egli diritto di vivere sicuro allorchè non viola la comune giustizia? (§ 235 al 238) La sicurezza non è forse una porzione di quei beni ch'egli sotto la protezione dell'*ordine* ottener deve dai suoi eguali? Ma colui che incute grave ed ingiusto timore per estorcere una promessa, non viola forse questa sicurezza? Anzi egli reca *ingiuria*, e doppia ingiuria, perchè offende ad un tempo stesso la sicurezza e la proprietà personale. Lungi pertanto che il brigante ingiusto abbia diritto di ottenere la prestazione della promessa per grave timore estorta, egli può anzi da quello che è soverchiato essere efficacemente respinto a titolo di difesa (§ 237), e nella società essere gravemente punito.

Debbo far osservare una singolare contraddizione negli scrittori che combatto. Essi riconoscono che colui il quale incute grave timore per estorcere una promessa, commette *ingiuria*. Essi di più attribuiscono all'ingiuriato il diritto di rivendicare ciò che da lui fu per timore ingiusto prestato, ed anzi di rescindere a proprio piacere il contratto stesso, nel mentre pure che dichiariamo *valido* l'atto della promessa e della prestazione. Ma dovremo noi forse credere, sulla loro parola, che nell' *ordine morale di natura* le cose possano essere e non essere nello stesso punto? Se diffatti lo stesso stessissimo atto, senz'altra aggiunta, racchiude il titolo a dare ed a ripetere, ossia a dare o a togliere, egli dunque racchiude rapporti legittimi e simultanei a dare o non dare; e per conseguenza le cagioni reali delle cose costituenti i titoli di diritto (§ 185) possono, in forza delle medesime circostanze reali di *fatto*, racchiudere rapporti contraddittorî. Sarà mai dovere d' una creatura ragionevole spingere il rispetto verso l' autorità fino al segno di rinunziare al principio di contraddizione?

Per questa ragione nulla aggiungerò sulla pretesa forza obbligatoria del giuramento estorto per timore ingiusto in un colla promessa, il quale, a senso dei Teologi, è tale, che il contratto *non* si possa rescindere a piacere dell'ingiuriato. Mi permetterà la teologica gerarchia ch'io le chiegga: Come il giuramento abbia forza di fare che ciò che per diritto di *natura* è ingiusto divenga giusto? Come l'ingiuria si vesta di legittimo e vero jus? Come la Religione sia distruttiva del buon ordine sociale, e in contraddizione con sè stessa? Come l'uomo probo e benefico, con danno ingiusto del suo benessere, sia obbligato a servire all'audace brigante? Come in fine stia in balía d'ogni uomo malvagio e ardito, attentando alla sicurezza e strappando il giuramento dalla bocca del suo simile, collocare in cielo l'assurdo ed orrendo diritto del più forte, e portare in terra catene consacrate, colle quali il delitto leghi, quando a lui piaccia, le timorate coscienze? Se avessero conosciuta la maniera di dedurre le nozioni morali dalle loro origini; se al mezzo onde esercitae i diritti

---

(1) » *Contractus stricte sumptus ex metu gravi* » *injuste ad extorquendum consensum incusso* » *factus, ex* cummuni sententia validus *est: 1°* » *Jure* naturae, *quia metus gravis non impedit* » *voluntarium ac liberum sufficiens ad peccatum* » *mortale, quando non tollit usum rationis, nec* » *sufficientem deliberationem: voluntas enim non* » *potest cogi quo ad actus elicitos.* » *Antoine*, Theologia moralis univ. tract. de contract. *Cap. 1° quaest.* 3, *Tom. IV, pag. 21, Edit. Taur. 1789.*

e i doveri non avessero attribuito le competenze del *titolo* originante; parmi che, volendo costoro opinare di buona fede, non sarebbero caduti in questo perniciosissimo assurdo. Tanto è vero che si verifica la necessità di conoscere o di usare del metodo indicato al principio di quest'Opera, e segnatamente di quello di non dedurre i rapporti di *diritto* dall'indole ristretta e particolare del *soggetto*, ossia della materia che si tratta; ma bensì dalla veduta del fine dell'*ordine*, e dalle relazioni connesse e necessarie da lui indotte (ved. § 49).

§ 337. *Definizione dell'alienazione convenzionale. Degli acquisti convenzionali correlativi.*

Dalle *cose* discorse dal § 332 fino a qui deducesi in che consista l'*alienazione convenzionale*. — Spogliarsi o temporalmente o per sempre, mercè un atto in tutti i suoi possibili rapporti *libero* e *concordato* fra due o più uomini, di un diritto per sè *alienabile* in guisa che possa essere goduto da altri — ecco in che consiste l'*alienazione convenzionale*. Dopo le nozioni partitamente esposte di sopra non abbiamo bisogno di addurre nè spiegazioni nè prove di questa definizione, la quale è un risultato già dimostrato dalle sue premesse.

Invece io fo osservare, che l'*acquisto derivativo* essendo *correlativo* all'*alienazione*, quanto ampio sarà il campo degli oggetti e quanto variata la sfera delle maniere delle *alienazioni convenzionali*, altrettanto vasto sarà il campo degli oggetti e variata la sfera dei modi degli *acquisti convenzionali*. Ma siccome al variar dello sviluppamento dell'umana perfettibilità, e delle altre cagioni sopra annoverate (§ 317 e 326), si moltiplicano e variano questi oggetti e queste maniere; così variar pure e moltiplicare si dovranno naturalmente gli oggetti, e i modi delle *alienazioni* e degli *acquisti convenzionali*.

ARTICOLO QUARTO

DEL PRINCIPIO AUTORIZZANTE LE PROPRIETA' PERMANENTI NE' SUOI RAPPORTI ALLE ALIENAZIONI.

§ 338. *Seconda ricerca. Esposizione delle opinioni di Montesquieu e di Mirabeau.*

Fino a qui ci siamo occupati a soddisfare alla ricerca sovra proposta (§ 332), cioè — Quali fra più esseri, per diritto uguali, sieno le *maniere legittime* onde spogliarsi di un diritto reale alienabile. — A questa naturalmente succede la seguente — Sopra *quali oggetti* in generale cader possono fra più uomini coesistenti le *alienazioni*, avuto riguardo a tutti i rapporti di *ordine*; e però quali possano essere in correlazione gli oggetti degli *acquisti derivativi*, nel senso già spiegato di sopra (§ 331). —

La risposta a questa domanda sembra in generale fatta, se rammentiamo che tutti gli oggetti di possesso riduconsi alle *due classi* già ricordate (§ 324), cioè alle *cose fisiche* recanti utilità, e alle *prestazioni personali*. Parlando della prima classe, e rammentando la distinzione dei tre diritti costituenti il pieno dominio dei beni (§ 325), pare che in generale non vi possa essere difficoltà alcuna per l'alienazione di tutti tre indistintamente. Il lettore ricorda che qui non prendiamo di mira il solo fatto materiale della translazione delle cose o del possesso, ma bensì la parte *morale*, cioè il diritto dell'uomo sulle cose medesime.

Ma l'*alienazione* presuppone essenzialmente il diritto di *padronanza*. Ora qui si chiederà in primo luogo — Se in una considerazione generale, e separata dalla contemplazione dei rapporti *sociali* si possa attribuire e positivamente autenticare nell'uomo un *diritto vero di proprietà naturale e permanente*, non dico delle sole cose industriali, e dei frutti, ma del suolo medesimo, d'onde tutte le cose godevoli derivano. — Questo, come ognun vede, è un articolo fondamentale e massime per la *ragione pubblica economica* sì interna che esterna dal quale dipende l'*esercizio* della padronanza reale.

Montesquieu ha detto, che « nella stessa guisa » che gli uomini hanno rinunziato alla loro indi» pendenza naturale per vivere sotto leggi poli» tiche, essi hanno rinunziato alla *comunione na» turale* dei beni per vivere sotto leggi civili. Le » prime delle dette leggi procacciano a loro la *li» bertà*: le seconde la *proprietà* (1). »

Mirabeau, parlando all'Assemblea nazionale di Francia intorno al diritto delle successioni ereditarie, sul proposito del principio autorizzante le *proprietà permanenti* si è spiegato nella seguente maniera: « Bisogna vedere se la *proprietà* esista » per legge di natura, o se pure essa sia un be» neficio della società...... Se noi consideriamo l'uo» mo nel suo stato *originario*, e senz'alcuna re» golata società co' suoi simili, sembra ch'ei non » possa avere diritto alcuno esclusivo sopra ve» run oggetto della natura: perchè quello che ap» partiene ugualmente a tutti, realmente non ap» partiene ad alcuna persona.

» Non v'ha parte alcuna del suolo, niuna pro» duzione spontanea della terra, cui un uomo ab» bia potuto appropriarsi, ad esclusione di un al» tr'uomo. L'uomo della natura non può avere un » vero privilegio se non che nel suo proprio in» dividuo, sul lavoro delle proprie mani, sopra la » capanna da lui costrutta, sull'animale da lui at» terrato, sulla cultura stessa e sul suo prodotto. » Ma all'istante ch'egli ha raccolto il frutto del suo » travaglio, il fondo sul quale egli spiegò la sua » industria ritorna al dominio generale, e ritien » *comune* a tutti gli uomini: ecco ciò che i primi » principj delle *cose* c'insegnano. »

» Ciò che può essere riguardato come l'origine » della vera proprietà, è il parteggiamento delle » terre, fatto ed acconsentito dagli uomini scam» bievolmente avvicinati: e questo parteggiamento » suppone, come vedesi, una società nascente, » una convenzione primitiva, una legge reale. Per » questa ragione gli antichi hanno adorato Cerere » come la prima legislatrice del genere umano. »

» Noi possiamo dunque considerare il *diritto di » proprietà*, quale noi l'esercitiamo, come una » *creazione sociale*. Le leggi non proteggono nè » mantengono solamente la proprietà, ma in qual» che guisa la fanno *nascere*; esse la determinano; » esse le attribuiscono il posto e l'estensione » che la medesima occupa nei diritti del cittadi» no (2). »

---

(1) Esprit des Lois, *Lib. XXVI, chap. XV.*

(2) Collection des travaux à l'Assemblée Nationale, *Tom. V, pag. 498*, dans l'esprit de Mirabeau. *Liv. V, Chap. IV, Tom. I, pag.* 255-256, *edit. Paris, chez Buision, 1797.*

In quest'ultimo tratto sta tutta la tesi. Il rimanente del passo allegato ne forma la prova. Scorgesi da esso, che alla così detta *comunione primitiva* od *originaria* Mirabeau non attribuisce tutta quella estensione cui altri maestri di naturale Diritto pretesero; ma che la limita soltanto ai *fondi*, dai quali derivano le cose godevoli.

Quanto poi a Montesquieu, la maniera vaga e generale colla quale egli si esprime, non lascia travedere s'egli assuma la *comunione* in quella estensione illimitata con cui fu posta da altri scrittori, oppure se contentisi di restringerla, come Mirabeau, al solo *terreno*. Nel primo caso io oppongo, senza ripetere, le ragioni sovra allegate (§ 309 al 310); nel secondo, formando una stessa opinione con quella di Mirabeau, diviene oggetto della seguente discussione.

Veramente, se richiamisi quello che espose (§ 309), non sarebbe qui necessaria altra disputa. Il *diritto di proprietà permanente* risulta così determinato dal *bisogno* e dalla *indipendenza* insieme combinati, che scorgesi tantosto la fallacia dell'opinione di Mirabeau. Ma siccome non si vede per anche quello che il parteggiamento sociale possa avere aggiunto a questo diritto, e fino a qual segno la convivenza in società possa influire su di esso; così io credo necessario di trattare direttamente del *titolo naturale* della proprietà stabile, in quanto può avere rapporto a tutto il sistema economico sì pubblico che privato delle civili società.

§ 339. *Distinzioni preliminari. Tesi nostra.*

A fine di evitare ogni scambio vizioso di idee, egli è d'uopo di ben distinguere quei fatti i quali danno *origine* al *diritto di proprietà stabile* da quelli che altro non fanno che accertarne, agevolarne e guarentirne l'*esercizio*. I primi versano propriamente sul *titolo* (§ 185) del dominio reale; i secondi sul *possesso* (§ 302). Il titolo senza il possesso riducesi ad una mera pretensione. Avere il titolo senza potere in *fatto* godere il pacifico e sicuro possesso, è la stessa cosa che avere una legittima facoltà senza il suo effetto. Ma ciò non ismentisce l'*esistenza* della facoltà medesima. Diciam di più: il possesso pacifico e sicuro non sarebbe mai *legittimato*, se a lui non precedesse e sostenesse perpetuamente il titolo originante il diritto.

Ora, nella quistione del *titolo* originario e naturale delle proprietà stabili, io dico che il parteggiamento delle terre fatto e riconosciuto dagli uomini associati è bensì un *mezzo necessario* per vie più accertare, agevolare e guarentire estrinsecamente i *possessi* particolari stabili: ma non è né può essere né *cagione originaria*, né mezzo necessario per *fondare* il diritto stesso della proprietà stabile. Dietro i principî generali già esposti (§ 213 al 216) io non dovrei essere obbligato a dimostrare questa mia tesi: nondimeno per escludere ogni ambiguità, credo opportuno di addurre gli schiarimenti che seguono.

§ 340. *Aspetto preciso della quistione.*

Ritengo come conceduto e dimostrato di sopra, che l'uomo indistintamente in ogni fatto positivo delle società si debba considerare come vero *proprietario* ossia padrone assoluto di tutti i *frutti* derivanti dalla propria industria. Ritengo pure come conceduto e dimostrato di sopra, che ogni uomo abbia l'originario diritto d'insistere e di possedere un dato *fondo*, onde percepirne i frutti necessarì alla sua sussistenza: ed assai più si debba considerar *padrone*, se questi frutti derivano dalla industria di lui. Or eccoci al raccolto: eccolo compiuto. Il possessore sta per isvolgere di nuovo la terra, onde preparare la sua sussistenza per l'anno seguente. L'inverno coprirà nel suo seno il grano seminato, e sarà fors'anche spuntato prima del rigore del freddo. Il possessore poi ha piantato viti, alberi, siepi; ha scavato canali per dirigere e divertire le acque. Qua ha atterrato un bosco, là ha asciugata una palude; qua ha il suo casolare, là tiene il suo gregge al pascolo. Lungi ch'egli abbia o mostri intenzione di abbandonare quel fondo, tutto all'opposto indica che vuole proseguirne il possesso.

» Non importa (dice Mirabeau). Al momento » ch'egli ha raccolto il frutto del suo lavoro, il » fondo sul quale egli ha spiegato la sua industria » ritorna al domanio generale, e riviene comune a tutti gli uomini. » Ma Mirabeau intende egli che ciò avvenga perchè prima d'un parteggiamento *convenzionale* degli uomini uniti, raccolto che abbiasi il frutto, mancano *contrassegni visibili*, i quali attestino che quel fondo appartenga ad un dato uomo particolare; o perchè veramente, posti anche questi contrassegni, manca tuttavia nell'attuale possessore un vero *diritto* a *continuare* ulteriormente a ritenerlo? Se ciò pretendesse nel primo senso, la controversia non cadrebbe più sul diritto, ma solamente sulla *prova esterna* del possesso: il che non togliendo in realtà il diritto, non potrebbesi più verificare quanto egli dice dappoi, cioè che il diritto di vera proprietà sia una *creazione sociale* cui le leggi umane non solamente proteggono e mantengono, ma fanno nascere in guisa che lo determinano, ed attribuiscongli il posto e l'estensione da lui occupata nei diritti del cittadino.

La quistione pertanto riducesi ai seguenti termini. — Se, indipendentemente dal parteggiamento delle terre eseguito e riconosciuto d'accordo dagli uomini coesistenti ed uniti in colleganza sociale, un dato possessore di un fondo, il quale non dia contrassegno alcuno di abbandonarlo, dopo la percezione dei frutti del lavoro, fatta sul medesimo fondo, si debba per legge naturale considerare munito del diritto di continuare a suo beneplacito nel possesso esclusivo di detto fondo: ovvero se, raccoltine i frutti senza che il possessore dichiari alcun abbandono, per *legge di natura morale* torni ad essere *comune* a tutti gli uomini, come se veramente non appartenesse a verun privato; e però *ipso jure* spengasi la padronanza *esclusiva* dell'anteriore *possessore*. —

Un altro autore il quale per lo più ha trattato la Politica colle sole vedute di un moralista e che ha tentato di appuntellare con isforzo i Governi della terra sul modello della comunione spartana e della Repubblica di Platone, era ben naturale che riguardasse come dogma irrefragabile le opinioni ora esposte; e che anzi confondendo i disordini procedenti da un cattivo regime pubblico coll'innocente e legittimo commercio ed incremento delle proprietà, rappresentasse la loro introduzione come il massimo male. Questi è il celebre e virtuoso Mably. Vedi Doutes aux Economistes, Lettre I. Principes des Lois, *Liv. I. Chap. III.*

§ 341. *Richiamo ed applicazione delle precedenti dottrine all'origine delle proprietà stabili.*

Io ho addotte bastevoli ragioni, onde abbracciare la prima opinione. Mirabeau con molti altri sostiene la seconda. L'unica ragione sta nel concetto della pretesa *comunione*, che riveste gli aspetti che furono già da me avvertiti (§ 308, 311, 314). Ora giova richiamarli, ed applicarli alla discussione presente.

Poichè *tutti* gli uomini hanno diritto a sussistere, hanno pur diritto alle cose a ciò necessarie. La terra è la sorgente, d'onde in prima origine derivano queste cose, e l'industria le fa aumentare. *Tutti* gli uomini adunque hanno diritto ai *frutti* della terra. Ecco il primo aspetto di questo concetto, che si può dire *teoretico*.

Ma, come ognuno intende, qui occorrono due considerazioni. La prima si è, che non inducesi una precisa ed indeclinabile *necessità* che *tutti* gli uomini posseggano in comune un dato *fondo*, purchè in *qualunque maniera* a loro pervengano le cose necessarie alla sussistenza. Se, a modo d'esempio, la terra fruttifera fosse nella Luna, e che di là piovessero gli alimenti e gli altri oggetti utili; in tale ipotesi gli uomini avrebbero diritto sulla pioggia dei beni che incessantemente di là cadesse senza essere veri *proprietari* del suolo della Luna.

La seconda considerazione si è, che questo *titolo comune a vivere* è cotanto distinto e separato dalla *comunione originaria* pretesa da'jus pubblicisti, che anche *dopo* l'introduzione la meglio accertata e concordata del parteggiamento delle terre, il titolo suddetto sussiste ancora nel pieno suo vigore; ed ha sempre un legittimo effetto nei casi di necessità (§ 226), come si dirà più sotto. Ma se dall'altra parte, mediante il detto parteggiamento, credesi di poter creare un legittimo titolo originante le *stabili proprietà* in senso di personale padronanza esclusiva e permanente; dunque è manifesto che la ragion naturale e comune a tutti gli uomini a vivere non richiede propriamente ed essenzialmente la pretesa *comunione*: altrimenti, ad onta di ogni sociale convenzione, l'introduzione delle proprietà non potrebbe essere mai *legittima*, perchè essenzialmente distruttiva della *comunione originaria*, di cui parliamo; la qual comunione, se fosse necessariamente annessa al diritto di tutti gli uomini a vivere, sarebbe assolutamente inviolabile e imperscrittibile.

Siccome però in fatto pratico, dietro i dettami dell'*uguaglianza*, ripugna ogni comunione obbligatoria di frutti e di cose industriali, considerata come legge primitiva e naturale (§ 308 al 313); così scorgesi che il diritto comune a *vivere* è un principio, il quale per sè solo non determini nè può determinar nulla di preciso nè per rapporto alle proprietà, nè per rapporto alla comunione, considerate come *forme* da *possedere* in seno ad un'aggregazione di più uomini coesistenti.

Il concetto adunque *generale* del solo diritto di sussistenza, appropriato a tutti gli uomini, altro non importa che la *facoltà* di ottenere in *qualunque* maniera i mezzi onde provvedere alla conservazione, e nulla più. Se poi questo diritto si considera fra uomo e uomo, egli esige che niun venga turbato nell'esercizio del proprio diritto; e però reca i diritti del possesso *esclusivo* delle cose atte a soddisfare ai bisogni personali, come fu già dimostrato. Or eccoci al secondo aspetto della pretesa *comunione primitiva*, che dir si potrebbe *pratico*.

Certamente per una finzione puramente fantastica, in cui si separano gli uomini dalla terra, e quelli si considerano per un istante privi di possessi, e questa di possessori, non troviamo che l'una più che l'altra parte di terreno debba o possa per sè appartenere piuttosto al tale, che al tal altro uomo. Ma che perciò? Se in fatto pratico verificar devesi necessariamente il contrario (§ 311); e se, verificatosi, non è più possibile ad altri possessori di occupare lo stesso luogo nulla più che a due corpi caduti in terra non è possibile di occupare lo stesso spazio: se tutto questo è indubitato, per ciò stesso si sente qual grave abuso sia il trasportare nel atto pratico una cosa che non può esistere che in astrazione (§ 311 e 314); e, quel ch'è peggio, fabbricarvi sopra un ordine, per determinare i diritti e i doveri degli uomini viventi in società. Sotto tutti gli aspetti pertanto svanisce il fondamento della *comunione* pretesa, nel mentre pure che in correlazione vige e validamente si spiega per un possessore di terreno il diritto della patronanza stabile su di esso, unica fonte degli oggetti di consumazione (§ 330). Tutto questo sia detto per preparare la risposta *categorica* alla dottrina di Mirabeau.

§ 342. *Risposta categorica alle opinioni contrarie.*

Voi volete che prima d'ogni regolare società e parteggiamento convenzionale delle terre io non possa essere mai riconosciuto *stabile padrone* di una data parte di terreno; e però che in quello stato, dopo avere spogliato il campo dei frutti da me allevati, io cessi d'esserne padrone esclusivo. Ma *perchè* ciò? Perchè, voi mi dite, in tale stato originario — tutte le cose appartenendo ugualmente a tutti, non possono appartenere esclusivamente a nessuno. — Ecco quello che è assolutamente falso. Notate: voi mi parlate di un *fatto* che mi dite legittimo. Questo fatto non può esistere, nè può essere legittimo (§ 308, 311, 314, 341).

Ma voglio essere generoso. Supponiamo per falsa ipotesi la *comunione* da voi imaginata. Voi mi volete decaduto dal mio possesso; ma perchè? Perchè il mio campo rimanga al domanio generale. Ma a che deve servire questo domanio? Alla sussistenza di *tutti* gli uomini. Deve dunque il terreno, almanco per l'*usufrutto* annuale, essere diviso fra tutti gli uomini aventi diritto di sussistenza. Ora vi prego a pensare che anch' io sono del numero degli uomini; anche a me dunque toccherà il diritto ad occupare qualche luogo, d'onde ricavare la mia sussistenza; il bisogno ch'io aveva lo scorso anno, mi stringerà anche nel venturo. Questo bisogno non mi ha forse autorizzato ad insistere nello scorso anno sul dato campo? Nell'anno venturo non esisterà forse ancora lo stesso bisogno, pel quale sarò autorizzato ad occupare un campo qualunque? E perchè dunque, senz' altre inutili e ridicole cerimonie di devoluzione al domanio e di nuovi possessi, non sarò io autorizzato a continuare a possedere il medesimo fondo, posto che io ho sempre diritto ad occuparne qualcheduno?

Io vi dirò di più, che dopo essere stata la superficie da me livellata, scavata con canali, arata di nuovo e seminata, io ho uno speciale diritto ad insistere sul suolo, senza che verun altro possa turbare il mio possesso; perch'io non l'ho da principio nè rubato, nè usurpato. Per la medesima ragione che voi non mi potete spogliare della mia casa, opera delle mie mani, voi non mi potete

spogliare nemmeno del mio campo, lo stato del quale è pur opera mia, e cui io porterei meco se fosse portatile. E qui ricordiamoci, che la padronanza e l'abituale legittimo possesso delle cose non si giudica dietro l'incessante insistenza, o connessione col braccio dell'uomo; ma bensì dal *titolo* che giustifica il possesso, e dalla funzione naturale della cosa determinata dal bisogno umano, e dalla posizione e natura di lei (§ 303).

È dunque manifesto che la proprietà permanente sul terreno può essere in origine cosa di *naturale Diritto*, senza che a farla nascere sianvi necessarie le convenzioni ed il parteggiamento voluto da Mirabeau e da molti altri. I rapporti di verità sono tali, che o conviene rendere comune ogni cosa anche industriale e personale (il che ripugna all'ordine della *giustizia comune*, come fu già provato); oppure è d'uopo concedere la proprietà permanente sulle terre, come fu conceduta sui frutti, e fu anche accordata *temporalmente* sul suolo.

§ 343. *Esame della stessa opinione ne' suoi rapporti alla pubblica pace e sicurezza sì interna che esterna.*

E qui spontaneamente si affaccia una riflessione che parmi importante. Ella è cosa per sè certa e universalmente ammessa, che le popolazioni della terra, le une rispetto alle altre, pareggiar si possono ad altrettante persone bastanti a sè medesime, le quali fra loro vivono in istato di assoluta e naturale indipendenza; di maniera che, prescindendo da alcune circostanze del tutto positive ed avventizie, non sostengono generalmente fra loro se non che doveri e diritti puramente negativi (§ 252 al 256). Ritenuto questo principio, e combinandolo colle due opposte opinioni sul titolo originario delle proprietà stabili, quali conseguenze ne derivano? Se ammettasi la mia sentenza, niun pretesto si lascia ad una nazione o vicina o remota, onde colorare una guerra di *pura usurpazione* del territorio d'una nazione agricola. Ma facendo valere l'opinione comune de'juspubblicisti, si apre un campo perpetuo onde disputare i possessi *stabili* fra popolo e popolo. Allorchè i Tartari sotto nomi diversi innondarono il Mezzodì dell'Europa potevano dire ai Romani: » Noi abbiamo diritto quanto voi sul bel suolo di Grecia e d'Italia. Niuna convenzione fra noi esiste, dietro la quale noi possiamo riconoscere che voi dobbiate essere padroni di questi paesi più che noi. La natura diede la terra in comune a tutti gli uomini, e tale la serba fino a che i compadroni, rinunziando a questa comunione, ne cedano scambievolmente i titoli originarî, per acquistarne uno determinato perpetuo e convenzionale fra uomo e uomo, nazione e nazione. Ma noi non praticammo mai questa rinunzia nè in favor vostro, nè di verun altro popolo della terra. Il suolo di queste belle provincie appartiene dunque ancora al *domanio universale*: concedete pertanto che anche noi ne godiamo al pari di voi. »

Lascio ai sostenitori della sognata *comunione* la cura di formare a questo discorso una risposta conciliabile coi loro principî. Lascio pur anche a loro il pensiero di rispondere ad un uomo privo d'ogni fondo *stabile*, il quale non volendo esercitare industria personale nè di mano nè d'ingegno, tentasse di turbare l'altrui proprietà, e ragionasse nella seguente maniera. » Da quando in qua Grasso e Lucullo aver debbono il privilegio di possedere tante case e tanti campi (1), ed io quello solamante di possedere le mie nude braccia? Chi ha data la podestà alla generazione dei nostri avoli di spogliare una parte dei lori discendenti del diritto *comune* a posseder questa terra in comune, come a tutti gli uomini per naturale ragione s'appartiene? Voi mi citate il parteggiamento delle terre concordato, eseguito e riconosciuto tanti secoli sono; ma dove producete voi i chiari ed autentici documenti di questo fatto, il quale, per ciò stesso che è *positivo* e *derogante* ad un *comune diritto*, non può essere nè creduto nè ammesso senza prove convincenti? Voi non siete da tanto da mostrarmene pure un solo, a meno che non vogliate ad un'ipotesi fantastica, fabbricata in un gabinetto dar nome e valore di *formale diploma*. Ma fingiamo il parteggiamento da voi asserito; e che perciò? D'onde i nostri padri attinsero il diritto della comunione preceduta allo stabilimento delle proprietà? Dalla natura, voi mi rispondete. La ragione di questo diritto dove fu radicata? Nella costituzione dell'essere umano, nel bisogno di usare dei frutti della terra, nell'uguaglianza di diritto fra uomo e uomo. Ora io e tutti gli altri miei simili abbiamo sortito la medesima costituzione, siamo cinti dagli stessi bisogni, siamo dotati della medesima uguaglianza di diritto. Abbiamo dunque, altro non costando in contrario, il medesimo diritto naturale di comunione, ed esiste per noi unostess o domanio universale. »

» Se a' nostri padri è piaciuto derogarvi, che importa a noi? Erano essi forse immortali? Avevano forse sopra noi impero, o potevano spogliarci dei diritti accordatici dalla natura? Se noi siamo uomini al pari di loro, e che al pari di loro col respirare l'aura vitale rechiamo con noi i diritti della natura, essi non avevano podestà soverchiante e derogatoria delle ragioni nostre naturali nulla più di quello che noi far potevamo verso loro. La terra, non ai morti, ma ai viventi possessori *appartiene*; perchè i viventi possessori hanno il bisogno e il diritto a sussistere: bisogno e diritto creati dalla natura, ed autenticati da lei; bisogno e diritto che colla vita si estinguono. Dunque le antiche convenzioni positive non hanno valore fra le generazioni, se non in quanto vengono in ogni età rinnovate. Ma la convenzione di stabilire proprietà esclusive non può essere mai valida, se

(1) *Guardimi il cielo ch'io sia per autorizzare giammai il sistema* vincolato *della disuguaglianza delle proprietà stabili. Ma nello stesso tempo io sono ben lontano dall'ammettere la comune opinione sull'origine legittima di queste stesse proprietà. Fra gli estremi àvvi un mezzo, nel quale solamente s'incontra il vero, il giusto, il buono. Io non crederò mai che l'introduzione delle proprietà stabili, ed il rispettarne le ragioni* entro i limiti e *giusta la* maniera *che il buon Diritto naturale manifestano, possa recar seco gl' inconvenienti supposti da* Mably *e da altri suoi seguaci. Io all'opposto sono intimamente persuaso, che senza rimedi diretti ed artificiali, e seguendo le pure indicazioni della libertà naturale e dell'uguaglianza di diritto fra gli uomini uniti, si possa ovviare a que' mali che sono la conseguenza non del* naturale diritto di proprietà *stabile e dell'esercizio di lui, ma bensì della mal intesa bonarietà delle società, del non esercitare il diritto di* proprietà *loro appartenente giusta l'*ordine *indicato dalla natura.*

tutte le parti che hanno diritto alla *comunione* degli stabili non rinunziano al diritto personale di godere in comune il domanio generale, essendo assurdo ad un uomo o ad una sola classe d'uomini spogliare i loro uguali, ed anzi il maggior numero d'uguali, di un diritto naturale, personale e primitivo. Dunque, dato anche per falsa ipotesi il fatto da voi imaginato, è chiaro ch'esso non avrebbe forza ad obbligare una posterità numerosa, la quale non ha mai sognato di recedere dalla *comunione* da voi proclamata, nè di acconsentire e concordare lo spoglio del proprio diritto sul domanio generale che le appartiene. »

» Che se mai mi citaste il *fatto* delle proprietà mantenute e perpetuate in società, voi mi dovreste concedere che tutti i vincoli del feudalismo e dei fedecommessi formino parte del contratto sociale. Voi dovreste porre la pazienza degli oppressi da una soverchiante forza come un contratto ed una approvazione legittimamente tutte le ingiurie recate agli uomini. No, non v'è mezzo per voi. Al momento che voi stabilite il dogma della naturale ed effettiva comunione di possesso della terra, e non giustificate l'introduzione delle proprietà stabili in altra maniera, che per una convenzione derogante ad un naturale diritto antecedente, mi dovete concedere che anche per me trovar si deve nel domanio generale la mia rendita di cento scudi (1) ».

» Ma siccome dall'altra parte trovo questo domanio occupato ed usurpato da una classe di pochi congiurati ad opprimere i molti, nè v'ha speranza per me di farmi rendere il fatto mio: così ecco fra me ed i proprietari uno stato di guerra giusto e naturale, in cui io, unitamente ai poveri uguali a me, potrò a buon diritto praticare tutto quello che mi conviene per far rivalere le naturali mie competenze. »

Ecco il linguaggio che tutta la classe dei non proprietari, colla scorta delle dottrine de' juspubblicisti, tener potrebbe in società.

§ 344. *Schiarimento. Del diritto di necessità nei suoi rapporti ai possessi ed alle alienazioni.*

Taluno ha detto: chi tien la terra, tiene anche gli uomini che ivi abitano, e da lei traggono sussistenza. Chi tien la terra, io rispondo, tiene anche gli uomini *fuori* del campo della *necessità*, ma non *dentro* di esso. Fu osservato di sopra (§ 321), che le cose godevoli, ed i diritti sopra di quelle, entro il confine del rigoroso bisogno della sussistenza, sono *inalienabili*. Ma soddisfatto un tale bisogno, e rispettatone il dovere, possono ad un uomo o ad una società *sopravanzare* e beni e mezzi di godimento, i quali essendo acquistati con modi legittimi, sono inviolabili per ogni altro (§ 226, 227, 233), ma *alienabili* per chi li possiede. Diffatti, se i diritti determinati dal dovere sono inalienabili, egli è perchè simili diritti sono *mezzi indispensabili* a soddisfare al *dovere* della sussistenza (§ 321). Saranno dunque sempre alienabili *al di là* della sfera del dovere, e potranno essere da altri acquistati (§ 220 al 223 e 321).

Posti adunque due uomini o due società, una delle quali possegga cose godevoli *oltre* il bisogno, e l'altro o l'altra per *necessità* di *fatto* loro non imputabile (§ 273) non ne abbiano e non ne possano aver nulla o quasi nulla: questi avranno incontrastabilmente diritto sul *di più* dei primi, essendo tenuti almeno di ricambiare con opera o industria, senza detrimento dei propri doveri, il sacrifizio che da altri esigono. La natura, che volle *ugualmente* la conservazione degli uomini per ciò stesso che a tutti ne impose il dovere e ne accordò il diritto (§ 225 al 234), nel caso che il dovere e il diritto inalienabili del primo rimangano intatti col soddisfare alla necessità non imputabile del secondo, non potrebbe acconsentire che la sorte del necessitoso rimanga vittima della sovrabbondanza, benchè lecita, del ricco o dell'agiato.

Laonde non succede nella nostra ipotesi un conflitto di diritti *ugualmente* forti, i quali urtandosi in senso contrario si distruggano: il che, se anche avvenisse, autorizzerebbe sempre la guerra (§ 230 e 262): ma per lo contrario egli è un conflitto del diritto di conservazione dell'indigente condensato dal sommo bisogno, il quale nell'atto che agisce sopra gli oggetti utili sopravanzati al ricco, non ritrova che un alienabile diritto, sempre rispettabile in tutti gli altri casi, il quale nell'ordine morale delle obbligazioni viene ristretto, per lasciare al non colpevole necessitoso la soddisfazione del prepotente suo bisogno. Il fondamento di questa teoria sta in quello dell'*obbligazione morale* accoppiato al principio dell'*uguaglianza*; in forza della quale combinazione ci vien fatto palese non esistere verun dovere di *morire* per rispettare l'abbondanza altrui, od anche il possesso necessario, ma che fra due esseri uguali e sensibili la legge della *comune giustizia naturale*, indipendente dalle convenzioni positive, esige necessariamente il pareggiamento dell'*utilità* diretto dalle leggi della *necessità* (§ 150, 210, 216, 237, al 267).

Nel caso pertanto dell'incolpabile necessità, di cui si tratta qui, se il meglio agiato ricusasse di acconsentire al pareggiamento indicato, si darebbe luogo ad una *guerra* giustissima per parte del necessitoso.

Ecco come la natura, eccitando nel sistema delle proprietà l'energia dell'amor proprio di ognuno, onde accrescere i mezzi di godimento, ma attemprando ad un tempo stesso le leggi del suo grande ordine giusta i rapporti dell'uguaglianza di diritto, fa sì che l'industria dell'uno sia premiata coll'aumento dei beni; ed all'infelicità incolpabile dell'altro venga soccorso colla giustizia, senza dispensar tutti dall'impiegare, per quanto possono, la loro industria, nel mentre pare che la superiorità naturale di *fatto* dell'uno vien posta in *comune* per supplire alla irreformabile inferiorità dell'altro.

Se dunque questo caso di necessità può fra gli uomini e le società avvenire, può certamente esistere una cagione *avventizia e necessaria di alienare* ogni specie di beni resi indispensabili dall'imperioso ed incolpabile bisogno della sussistenza.

Qui la natura stessa delle cose fissa le *condizioni* del contratto. La *necessità* è la legge direttrice. Si tratta egli della necessità di *usare* solamente di una cosa? Finito l'uso, devesi restituirla. Si tratta di consumarla col godimento? Quando si potrà, converrà restituirla o in pari quantità o qualità, oppure per equivalenza. Per la medesima ragione la *misura* di quello che si toglie o si usa per *diritto* di *necessità* è definita dall'urgenza medesima.

Nei casi di pubblica carestia, di assedio, di

---

(1) *Si allude all'*Homme à cent écus *di Voltaire.*

navigazione, d'incendio, di aggressione, di transito necessario e giusto, di sanità, di tutela in generale, avvenir possono i titoli di *fatto* di questo diritto; e però *il diritto di necessità incolpabile* si può teoricamente estendere sopra tutto il campo dei diritti umani sì in società che fuori, sì fra i privati che fra le nazioni.

È quasi superfluo avvertire, che non conviene confondere la legge della *necessità*, di cui parliamo qui, con quella più *generale* che forma l'anima di tutta la scienza del Diritto. Questa vige sempre anche fuori dei casi del *conflitto* e della collisione dei diritti altrui, ed insegna ad evitarli: quella al contrario non vige sempre; e quando ha luogo, porta seco il *conflitto*. Essa si potrebbe denominare la RAGIONE DEL NECESSARIO CONFLITTO fra gli uomini e le società.

Volgendo quindi il discorso all'argomento da cui incominciammo, ne risulta che prima d'ogni altra cosa la *ragione del necessario conflitto* lega coloro che tengono la terra. Questi poi, tenendola in codesto modo, se tengono gli uomini, ciò non può mai avvenire con vero sacrifizio della *comune giustizia*, stantechè sotto l'equo regime della natura sì il proprietario che il semplice industrioso sono sempre costretti ad impiegare l'opera loro, onde ottenere la felice conservazione; e però l'uno e l'altro non dispensati dal travaglio, l'uno all'altro servono per la propria utilità e pel solo impero della necessità, giusta la gran formola dell'eterno ed invariabile *giusto naturale* (§ 268).

Quando io parlo del *regime equo* della natura, io ho in mira di accennare una costituzione ed amministrazione di società, nella quale le proprietà sieno nella loro origine legittime, cioè acquistate senza soverchiare l'altrui diritto: in cui ai privati non concedasi maggiore impero di quello che loro accordò la natura medesima: nè la società per una inconsiderata connivenza lasci in mano dei privati l'uso di quei diritti che sono interamente proprî di lei; e, quel ch'è peggio, autorizzi con leggi assurde ed inique l'orgoglio, la prepotenza e l'avarizia di certe particolari classi di persone, e leghi con vincoli violenti e perniciosi di generazione in generazione il corso naturale delle proprietà. Certi solitarî e buoni speculativi, mal conoscendo i rapporti teoretici di natura, giustamente sdegnati contro il mal trattamento fatto dal truce ed insultante orgoglio e dall'inesorabile avarizia ai loro fratelli, hanno caricato delle colpe dei potenti l'*ordine naturale* delle proprietà, e si sono sôlti a rovesciarlo, sostituendovi un più violento sistema lesivo di tutti i diritti. Potevano con ugual ragione condannare gli uomini a non saper più parlare, perchè del linguaggio abusano cotanto. È forse cosa ragionevole ed utile al genere umano calunniare la natura per distruggerne il santo ed inviolabile sistema? (§ 278-279).

ARTICOLO QUINTO

CONTINUAZIONE DELL'ARTICOLO PRECEDENTE. PRINCIPÎ FONDAMENTALI PER RIDURRE A PUNTO DI RIGOROSO DIRITTO L'INTRODUZIONE, LA CONSERVAZIONE ED IL RAFFINAMENTO DELLA VITA AGRICOLA E COMMERCIALE.

§ 345. *Ricerca ed obbiezione sul dovere rigoroso d'introdurre e mantenere la vita agricola e commerciale.*

Il principio della necessità, come io l'assumo (§ 273), regolatore d'ogni *ordine morale-teoretico*, impone alle dottrine di Diritto le più rigorose condizioni. Un fatto umano non può esser fonte di *diritto necessario*, se non è un risultato inevitabile dei rapporti reali delle cose, indotti dal fine di ottenere conservazione, pace e giustizia fra gli uomini (§ 186 al 189, 214 al 223). » Voi (taluno dir mi potrebbe) avete fatto superiormente osservare (§ 328) che la vita cacciatrice e pastorale di loro natura non richieggono *proprietà permanenti*. È troppo manifesto che la proprietà stabile è naturalmente connessa alla vita *agricola*. Dunque, quand'anche si ammetta il principio, che il *diritto originario* della proprietà sia indipendente dal parteggiamento fatto e riconosciuto dalle società, e che le società altro non prestino che un *mezzo* efficace ad eseguirlo e a guarentirlo: nondimeno non si potrà affermare giammai che in atto pratico si possa verificare il *titolo legittimo e necessario*, onde attivare un tale diritto, fino a che non si provi che per *formale precetto* di natura effettuar si debba la vita agricola, alla quale l'esercizio e la nascita di lui sono per natura legati. »

» Ora chi ha detto al genere umano: Coltivate campi, scavate miniere, fabbricate città, inventate telai, coniate monete: imponete alla terra, ai mari, all'aria di contribuire alle vostre delizie ed alle cupidigie vostre: piantate gli uomini su d'uno spazio di terra: legateli a quella, per vincolarli poi colle catene o di un tiranno interno o di un prepotente conquistatore: condensate le generazioni, per trascinare il povero dietro al carro del ricco: incatenatele coll'abitudine, per trafiggerle collo stimolo della vessazione: fate sorgere l'ingegno dal seno della miseria: eccitate la cupidiglia col conflitto del paragone: in una parola, create un uomo fattizio per cancellare l'uomo della natura? Se fra le maniere diverse di sussistere del genere umano àvvi la vita cacciatrice e pastorale; se il genere umano, prima di essere stato chiamato alla vita cittadinesca, ha potuto sussistere per secoli con quei modi di vivere: come dunque, dietro al principio della *necessità teoretica* da voi medesimo proclamata, colle condizioni tutte ch'egli esige (§ 273), potete voi autorizzare il genere di vita ch'io descrivo, e farne sorgente di un intero complicatissimo sistema di doveri e di diritti sì pubblici che privati, ed oggetto massimo della politica degli Stati? »

Ognuno s'avvede di leggieri quale opinione io m'abbia qui a fronte, ed ognuno comprende fino a qual punto di rigore io spinga qui i fondamenti della scienza da me trattata.

Semplice e diretta sarà la mia risposta. Prima di tutto però prego i miei lettori a separare la ragione degli stabilimenti agricoli e commerciali dall'abuso loro. Senza questa distinzione si dovrebbe proscrivere l'uso di mangiare e di generare, perchè esistono crapuloni e dissoluti.

Dopo ciò io chieggo a qualunque uomo di buon senso: Ammettete voi che l'uomo abbia diritto a vivere? Mi concedete voi che abbia diritto a riprodursi? Mi accordate voi che abbia l'obbligo di non portare lo sterminio contro i suoi simili? Ebbene, se mi accordate tutto questo, il dovere di introdurre e mantenere gli stabilimenti agricoli e commerciali è dimostrato: ed è dimostrato in forza del principio dell'*incolpabile* ed *imperiosa necessità* oppostomi, ch'io adotto, e del quale anzi intendo far uso.

§ 346. *Urgenze inevitabili lesive della pace delle nazioni, le quali nella vita cacciatrice e pastorale sopravvengono.*

Egli è certo e notorio che un popolo nella vita *cacciatrice* non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa e incerta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchi, e ad ogni altra persona inetta a far lunghe corse ed a coglier prede. Diffatti, quando il cacciatore non trovi quel tanto che basta ad isfamarlo, non può agl'infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso. Dall'altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per un'assai picciola popolazione.

La vita *pastorale*, sebbene non sia cotanto aspra ed angustiante, ciò nonostante pone fra gli uomini un'enorme *disuguaglianza* di *fatto* ed una durissima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch'essa vasti territori.

La propagazione della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura; e con tanto maggior effetto si compie, quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento. I gradi di questa forza riproduttrice variano, e variar debbono in luoghi differenti. Ma, per quell'armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell'universo, queste varietà vanno e debbono andare di conserva colla fertilità del suolo sebbene incolto, e colla forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch'essa al pari de' suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo, e la popolazione si moltiplica in guisa, che il territorio non basta più nè alla caccia nè alla pastura necessarie a far sussistere la popolazione.

Che dunque far si dovrà? O morire, o distruggere i più deboli, o emigrare per gire a trovar nuove sedi capaci ad alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni, che già le occupano, hanno anch'esse un bisogno e diritto inviolabile alla propria sussistenza; e però hanno un legittimo ed inviolabile possesso sul territorio che le alimenta, pari a quello che la nazione emigrante aveva sul suo. Esse dunque hanno diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco la guerra, e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perchè non può essere finita che colla distruzione dell'una o dell'altra nazione.

§ 347. *Dovere d'introdurre e di conservare l'agricoltura.*

Qui facciamo pausa. La necessità di *fatto* che spinge i detti popoli ad emigrare, per essere soverchiamente moltiplicati in un paese dove il loro tenore di vita non somministra ad essi alimento bastevole, è bensì un bisogno attuale, ma non è una *vera* e *legittima* necessità, perch'essa poteva essere *prevenuta* e tolta (§ 273) col cangiar modo di vivere, cioè col porsi a coltivare la terra, la quale ridotta a coltura è valevole ad alimentare una grande popolazione sovra uno spazio assaissimo minore. Io non sono tenuto a confermare nè colla ragione nè coi fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè sono cose notissime e certissime.

Invece mi si risponda: Non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso d'una evidente e giustificata *necessità*) è una legge di jus necessario ed inviolabile della natura? (§ 235 al 237).

Dall'altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciar modo pur di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un *dovere* naturale ed inviolabile? Se dunque l'*agricoltura* nel crescere delle popolazioni è il mezzo *necessario* a fare l'uno e l'altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario *dovere*, e diritto pubblico naturale.

La ragione ossia il titolo per cui fu introdotta rimane la medesima, anzi s'accresce per *conservarla*, perchè col mezzo dell'agricoltura la popolazione si aumenta fino all'equilibrio delle cose, nell'atto che ha diritto e dovere a sussistere senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

§ 348. *Conseguenze naturali degli stabilimenti agricoli.*

Ma lo stabilimento dell'agricoltura, combinato con tutte le circostanze di diritto e di dovere sociale, produce quello delle *vitalizie* proprietà permanenti e particolari, guarentite dalla *giustizia comune* (§ 226 al 228, e 233), non per *fondarne* il titolo, ma per farne riconoscere, difenderne e dirigerne esteriormente i possessi (§ 339 al 343), e per promovere coll'interesse personale del proprietario la comune utilità.

Da ciò pure nascono le arti, il commercio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di uffici; e da ciò ne siegue il maggior *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società, il quale non può essere ritardato e tòrto che dalla mal'opera delle leggi dettate dall'ignoranza o dalla malvagità, e produrre gl'inconvenienti dei quali taluni accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, invece di accusarne l'ignoranza e la mal'opera di certi uomini. Io lascio di ricordare, che coll'asciugar paludi, coll'agevolare e raddrizzar il corso delle acque, col diradare immense foreste, si migliorino i climi, e si veste la terra d'una sfarzosa ed utile amenità. Mi contento solo di far osservare, che la natura, col legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la socialità al suo compimento, fissa le nazioni colla proprietà, dà loro una patria, collega le nazioni colla società libera del commercio, raffina la rispettiva moralità loro coll'avvicendare i frutti della dispari industria e degl'ingegni varî degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, perfezione e felicità ottenibili fra gli uomini (1). Così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

§ 349. *Caso in cui il commercio estero può divenire oggetto di rigoroso dovere e diritto naturale.*

Dopo che l'agricoltura fu introdotta ed estesa, dopo che la popolazione sulla superficie di un paese accrebbesi e si dilatò, può avvenire che in *certe parti* meno feconde, passato un certo tratto di tempo, tutti gli uomini non trovino più il neces-

(1) *Veggasi Montesquieu*, Esprit des Lois, *Liv. XX. chap. I, II.*

sario alimento. Tali sono gli abitatori delle alte montagne e quelli di certe più sterili regioni.

Ma essi sono pronti a cangiare la legna dei loro boschi, il ricavato delle loro miniere, i loro servigi personali, o la loro industria in manifatture, con altrettanti viveri esistenti presso i popoli finitimi più opulenti.

Ora la *necessità rigorosa* non imputabile all'uomo attribuisce qui al popolo indigente diritto al *cambio* dei viveri soprabbondanti dell'altro popolo ricco di vettovaglie.

Se il ricco per legge ordinaria di natura, anche oltre il bisogno, ha diritto di conservare il libero possesso delle cose da sè legittimamente acquistate (§ 233, 238, 318); egli pure non può respingere il diritto di *vera necessità*, ossia la ragione del giusto conflitto dell'altro popolo bisognoso di alimento (§ 344). È vero che il necessitoso non ha diritto di chiedere che il ricco *doni*, quando àvvi un mezzo di conseguire quanto gli fa d'uopo con un *ricambio* di vantaggi: senza di ciò violerebbe i dettami della *giustizia comune* e della *necessità*, le quali impongono la legge di non far *servire* altrui al nostro vantaggio senza una vera necessità (§ 268). Allorchè abbiasi poi a derogare alla libertà dei possessi dei nostri uguali, comandano esse di farlo, salva più che sia possibile la giustizia, ossia l'*uguaglianza di diritto;* il che fa veramente che mai l'uomo serva all'uomo, ma solo alla *necessità* ed alla *comune giustizia.* Ma egli è vero del pari non essere lecito al ricco il negare d'entrar in commercio col bisognoso, quando questi il chiegga colle annoverate condizioni di equità.

Ecco pertanto che il lavoro, le arti, il commercio sì interno che esterno divengono oggetto di *rigoroso diritto naturale.* Solamente nel caso di urgenza fra il commercio interno ed esterno àvvi questa diversità, che gl'interessi del secondo esser debbono posposti a quelli del primo, a motivo che ogni società avendo i diritti e i doveri proprî di una persona individua, ed ogni membro avendo diritto di ottenere nella comunanza le condizioni della socialità, deve prima provvedere alle *proprie* che alle indigenze altrui.

Quello poi che le relazioni sì interne che esterne hanno di comune in fatto di commercio *necessario* si è, che se il destino spingesse le cose ad un'angustia *estrema*, o che pure la durezza e l'ingordigia dei meglio agiati il rendesse così male avveduti da ridurre le cose all'estremo; nell'uno e nell'altro caso nascerebbe dal canto dell'indigente il diritto di *assoluta necessità*, ossia la ragione del necessario conflitto, e quindi il diritto d'una guerra giustissima (§ 344).

CAPO II.

DELL'ORDINE MORALE-PRATICO DELLA SUSSISTENZA.

§ 350. *Osservazioni preliminari. — Divisione delle materie di questo capo.*

Il corso naturale delle stabili proprietà, quello dell'incremento della popolazione, i bisogni che indi ne nascono, e i mezzi cumulati dell'industria che ne sorgono, combinati cogl'interessi e coi diritti dei più, aprono un teatro immenso e complicato nello stato economico sì interno che esterno d'una società. Qui noi contempliamo per un istante questo stato, prescindendo da tutti i rapporti locali e d'instituzione positiva, per non cogliere che quei soli che sono assolutamente *naturali*, e necessariamente annessi ai progressi dell'agricoltura, delle arti, della popolazione e del commercio. Il loro complesso generale e compatto si potrà figurare come una specie di *prototipo ideale*, che serve di norma per determinare i dogmi fondamentali e necessarî della giustizia ed utilità, ossia lo spirito generale del *Diritto pubblico-economico* ne' suoi rapporti più speciali, senza eccedere per altro le competenze delle nozioni puramente fondamentali e generali di questo Trattato. Ognuno avverta che il *prototipo figurato* non sempre nè da per tutto si può verificare interamente. Così un pittore imagina ed esprime un modello di perfetta bellezza ideale, i di cui tratti in natura s'incontrano solamente sparsi in diversi soggetti.

Questo è il luogo in cui rammentar conviene, che dal seno dell'*ordine pratico-economico* sorge un *ordine teoretico*, che appellar si potrebbe *secondario*, il quale dal canto suo determina un secondo *ordine pratico di reazione*. Dall'azione unita ed avvicendata di questi due ordini, diretta dalle leggi simultanee della *necessità, utilità* ed *uguaglianza*, sorge la vera vita, la prosperità ed il progresso delle società umane sulla terra. Per intendere tutto questo richiamiamo alla mente certe osservazioni che abbiamo fatte sull'*ordine morale proprio dell'uman genere.* Abbiamo veduto in primo luogo, che l'uomo è dotato d'una determinata misura di potere *esecutivo*, per il quale ei può produrre, come effettivamente produce, sulla natura fisica e sopra i suoi simili una moltitudine di reali effetti, dai quali sorge in certa guisa un nuovo universo, che dir si potrebbe *di creazione umana* (§ 94, 273). Tutte le opere dell'*arte* sono altrettanti documenti di questo potere.

In secondo luogo abbiamo pure osservato, che in forza della *perfettibilità* di cui la specie umana è fornita, nell'atto che si conserva e si move, essa sviluppa i suoi poteri; e nell'atto che si conserva o sviluppa, produce sempre *nuovi* e *varî* effetti reali tanto sopra la natura fisica inanimata, quanto sovra i suoi simili (§ 173 e 272). Questi nuovi effetti reali danno origine a nuovi rapporti attivi, e quindi ad un nuovo *ordine fisico-morale* di *azioni.*

E qui abbiamo avvertito che la natura procede gradatamente (§ 174), ossia con quella suprema legge di *continuità*, la quale è inseparabile da un essere fisico-morale che nasce ignorante, debole, e che ha bisogno d'incremento e di sviluppamento al pari dei vegetabili, che tanto per attendere e per pensare, quanto per agire, riceve le sue prime impressioni dall'ordine esterno dell'universo (§ 90), e non agisce che in forza degli stimoli del piacere e del dolore (§ 77, 150, 216), e per conseguenza giusta il grado di energia e la direzione di questi stimoli; di maniera che ogni fenomeno morale si deve considerare un risultato derivente in ragion composta dall'azione simultanea degli *stimoli* e dell'*inerzia* predominante i pensieri, le volizioni e le faccende tutte della specie umana: il che assimila il tipo dell'*ordine morale* a quello dell'*ordine fisico.*

In forza di questa legge universale ed indeclinabile di *fatto* ne deriva la conseguenza da noi solo per cenno notata, cioè la generazione di *due ordini morali* che si avvicendano e si abbracciano in un tempo stesso (§ 173). La quale generazione compiesi e compier si deve (come ora vedesi) in

una maniera graduale, incessante ed avvicendata, e determino per conseguenza una serie composta di doveri, di diritti e di leggi le une alle altre subordinate: e tanto le une quanto le altre cospiranti ad un solo intento, quale è quello della *più felice conservazione* della specie umana ottenibile su questa terra.

È chiaro che queste osservazioni, essendo comuni ad ogni ramo dell'incivilimento umano, per ciò stesso verificar si debbono in tutto il sistema *economico* delle generazioni degli uomini coesistenti in società. Ma questo sistema ha certe leggi totalmente sue proprie, le quali derivano sì dall'indole dei bisogni della sussistenza determinati dalla costituzione naturale dell'uomo, che dalla situazione fisico-morale d'ogni uomo e d'ogni società. Questo non è ancor tutto. Nell'ordine di *fatto* della conservazione dell'umana specie, nell'ordine indeclinabile con cui i bisogni di opinione o di comodità a quelli di necessità succedono, e però nell'ordine del perfezionamento intellettuale morale e politico delle popolazioni della terra, il sistema della *sussistenza* occupando, per dir così, il *posto fondamentale*, ne viene che la generazione, la successione, la forza, la direzione degli stimoli eccitanti tutto il movimento sociale sono così subordinati al sistema della *sussistenza*, che rendesi impossibile di addurre la vera e solida teoria loro, se prima non si sviluppa la generazione naturale del raffinamento economico-politico, determinata dalle leggi necessarie dell'*ordine della natura*. Egli è vero che questa generazione si compie col mezzo di un'alternativa perpetua di azioni o reazioni; ma afferrando bene il primo anello della catena, si svela allo sguardo attento del pensatore tutta la serie ed il filo del corso naturale dei *progressi* del sistema economico, senza esser punto traviato e confuso dagli aspetti successivi di causa e di effetto che lo stesso fenomeno riveste. Niuno ignora che un dato fenomeno economico, il quale deriva da un antecedente, si presenta come effetto; ma dal canto suo operando per una reazione su tutto il sistema, e producendo altri effetti, veste la forma di cagione.

Da tutte queste considerazioni riunite ne emerge, che sotto *due* aspetti si può qui trattare la materia che serve di base alle nozioni fondamentali risguardanti l'*ordine morale-pratico* della sussistenza; il che forma propriamente la teoria generale dell'arte economica e pubblica sottomessa ai principî di rigoroso Diritto.

Il primo di questi aspetti denominar si potrebbe — l'*ordine morale-pratico* della pubblica economia ne' suoi rapporti più generali ed *assoluti*. — Il secondo — l'*ordine morale-pratico* dell'economia pubblica ne' suoi rapporti reali e naturali al necessario *progresso* della popolazione, e dell'incivilimento delle umane società. —

Hannovi altri più speciali rapporti sì fisici che morali (§ 22 al 24); ma di questi per ora non credo acconcio occuparmi, contento solo di riguardare il mio soggetto nelle sue posizioni fondamentali le più costanti ed estese.

ARTICOLO PRIMO

DELL' ORDINE MORALE-PRATICO DELLA PUBBLICA ECONOMIA NE' SUOI RAPPORTI PIU' GENERALI ED ASSOLUTI.

§ 331. *Osservazioni generali sull'ordine economico-pratico. Ricerche di questo Articolo.*

Se l'*ordine morale-pratico* è interamente *subordinato* al *teoretico*, perchè non ha altro *fine* che quello del *teoretico* (§ 92 al 94); se inoltre la cura speciale e propria dell'*arte morale-pratica di ragione* è quella di occuparsi delle forze, delle disposizioni e degl'impulsi naturali degli uomini, a fine di ajutarli dove le forze ordinarie non bastano, di affrettarne lo sviluppo dove vanno troppo a rilento, di levare gli ostacoli dove si attraversano, di secondare il corso naturale dove naturalmente le cose procedono al retto (§ 92 al 94 e 100); egli è dunque palese che, ricercando noi presentemente dell'*ordine morale pratico* della pubblica economia, dovremo ritenere come scopo di lui quello che forma il centro dell'*ordine teoretico-economico*, e ci sarà d'uopo studiare le *leggi naturali di fatto* delle faccende economiche in società, onde rilevare quello che v'ha naturalmente di favorevole e di contrario al conseguimento del fine medesimo. Emergerà da ciò la *necessità*, e quindi il *diritto* e il *dovere pubblico*, dei rimedi o coattivi o direttivi o tutelari, e perciò la teoria dell'ARTE SOCIALE ECONOMICA dedotta dai rapporti *reali* e naturali delle cose, d'onde sorge un ramo della scienza del *pubblico diritto* (§ 4). Questa scienza, al pari di quella del *Diritto privato*, si occupa a far conoscere quelle leggi e quelle regole che sono necessarie ed efficaci a far partecipare agli uomini i benefici della natura, e ad evitare le pene annesse ai disordini ed all'ingiustizia.

La scienza economica di *puro fatto*, non altrimenti che quella di ogni specie di fenomeni della gravità, studia le leggi dell'equilibrio sì utile e durevole, che nocivo e rovinoso. Per lo contrario la scienza economica di *ragione* rassomiglia a quella dell'architettura, la quale ha per iscopo di ottenere il solo equilibrio di *conservazione* e di *comodità* (§ 87 e 109).

Esprimendo senza metafora quest'*equilibrio utile*, che forma l'intento del *Diritto pubblico economico*, egli consiste — nel procurare, col mezzo dell'impero dell'uguaglianza di diritto, il possesso delle cose godevoli in una quantità proporzionata ai bisogni ed ai piaceri della vita, in guisa che esse cose godevoli vengano diffose, per quanto si può, *equabilmente* e *facilmente* sul *massimo* numero degl'individui sociali. —

A questo luogo sorge una ricerca importante, dedotta dalla unione delle cose discorse nell'antecedente Capo. Non è egli vero che la *disuguaglianza* delle proprietà è un effetto *inevitabile* dell'azione e dei progressi dell'industria umana, e delle circostanze fisiche, morali e politiche operanti sugli uomini e sulle società? (§ 317 e 326). Non è forse vero del pari che codesta disuguaglianza è sempre *legittima* ed inviolabile nel suo possessore, quando venga procurata senza offendere l'altrui diritto? (§ 233, 317, 326). Ciò posto, in una società, cioè in uno Stato in cui le generazioni si accrescono e si succedono; in uno Stato in cui vengono assorbite fra i proprietari le fonti originarie della sussistenza, in cui le tentazioni della

cupidigia e della necessità si moltiplicano, nel mentre pure che *tutti* hanno diritto alla sussistenza; *come* mai la disuguaglianza di fortune può essere prodotta e mantenuta, salva la *comune giustizia* accoppiata alla *comune utilità*, e dedotta dall'*incolpabile necessità?* Ecco la prima quistione.

Altra ricerca. Dietro l'esame dell'indole e dell'andamento puramente *naturale* degli affari economici in società, quale può essere in generale il sistema della *necessità reale*, onde stabilire sussidiariamente coll'arte sociale le provvidenze acconce a proteggere nelle cose economiche l'impero della *necessità, utilità* ed *uguaglianza di diritto* conforme alla *giustizia comune?* (§ 264 al 269).

Queste sono le ricerche alle quali è ora necessario di soddisfare. Esaminiamo prima di tutto almeno in generale lo stato naturale di *fatto* delle cose giusta il metodo già esposto (§ 18, 26 al 29), a fine di dedurne poscia i rapporti di *necessità*, e quindi d'*ordine pratico*. Ricordiamoci che la *coincidenza* dell'*ordine pratico* col *teoretico* non può essere fondata che sulle leggi di *fatto* della natura, in forza delle quali essa o spontaneamente agevoli, o per potenza almeno dia campo di ridurre ad esecuzione l'*ordine della giustizia* (§ 96).

§ 352. *Spirito naturale dell'*ordine di fatto *delle cose economiche in società nelle sue viste più generali.*

Il principio dell'amore del benessere, unica molla delle azioni umane (§ 77) operante con le leggi costanti, invariabili (§ 156), e per l'arte politica indeclinabili assolutamente (§ 216), comporta di sua natura di godere più che puossi col minimo possibile d'incomodo e di pena, e di seguire la direzione e l'energia dei motivi determinanti la umana attività. Così, per un aspetto, la catena delle cagioni e degl'impulsi del movimento degli uomini in società si perde nell'oceano immenso dell'*ordine di fatto* dell'universo (§ 77 e 90).

Se però noi limitiamo le nostre ricerche alle *cagioni* più vicine, le quali nel sistema economico sono valevoli a produrre il benessere progressivo degli uomini, noi ci avvediamo incontanente, che ogni singolare individuo umano non può colle sole particolari sue forze salire ad un certo punto di *comodità* (§ 167, 289 290), nè difendere generalmente e costantemente i suoi possessi, o avere ajuto nei disastri, senza il soccorso de' suoi simili; e però l'aumento dello stato economico di ogni privato riguardar si deve come l'opera *cumulativa* dell'industria personale di ciaschedun particolare, e del concorso di tutta la società (§ 167 al 171, 208, 216, 289-290).

Tutto questo però non si potrebbe mai legittimamente ottenere, se ogni altro membro della stessa società, il quale è animato e spinto costantemente dal medesimo interesse, non trovasse il *suo conto* a compier l'opera di cui parliamo qui (§ 216). Dato adunque il fatto dell'ingrandimento economico di uno o più uomini in società, conciliabile colla *giustizia comune*, conviene necessariamente supporre l'esistenza di un *legame interessante* di *vicendevoli* soccorsi e lavori, in forza del quale ognun operando per sè produca il vantaggio altrui (ivi).

Ciò non è tutto. È legge di fatto, che ogni grado di benessere ottenuto ed ogni grado di potenza acquistata valevole a soddisfare a nuovi disegni, schiude negli uomini nuovi desiderì di conseguire un maggior bene, ma di conseguirlo sempre col minore incomodo e rischio possibile; e per conseguenza, per quanto si può, coll'opera *altrui* e col proprio riposo. Ma tutti coloro, dai quali possiamo sperare o bramare quest'opera, non la presteranno certamente se non con un *ricambio* di utilità, e colle medesime condizioni che noi bramiamo, per quanto le circostanze *necessarie* di *fatto* il permettono. Perlochè non usando violenza, e rispettando le leggi della *necessità, utilità* ed *uguaglianza*, in questa specie di conflitto di bisogni e di voleri, coloro che più *desiderano*, e insieme più *sperano*, opereranno di più. Ma *desidera di più* chi da più vivo o più urgente bisogno vien punto e predominato. *Più spera* poi chi più vede nel desiderio altrui, ossia nelle ricerche esprimenti il desiderio altrui, accoppiato o all'impotenza relativa ad operare, o all'inerzia abituale, il modo di ottener guadagno. Ciò suppone la sɪcurezza nelle aspettative.

La disparità di forze e d'ingegno naturale d'ogni uomo, la varietà della posizione fisica e politica d'ogni privato in società, il diverso stato economico d'ognuno, per cui nei meglio agiati decrescono i bisogni d'una più improba industria (e però a grado a grado l'inerzia naturale prende il di sopra fino a che l'agiato e il ricco s'abbandonino ad uno stato di *godimento* abituale), presentano naturalmente e costantemente in ogni società moltiplici e sufficienti cagioni del complicato movimento degli affari economici, e di quel circolo perpetuo di vicissitudini, colle quali per gradi e stati diversi la situazione di ognuno si varia, e variar deve e passare in seguito pei successivi gradi della povertà, agiatezza, ricchezza (§ 316), e tornare addietro, e promoversi così incessantemente il perfezionamento degli uomini e la prosperità delle nazioni.

Ecco in succinto la legge universale *di fatto* che anima e dirige tutti i rapporti scambievoli economici, risultanti tanto dal bisogno d'ognuno, quanto dalla disparità di beni, di forze, d'ingegno, di posizione sì fra i membri d'una società, che fra nazione e nazione, dedotta dalle leggi cognite ed irreformabili dell'*amor proprio*.

§ 353. *Che cosa richiegga l'antecedente* ordine di fatto *per essere utile all'universale.*

Un solo momento di attenzione ci palesa che la descritta legge non si può effettuare a favore di *tutti* i membri della società, se non che posta la piena *libertà legale*, in cui sia solamente vietato l'offendere la uguaglianza di diritto fra uomo e uomo giusta i principî già esposti (§ 223 al 263). In questa situazione il fatto è talmente *unificato* col diritto, la giustizia coll'utilità, che formano un *solo tutto*, nel quale l'esecuzione dell'*ordine morale-economico* viene praticata colle condizioni legittime delle società umane.

Per la qual cosa la forza della Politica deve in questi affari piuttosto restringersi ad una semplice *tutela*, anzichè comunicare una spinta *artificiale*, ed occuparsi d'una minuta serie di direzioni e di regole positive, a fine d'ottenere l'intento della più equa sussistenza estesa al maggior numero dei membri d'ogni società. L'*ordine di ragione pratico* è anch'esso determinato dalla *necessità* (§ 173). Egli prescrive di consultare l'andamento *naturale* delle azioni umane relativamente all'esecuzione dell'*ordine teoretico*, e di non usare mezzi artificiali limitanti la libertà, se non che là dove esiste il reale *bisogno*, ossia una vera *necessità pratica* d'indirizzare con poteri artificiali il corso natu-

rale dell'umana condotta verso lo scopo dell'*ordine teoretico*. E però da per tutto dove non esiste o dove cessa questa necessità, da per tutto dove le cose camminano bene per sè, o che l'ignoranza e l'interesse sono corretti e frenati, non è *lecito*, senza una criminosa lezione dei rapporti della *giustizia comune*, e senza un formale atto tirannico, impiegare l'azione coattiva o inquisitoria della potenza dei Governi sulla libertà sì privata che pubblica (§ 242 al 246).

Per quella perpetua connessione poi che àvvi fra l'ingiusto e l'utile, lice arguire che se nella esecuzione del sistema economico accadono abusi prodotti dall' opera degli uomini, come praticar se ne possono in qualunque genere di affari nei quali non intervengono i fini i più legittimi e i più giusti umani appetiti, la natura legislatrice, ossia meglio la forza imperiosa dei rapporti reali delle cose operanti giusta la grande spinta dell'ordine universale, non lascerà di far sentire l'inevitabile sua sanzione, e di produrre la miseria privata, la pubblica debolezza, e la ruina dello Stato (§ 278-279).

§ 354. *Due parti massime del diritto pubblico economico interno. Ricerche relative.*

Dopo questa rapida e generale occhiata sullo spirito naturale ed unito dell' *ordine economico pratico*, ci si presentano le due grandi parti di questo stesso ordine contemplato nell'interno d'ogni società. Altri sono i rapporti fondamentali e i dettami di Diritto pubblico, *statuenti i possessi originarî* del cittadino in ogni momento della vita del corpo sociale, ed altri quelli che dirigono la libertà degli uomini, già *fatti legittimi possessori*, nell'*esercizio* dei loro diritti e nell'incremento dei loro beni di qualunque natura. Da queste due specie di rapporti nascono le *due parti* massime dell'*ordine economico*, ossia del diritto pratico di dominio; e però due soggetti fondamentali ci s offrono della scienza del *Diritto pubblico economico*. La prima di queste parti concerne propriamente il corso delle proprietà fra generazione e generazione, e tutti quei fatti economici, ne' quali gli uomini non tentano un conflitto di contrarî interessi, onde equilibrare la particolare loro utilità coll'inviolato esercizio della libertà rispettiva. La seconda riguarda propriamente l'ordine del *commercio* vicendevolmente ricambiato ed equilibrato, indipendentemente dai suddetti rapporti *originari* sociali. Due sono pertanto le ricerche da instituire; cioè:

I. — Se senza violare nè il diritto di proprietà d'ogni attuale possessore nel suo titolo e nel suo esercizio, nè la legittima libertà del commercio, nè alcun altro naturale ditit to dell'uomo in società, ed anzi in forza d'un irrefragabile diritto naturale pubblico, esista un *ordine morale di ragione* statuente i possessi privati originarî in ogni momento della vita delle società, il quale non solo sia eseguibile senza scosse ed inconvenienti, ma sia efficace eziandio, durevole, e ne' suoi effetti vantaggioso, sì per togliere e prevenire in futuro l'*eccesso vizioso* della disuguaglianza delle proprietà, che per lasciare e rispettivamente dare alle proprietà medesime il più conveniente corso, e la più legittima ed utile distribuzione; il quale ordine sia specialmente suggerito dai principî di pubblico naturale Diritto tanto per la *massima*, quanto per il *modo* di eseguirlo, e sia ad un tempo stesso raccomandato pe' suoi effetti assolutamente necessarî e sommamente vantaggiosi alla potenza, concordia e libertà d'uno Stato, ai costumi, all'amor della patria, ed al perforzionamento degl' individui. —

II. — Se esista alcun principio universale di *ragione pratica*, il quale, nella *comunicazione* e nel *concorso* scambievole dei cittadini e delle nazioni già resi possidenti, possa per sè solo dirigere la Politica nell'agire sulla condotta delle nazioni e dei privati rivolti a procacciare le cose godevoli. —

§ 355. *Osservazioni sulla prima ricerca. Luogo opportuno per trattarne. Avvertenze logiche.*

La prima ricerca, come ognun vede, è di tale natura, che contempla i rapporti uniti complessi delle società agricole già stabilite; in maniera che i rapporti pubblici sì civici che di Stato, sì interni che esterni, in tutta la serie successiva e sempre innovatrice delle generazioni, debbono essere calcolati e riportati ad un solo intento. Non è dunque possibile il rispondere adeguatamente se non che dietro una profonda analisi, e mercè d'una composta operazione ed un totale accentramento dei rapporti politici. L'indivisibile verità pertanto esige che io rimetta al Trattato del *diritto politico* propriamente detto (§ 2 e 49) la presente disquisizione, piuttosto che accennare vedute *imperfette*. Hannovi certe materie, nelle quali è meglio non insegnare cosa alcuna, che insegnare imperfettamente (1); e la presente è una di quelle.

Invece io colgo questa occasione per addurre alcune avvertenze logiche sulla *maniera* di compiere a questa ed altre simili ricerche, e sciogliere problemi pratici e complicati di Politica.

Per esprimere chiaramente ed ordinatamente le mie idee su questo punto, è d'uopo che il lettore rammenti da una parte, che il sistema reale degli affari pratici in società propriamente risulta da un *complesso di più* ordini di cose, e di varî e moltiplici rapporti operanti in *comune* ad un dato intento; nell'atto però che ogni ordine, a guisa dei particolari sistemi planetarî, ha il suo centro speciale di tendenza, e segna una speciale orbita di movimento (§ 15). Dietro a questa osservazione di *fatto* richiamerassi che ogni regola pratica deb-b'essere appoggiata ai risultati che in ragion *composta* derivano dall'azione reale di tutti gli ordini cooperanti, indotti dallo stato necessario delle cose, in mira al maggiore benessere delle umane società (§ 48).

Ora a modo di esempio, il quale forse non andrà molto lungi dal vero, fingiamo che sul sistema di ragione delle proprietà nelle società agricole e commerciali influiscano ad un tratto i seguenti ordini; cioè l'ordine imperioso e superiore del regime di *fatto* della *natura*, contemplato come un ramo del sistema fisico dell' universo; quello della personale e comune *sussistenza*, di-

---

(1) » *Je sais que nous sommes forts, bien forts » pour les aperçus, et je les ai en horreur. Ce mot, » mis à la mode par les faiseurs de projets, est » la logique des sots, l'oreiller de la paresse, et le » germe de la présomption. Il a plus engendré de » funestes erreurs, il a plus coûté à la nation de » sang et de trésors, il a plus causé de maux, que » ne créeront de bien en dix siècles tout ce que » peut l'honnêteté, réunie à la prudence, au vé- » ritable savoir, au patriotisme.* » *Mirabeau*, Actions de la Compagnie des Eaux de Paris. *pag. 5*, dans l'esprit etc. *tom. II, pag. 129 édit. Paris, chez Buisson.*

retto anche dai rapporti della riproduzione della specie ; quello della sicurezza o *tutela* sì interna che esterna della società; quello che risulta dalle aspettative delle popolazioni della terra, dalle circostanze *fisiche locali* di un dato popolo, dal grado attuale e necessario di *sviluppamento* della perfettibilità intellettuale, morale e politica d'una nazione; quello che risulta dall'indispensabile e particolare *eccitamento*, e dalle leggi naturali derivanti dall'industria; e finalmente quello della suprema *perfezione* politica, a cui deve e può giugnere una popolazione, il quale è, per dir così, la meta ultima ed il secondo termine *perpetuo*, a cui incessantemente debbono tendere tutte le legislazioni preparatorie nello stato non ancora perfetto delle società umane (§ 169 al 174). Se per ipotesi tutti questi ordini influissero ad un tratto sull' ordine pratico di ragione delle proprietà, egli è troppo manifesto che la soluzione della quistione proposta, e d'ogni altro simile problema, dipenderebbe necessariamente dalla considerazione dei rapporti insieme *congiunti* e gli uni dagli altri *attemperati*, di tutti questi ordini, in quanto influiscono tutti a determinare i risultati di ragione e le regole dell'arte sociale concernenti i possessi e l'uso delle cose godevoli in società; in guisa che se o per ignoranza o a bello studio si prescindesse dal computare o l'uno o l'altro di detti ordini, si produrrebbero risultati o nocivi o frustranei (§ 277 al 283).

In quest'ipotesi qual è dunque il magistero logico che indispensabilmente usar si dovrebbe? Egli è evidente che *ognuno* di codesti ordini in quanto *per sè solo* viene riferito al sistema economico, non può somministrare altri rapporti e risultati, tranne quelli i quali sono radicati nella natura e nelle forze dei due soggetti posti a paragone, tanto per le loro qualità, quanto per una reciproca azione e reazione; a somiglianza del moto di un corpo il quale venga contemplato come prodotto dall'azione divisa e successiva ora della tale, ora della tal'altra forza. Ma siccome il risultato veramente *pratico* non deriva da questa sola specie di azioni binarie, ma bensì dall' azione *composta* e *simultanea* di tutti gli annoverati rapporti insieme operanti: così vedesi incontanente che il buon magistero logico importa di necessità un *attemperamento* perpetuo dei risultati binarî. Dunque, volendo esprimere lo stato reale dei fenomeni, farà sempre d' uopo detrarre od aggiungere qualche quantità, a fine di ragguagliare il nostro concetto a quella somma di transazioni dirò così singolari, dalle quali a nostro modo d' intendere, risulta tutto lo stato reale della natura.

Perlochè, nell' esame che il politico va partitamente facendo del suo soggetto, egli è sforzato ad aver sempremai presente che ognuno dei *risultati particolari*, cui per via egli ottiene *prima* d'aver calcolato il tutto insieme, può da una parte per sè solo peccare o per *eccesso* o per *difetto*; e per l'altra, che un tale risultato singolare non è nè può essere quel *solo*, del quale si debba tener conto nel dedurre e nello statuire le leggi pratiche dell'arte sociale modellata dalla necessità, utilità e giustizia naturale.

Laonde nella vera completa scienza del *Diritto pratico* non può bastare il dire e il dimostrare che in quel *tal ordine particolare* s' incontri un tale risultato, ch'egli è assolutamente vero e dimostrato. Ad un fisico, il quale si assume di esibire la teoria del movimento elittico o parabolico di un corpo, basterebbe forse il dimostrare che un mobile spinto da una sola forza cammina per una linea retta? Di queste verità isolate la scienza della cosa pubblica abbonda; ma abbonda pur ache del perpetuo e troppo naturale peccato di applicare ai fenomeni compostissimi delle cose pubbliche queste verità staccate, come altrettante regole di direzione, il che veramente in pratica le rende *incomplete*, e quindi o nocive o frustranee (§ 278 al 283).

È vero che lo spirito umano esige indispensabilmente l'analisi (§ 30 al 33); ma lo spirito umano spinto dalla doppia azione della curiosità e della inerzia, dal bisogno di pensare e dalla pena di attendere, è anche troppo inclinato a *generalizzare* con pochi dati, mentre che la verità impone di non pronunciare che a causa pienamente conosciuta; e col senso *unito* del tutto insieme dei rapporti coesistenti e cooperanti (§ 30, 48, 278 al 283). Durante adunque l'*analisi* guardiamoci dal far valere come *completi* i risultati particolari che a mano a mano in codesti soggetti andiamo deducendo, e riteniamo presente mai sempre la grande verità, che il buono, il giusto, il vero risulta solamente dall'*intero* stato delle cose; il male, l' ingiusto, il falso, da qualsiasi mancamento.

Qui non finisce ancora la cosa. Non è egli vero che l'analisi *presuppone* la notizia almen confusa di tutto *intero* il *campo* cui l'attenzione deve partitamente esaminare? Le viste che appellammo *di assunto* costituiscono questo campo; e la *necessità* della loro precedente notizia s'identifica colla necessità della cognizione del vero (§ 37-38). Non è egli certo inoltre che in tutti i soggetti *morali* queste viste e questo campo non si presentano ai sensi, nè dai sensi ne viene assicurata l'integrità; ma che per lo contrario essendo ideale, rendesi necessaria l' *arte logica* per circoscriverlo e presentarlo all'esame? (§ 38). Ora quali cure vengono imposte al pensatore nel *preparare* solamente nei soggetti morali e politici il *tema* delle sue ricerche? Se, per esempio, egli si avvisasse di fare una nuda enumerazione delle parti del soggetto dell'analisi, senza *provare* che *tutte* le ha comprese, cosa ne risulterebbe? In questo caso rimarrebbe sempre il *dubbio*, se *tutto intero* il campo della ricerca sia stato *esaminato*, perchè non consta positivamente se tutto intero sia stato *proposto* all'analisi; a meno che non si volesse far valere la fede del pensatore in luogo di prova: il che non assicurerebbe mai verun uomo ragionevole, il quale non può gratuitamente attribuire ad un altr'uomo il privilegio di veder tutto senza tema di omissione. Ma al momento che si può dubitare se tutto il soggetto sia stato *esaminato*, si può, anzi devesi necessariamente dubitare se l'analisi sia *completa*, e i risultati sieno pieni, non altrimenti che in un calcolo qualunque, in cui dubitar si possa se tutte le partite sieno state addotte, è forza dubitare se i prodotti sieno veri, contuttochè esattamente calcolati.

Qual è dunque il dover logico che, dietro questa considerazione, ne deriva nell'arte di pensare e di scrivere sulle dottrine di Diritto? Eccolo. — Proporre prima di tutto il campo dell'analisi, ossia le viste *di assunto*, in guisa che il têma delle ricerche sia visibile in tutte le sue parti; e dimostrare positivamente che altro têma non rimane a trattarsi circa quel soggetto. — Non è necessario d'istituire questa seconda prova nel momento che si propone l'assunto; basta che ciò venga fatto o alla fine della trattazione, in cui si recapitola il suo soggetto, o in qualche parte della dottrina.

Questo precetto riguarda ogni parte ed ogni maniera delle dottrine morali e politiche. Ma nei sog-

getti *pratici*, i quali stanno sempre raccomandati ad un ordine composto di molti ordini, come testè fu avvertito, è necessario o nell'assunto, o successivamento nelle parti dell'analisi, proporre tutti i capi ossia gli *ordini* speciali costituenti il fondamento totale del soggetto pratico esaminato, ed accertare con buone prove che tutti furono proposti ad esame. Mi si chiederà: In qual maniera si può eseguire questa *prova*? Rispondo: Coll'esame del *fatto* diretto e primitivo dello stato visibile, reale e naturale delle cose; colla cognizione in somma della storia naturale delle cose, e delle loro particolarità (§ 18, 26 al 29).

§ 356. *Nozione direttrice sulla seconda ricerca.*

Intorno alla seconda ricerca (§ 354) credo che mi sia permesso il dire qualche cosa, senza eccedere i confini dei fatti somministratemi dalla scienza generale dell'uomo.

L'amor proprio d'ognuno in società è un centro d'attrazione, il quale tende ad impossessarsi più che sia possibile delle *cose* giudicate godevoli che stanno intorno a lui, e dei *soccorsi* d'ogni altr'uomo. Ma in ciaschedun altro particolare avviene pure lo stesso; e però avvicinati questi agenti, e posti in una scambievole comunicazione, ne nascono un' azione e reazione, ed una simultanea *concorrenza* sopra qualsiasi soggetto utile da loro non posseduto e bramato, ed un conflitto proporzionale alle loro forze: conflitto che forma la *vita* e l'*energia* della società, quando sia conforme alla norma della ben intesa *uguaglianza* (§ 216, 226 al 230, 242 al 246, 263); e la debolezza e la ruina, quando sia contrario ad una tal norma (§ 217, 260, 268 al 275).

Da questa legge fondamentale, che si verifica in tutti i tempi e in tutti i luoghi, e in variatissime maniere, per cui anche si è consacrato il dogma della soggezione civile, nasce primieramente un principio luminoso, anzi una legge di *ordine pratico*, la quale serve di guida e di criterio nell'intralciato laberinto degli affari economici, e in ogni altro caso in cui gli uomini operano in *comune* per qualche cosa di scambievole utilità derivante dal loro consenso. Questo principio è il seguente. — Ogni effetto interessante l'utilità comune di più individui, *l' immediata* produzione del quale dipende dal concorso *simultaneo* di questi medesimi individui, riuscirà ad un tempo stesso il più *vantaggioso* possibile ad una società, ed il più *conforme* all' *uguaglianza* scambievole dei privati e delle nazioni, quando venga prodotto *con pari intelligenza e libertà.* —

Ciò è evidente. Il principio concentrante dell'amor proprio d' ognuno, operante con pari forze interne ed esterne su di una base *comune* per conflitto *uguale*, deve necessariamente produrre un effetto *medio*, il quale non favorisca alcuna delle parti più del dovere. Ora ripetendosi questa legge in ogni tempo ed in ogni luogo, ne deriverà come effetto necessario, che ostenderassi la *giustizia* e l'*utilità* al *maggior numero* possibile di persone. Tutto l'*ordine morale-teoretico di ragione* non prescrive forse questa parità d'intelligenza e di libertà nel commercio scambievole degli uomini, a fine di non servire nè per inganno nè per violenza all'altr'uomo, ma di convivere colle maniere della *padronanza* personale, la quale nel suo esercizio esige l'intelligenza e la libertà? (§ 320 al 323, 332 al 338). In ciò l'*ordine di ragione* del mondo morale rassomiglia in qualche guisa a quello del mondo fisico, in cui sembra che ogni effetto regolare risulti da una specie di transazione di più forze operanti su d'una base comune.

All'opposto, a proporzione che al principio *concentrante* o di un solo uomo, o di una parte e classe sola della società, si lascia o positivamente si attribuisce un' *attiva preponderanza fattizia* e costringente, ne deve nascere inevitabilmente una disuguaglianza ingiuriosa all' altra parte. Allora non esiste più la *giustizia comune;* ma nello stesso tempo non si verifica più il benessere del maggior numero. Allora il principio fondamentale sì di *fatto* che di *ragione* dell'ordine sociale è violato; allora la società sente direzioni rovinose e scosse violente; e però per sostenere l'ingiustizia e l'ingiuria convien ricorrere a nuove ingiustizie ed a nuove ingiurie: in somma, la violenza deve sostenere la violenza. Tutto questo fu detto e dimostrato, e per sè si manifesta a qualsiasi osservatore. Ecco la prima e più possente cagione interna della debolezza e della ruina degli Stati.

§ 357. *Diritto e dovere pratico, dietro l' esposto principio.*

È dunque *dovere* e perciò *diritto* dell' autorità sociale, in tutti quegli oggetti nei quali un effetto utile deve *immediatamente* nascere dal simultaneo concorso di più individui uniti, di *lasciare* e *proteggere* la intera *libertà*, e di procurare ad un tempo stesso in tutti la *parità d' intelligenza*, a fine di rispettare la giustizia, e fare che il maggior utile venga con equità distribuito sul maggior numero.

Nulla di più è permesso alla pubblica autorità, senza guastar tutto e senza essere *tirannica*. Fu già avvertito da un gran politico, che *dove una cosa senza la legge opera bene, non è necessaria la legge* (1). Ma io dico di più: che dove una cosa senza la legge opera bene, la legge sarebbe *perniciosa e contro diritto.* Sarebbe *perniciosa*, non solamente perchè il sistema economico-pratico dipende da una moltitudine e complicazione di cagioni e di rapporti reali, cui è difficilissimo di ben discevarare; ma assai più, perchè molte parti di quel sistema *cangiano* così spesso nei loro rapporti reali e concreti, che quel soggetto il quale in fatto pratico produceva prima un effetto utile e giusto d'una maniera, non può più produrlo dappoi: e però volendo il Governo intromettersi con viste *imperfette* e con comandi *durevoli*, non solo corre evidente pericolo di arrestar l' opera, ma, quel ch' è peggio, urta e sconvolge l' ordine vantaggioso e giusto delle cose e degli uomini, e sacrifica la sorte di molte migliaja di persone, e forse quella della nazione intera.

Sarebbe poi *contro diritto*, perchè la legge arrogandosi un impero non necessario, vesserebbe senza *titolo* la libertà dei cittadini; il che è vietato dai più solenni ed inviolabili principi della *giustizia comune* (§ 242, 263, 353). Chi governa poi si aggraverebbe di cure spesso fastidiosissime ed intralciate, alle quali non potrebbe soddisfare che con detrimento di altre parti veramente necessarie dell'amministrazione pubblica, e sempre con eccessivo, *non necessario*, aggravante e quindi ingiusto dispendio dei popoli (§ 242, 263). Quanto meglio egli è per tutti approfittarsi della provvi-

---

(1) *Machiavello*, Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, *lib. I, cap. III.*

denza dell'*ordine naturale*, il quale, se ben si comprenda, si troverà aver renduto *lieve*, assai più di quello che credesi, il *peso* delle pubbliche cure, e addolcito il *giogo* di chi ubbidisce!

§ 358. *Istruzione ai legislatori.*

Questo canone importantissimo somministra del Diritto politico un *criterio* universale *pratico* ed una cautela, per cui chiunque compone una legge dovrà prima di tutto interrogar sè medesimo, e dire: Il soggetto, sul quale io debbo statuire, è desso uno di quelli che vengono o venir debbono di loro natura immediatamente prodotti dal concorso simultaneo di due o più persone operanti per lo stesso intento, o no? Se lo è, dunque lasciamo di statuire *direttamente* su d'esso, ed usiamo invece della nostra autorità nel lasciare e proteggere la parità di libertà, e procuriamo la parità d'intelligenza. Non è forse di questa specie? Ebbene, studiamoci di conoscerne tutti i rapporti, e ordiniamo le cose in modo, che intervenga più che si può il concorso dell'interesse, il quale naturalmente interviene negli altri.

Ecco il capo d'opera dell'arte per ottenere efficacemente, spontaneamente, e senza migliaja di cautele e di forzati puntelli, qualsiasi effetto politico, il quale riuscirà sempre più durevole, pieno e legittimo, quanto meno costerà di sforzo *diretto* alla pubblica autorità. Io prego i miei lettori a segnare e ponderar bene questa regola. Essi vi scorgeranno per entro molti effetti importantissimi per la cosa pubblica. Il primo sarà certamente quello della *facilità suprema* di regime, che l'ordine equo della libertà porta seco in società, e che formar deve uno dei principali intenti dell'arte di governare (§ 243). Ma questo intento, come vedesi, è necessariamente annesso al collegamento dei particolari interessi, gli uni dagli altri *attemperati*, gli uni dagli altri *appagati*: il che coincide col modello perfetto di società, canonizzato dalla *ragione*, dal *dovere* e dal *diritto* (§ 259 al 262), raccomandato dall'*utilità*, e indotto dalla necessaria e irrefragabil legge generale dell'*amor proprio umano* (§ 216 217); senza del qual modello non può esistere nè bene, nè giusto, nè prosperità, nè virtù, nè forza per qualsiasi società (§ 217, 260, 268 al 275).

§ 359. *Formola generale dei doveri e diritti della pubblica autorità in materia di arti e di commercio.*

Nelle scienze economiche il principio testè allegato si estende a dirigere ogni maniera di arti e di commercio. Tutto esaminato, pare che lo *spirito* dei doveri e dei diritti pubblici circa le arti ed il commercio si possa ridurre alla seguente formola. — L'autorità pubbica non può nè deve estendere il suo impero da per tutto dove si estende il sistema delle azioni di commercio e di arti degli uomini e delle società; ma solamente là dove il diritto e il dovere importano di proteggere la scambievole uguaglianza di diritto, e là dove le *azioni divise* dei singolari individui non sono valevoli o non sono autorizzate ad ottenere un dato effetto di comune necessità ed utilità; o quand'anche fosse fattibile di ottenerlo dai suddetti privati senza nuocere ai diritti del pubblico, tuttavia non sarebbe *giusto* esigerlo da uno più che da un altro particolare. —

Ponderate le parti di questa formola, e riportatela a tutto il regime pubblico di uno Stato; e voi scoprirete ch'essa racchiude il principio della rispettiva libertà e dipendenza, ossia il criterio generale per discernere in quali casi l'autorità pubblica si possa direttamente e in quali indirettamente intromettere negli affari economici dei privati: il che disvela il fondamento della *libertà pubblica economica* ne' suoi rapporti al cittadino. Essa inoltre esprime in generale in quali casi l'autorità sociale debba assumere interamente in *sè medesima* certe cure proprie del dominio eminente, di cui tutta la società presa collettivamente è investita; il che si riferisce alla ragione economica di Stato.

Così la prima parte di questa formola, esprimente che l'autorità pubblica non può estendere la sua autorità direttrice e coattiva se non che in quei fatti e per quei rapporti ne' quali si deve proteggere la scambievole uguaglianza di diritto, indica il dogma della *libertà delle arti e del commercio*, protetta dall'autorità pubblica mediante la parità d'intelligenza e di libertà; del quale dogma abbiamo testè addotti i fondamenti e le ragioni giustificanti (§ 356 al 358).

Proseguendo abbiamo indicato avere la pubblica autorità diritto ed obbligo di agire sul sistema economico in tutti quei casi, nei quali le azioni divise dei singolari individui o non sono *valevoli* o non sono *autorizzate* ad ottenere un dato effetto di *comune* necessità ed utilità. Dico *se non sono valevoli*. Se difatti il titolo fondamentale della *socialità* esige che la forza *comune* intervenga a comune utilità là dove le forze singolari e divise sono per sè incapaci a produrre l'intento (§ 215, 290 al 292), egli è manifesto che se nel sistema economico avvenga questa *incapacità*, l'autorità pubblica sociale deve interporre il suo ajuto. Senza di ciò la società non avrebbe valore, non rappresenterebbe i grandissimi beni che in effetto produce, e non racchiuderebbe il *titolo* di tutti i *doveri* sociali ch'essa induce veramente (§ 216, 217, 256, 259). Così il sistema tutelare economico non tanto contro gli attentati sì interni che esterni degli uomini e delle società, quanto contro molti disastri che possono offendere i mezzi di sussistenza; così pure tutti quei soccorsi e quelle utilità, le quali derivano dal *comune consenso* e *cooperazione* dei membri di una società: come, per esempio, il sistema delle monete, dei cambi, le corrispondenze commerciali, i banchi di assicurazione, ed altrettali cose, per un certo aspetto cadono sotto la categoria dei casi qui contemplati.

Ho detto in secondo luogo, che l'autorità *comune* sociale agir deve direttamente in que' casi nei quali il fatto privato non è *autorizzato* a produrre o ad ottenere un qualunque effetto economico. *Essere autorizzato* indica *avere un diritto proprio* (§ 333). È evidente che in tutti gli affari economici, i quali possono essere di diritto veramente pubblico, e tali sono quelli che spettano al dominio eminente di tutto il corpo sociale, sarebbe ingiusto e nocivo che il fatto privato dirigesse a piacer suo le faccende pubbliche. In tal caso il privato usurperebbe l'autorità pubblica; il che viola tutte le leggi di *ragione*. Che se coloro i quali amministrano una tale autorità la concedessero ai privati, essi praticherebbero un atto assolutamente nullo; e, quel ch'è peggio, farebbero sì che con fatti e con mire private il numero dei più *servisse* non ai rapporti della *comunanza* e degl'interessi di *tutto* il corpo preso *in solidum*, come richiede il titolo e il valore dei diritti pubblici; ma bensì al capriccio, all'ignoranza ed al-

l'ingordigia dell'uno o dell'altro particolare, con una sovversione intera dell'ordine e del benessere comune.

L'ultima parte della prodotta formola contempla tutti quei fatti, i quali forse ottener si potrebbero da qualche privato senza nuocere alle facoltà pubbliche, e potrebbero riuscire di *comune* utilità; ma che tuttavia non sarebbe giusto l'esigere da uno più che da un altro particolare. Così, per esempio, costruir ponti, strade, canali pubblici, per agevolare le comunicazioni commerciali sì per l'interno che per l'esterno di uno Stato, potrebbe forse venir fatto da uno o da altro privato; ma egli è evidente che, in forza delle *regole* della *comune giustizia*, non sarebbe giusto caricarne in ispecialità o l'uno o l'altro in particolare (§ 263).

Taluno dir mi potrebbe, che si può assegnar loro un equo risarcimento pubblico. Io rispondo in primo luogo, che per ciò stesso siamo fuori del caso dell'ipotesi, perchè in ultima analisi il peso reale dell'opera da compiersi allora cade veramente sul pubblico. In secondo luogo poi conviene distinguere il caso in cui un particolare accetti oppure offra di subire un simil carico col compenso pubblico, da quello in cui egli vi venisse obbligato per pubblica autorità. Il primo caso riducesi ad un affare *convenzionale* e *libero*; e per essere legittimo si deve verificare in lui il complesso delle condizioni sovra prescritte (§ 335). Ma se prescindiamo dall'ipotesi di un atto spontaneo o convenzionale, egli è manifesto che anche coll'offerta di un equo risarcimento non sarebbe giusto di *vincolare* la libertà d'un privato *più* che d'un altro ad assumere il peso di simili opere, a meno che la *necessità* no 'l richiedesse (§ 263 e 268); e farlo si dovrebbe sempre con una rimunerazione del carico posto alla libertà di lui.

Bastino per ora questi brevi cenni su di un argomento che dev'essere riserbato ad una più ampia trattazione, e sottomesso ai rapporti del Diritto politico speciale.

§ 360. *Riflessioni sulle cose sovra esposte.*

Se si ponga mente all'indole dei rapporti, dai quali abbiamo tratto il principio della *libertà delle arti e del commercio*, noi scopriamo incontanente ch'egli risulta dall'azione combinata dei dettami della *giustizia comune*, ossia del principio dell'*uguaglianza di diritto*, colle *leggi di fatto* necessarie e perpetue dell'amor proprio degli uomini. Da una parte il fatto ci ha mostrato non essere *necessario* altro regime diretto, che quello di procurare la parità d'intelligenza e di libertà. Dall'altra parte l'ordine necessario di giustizia imperiosamente impone a qualunque autorità di non eccedere i limiti di questa necessità, per non recare *ingiuria* e *danno* agli uomini.

Ora, posto tutto questo, è troppo evidente che il dogma della *libertà del commercio e delle arti* viene elevato alla dignità di *Jus naturale necessario ed inviolabile*, al pari di quello della vita e della proprietà personale. In questo punto di vista solamente, in cui egli viene appoggiato alle sue *prime* basi, acquista quella sovranità e forza sistematica, la quale chiama, dirò così, sotto le proprie insegne, e conia coll'impronta inviolabile di *jus rigoroso*, una moltitudine di altri principî e di altre provvidenze, delle quali un interesse sperimentale fa bensì sentire l'utilità, ma la mente non vede nè il titolo giustificante, nè il centro di unione, fino a che non venga redento dai tortuosi giri delle considerazioni puramente empiriche, e brilli nel suo primitivo ed originale aspetto. Là mostrasi, col corredo di tutti i suoi titoli nativi, proclamato dalla voce delle *verità naturali*, consacrato dai dettami dell'eterna e indeclinabile *giustizia*, sostenuto e consolidato dalla legge della *necessità*, unico principio di verità, di giustizia e di libertà. Allora solamente forte di tutte le forze del vero e dell'utile, fiancheggiato dalla catena immobile della natura, diretto dalla possanza del genio, può con felice successo e in tutta l'estensione vendicare e difendere il diritto e il benessere dei popoli dall'oppressione e dagli attentati del monopolio e della dispotica autorità.

Non per questo però lice negligere nei casi speciali di far sentire i vantaggi dell'osservanza di lui, ed i mali della sua violazione. Anzi col dipingere la prospettiva dei beni e dei mali si escluderanno gli arbitrari sistemi e le mal intese provvidenze, nell'atto che si verificherà in particolare quello che in generale fu dimostrato. Ivi là sorgerà una conferma pratica della verità ed importanza di lui. La costanza, l'universalità e la notorietà dei fatti ci farà toccar con mano, che tutte le funzioni della libertà degli atti del commercio e delle arti, e di altre concorrenze degli uomini per avere utilità, assodate sopra legittime basi, producono alla fine, in uno all'*uguaglianza*, l'*equilibrio utile* universale per gli stessi mezzi e mercè gli stessi sforzi coi quali ognuno particolarmente tentò e riuscì per un istante di produrre una lecita *disuguaglianza* e lo *squilibrio*; e che ciò apporta il maggior bene universale delle società agricole e commerciali non tanto pei singolari, quanto per la potenza rispettiva ed esterna delle nazioni. Anche in questo l'ordine naturale e retto del mondo morale rassomiglia all'ordine vitale del mondo fisico.

Io non credo di essere censurato se colle nozioni fondamentali sono trascorso fino a queste considerazioni. Egli è vero che il campo della scienza, limitandosi alle società agricole e commerciali, si restringe; ma, seguendo la filiazione delle circostanze necessarie impellenti il genere umano allo incivilimento, io ho imitato il Fisico, il quale occupandosi della teoria delle piante, incomincia dallo studiare i germi nello stato di fecondazione, e li segue fino a quello della sviluppata germinazione, per passare poi alla completa statica vegetabile. A me parve, consultando le *leggi necessarie di fatto* del mondo morale, che in molta parte del globo la vita cacciatrice e pastorale riguardar non si possa che come uno stato *preparatorio* e come l'infanzia delle società; e che per conseguenza col tratto del tempo divengano come le foglie seminali delle piante, le quali essendo le prime a mostrarsi, e dissimili da quelle altre che la pianta sviluppa da poi e riterrà durante tutta la sua vita, cadono per dar luogo ad una forma di vegetazione e di frondi alquanto diverse da quelle della germinazione. Io ho condotto il mio Trattato a questo punto per far sentire la necessità di estendere le dottrine di *pubblico Diritto* alle società agricole e commerciali, come stabilimenti indotti dalla necessità che dopo un certo tratto di tempo sopravviene fra i popoli della terra, e che per conseguenza sono renduti cose di *dovere necessario* e *naturale* degli uomini e delle genti.

Che se poi dall'altra parte, senza eccedere la sfera del prospetto generale del mio soggetto, e senza intrudere nel soggetto di *fatto*, contemplato dai principî di *Diritto* sovra esposti, circostanza

alcuna che non fosse assolutamente *generale* e *costante;* se, dico, io poteva avanzarmi un passo di più verso lo stato *particolare* delle nazioni, io far lo doveva a fine di ricavare tutte quelle notizie e quei teoremi più speciali che la Filosofia *precedente* al *pubblico Diritto* mi poteva somministrare. Sarà eternamente vero che noi dovremo fare ogni sforzo per procedere dal *generale* al *particolare*, in guisa però che non v'abbiano salti, e che ogni passo sia un anello solidissimo congiunto con un antecedente; e il fatto *necessario* da una parte, e la regola del *giusto* dall'altra dirigano perpetuamente i nostri progressi (§ 280 al 282, 286, 299).

§ 361. *Conciliazione della disuguaglianza risultante dalla libertà del commercio coll'uguaglianza legittima di* fatto *delle società.*

Una ricerca mi potrebbe esser fatta prima di finire quest'Articolo. La *libertà* anche legittima del commercio e delle arti non produce forse per sè sola la *disuguaglianza* dei patrimonì, e quindi tutti gli effetti che dalla disuguaglianza di *fatto* deriva? Ora se l'uguaglianza ossia meglio l'*equa disparità* di beni di fortuna sembra indispensabile, anzi è una parti integrante e la prima e precipua delle parti integranti dell' uguaglianza di *fatto*, a cui, salva la *comune giustizia*, debbono tendere le operazioni d'una società (§ 290 al 295); come mai ciò si potrà ottenere col sistema della libertà sovra proposta?

La risposta a questa ricerca è fatta da quello che si disse di sopra (§ 356-357). Ogniqualvolta le basi fondamentali delle proprietà (particolarmente nelle successioni ereditarie, che sono totalmente di pubblico diritto) vengano bene ordinate, non v'ha inconveniente alcuno, che il progresso lecito delle fortune sia *indefinito* presso di un privato, e che la ricchezza sia il premio dell'industrioso e dello economo che rispettano la comune giustizia.

Limitata è la vita dell'uomo; limitate sono le sue forze; costanti sono le leggi dell'interesse successivo, che in generale anima gli uomini negli affari economici. Essendo limitata la vita, l'accumulamento ha un confine, e le sostanze dividonsi fra i successori, e vengono sempre dirette dalla pubblica autorità Essendo limitate le forze, l'ingrandimento di un patrimonio far non si può che col *concorso* dell'opera e quindi coll'utilità di molti. Essendo indeclinabili le leggi dell' interesse successivo, e crescendo la facoltà a riposare e a godere, l'uomo che travaglia per il fine di star meglio, passa gradatamente dallo stato di pena e di travaglio a quello di riposo e di godimento. Frattanto altri prendono il posto inferiore lasciato vacante dal primo che salì al grado maggiore della ricchezza; e il patrimonio del più ricco serve come *deposito di riserva* all'industria di molti altri, ai quali colla brama di godere ei dà modo di travagliare e di sussistere.

ARTICOLO SECONDO

CONSIDERAZIONI PREPARATORIE PER TRATTARE DELL'ORDINE MORALE-PRATICO DELLA PUBBLICA ECONOMIA NE' SUOI RAPPORTI NECESSARÌ AL NATURALE PROGRESSO DELLE POPOLAZIONI E DELL'INCIVILIMENTO DELLE UMANE SOCIETA'.

§ 362. *Soggetto e ricerche di quest'Articolo.*

Il trattare dell'*ordine morale-pratico* della pubblica economia ne' suoi rapporti necessarì al naturale progresso delle popolazioni e dell' incivilimento delle umane società, ci getta in seno ad una estesissima e complicatissima collezione di soggetti e di rapporti, i quali non è possibile nemmen discernere, se la mente del leggitore non è prima fornita di alcune nozioni naturalmente dedotte dalle altre sovra esposte. Un *ordine pratico di pubblica economia*, riferito ai mentovati progressi, cui si voglia esibire come cosa di *rigoroso naturale dovere*, richiede che veggasi prima di tutto ridotta a *dovere* naturale e rigoroso *pubblico* l'*opera* dei *progressi* medesimi. Oltre a ciò si ricerca di sapere come quest'opera formi parte integrante e necessaria dell'*ordine morale di ragione* del genere umano.

Questo non è ancor tutto. L'incivilimento suppone la costituzione e le funzioni di un *Governo.* Suppone dunque un sistema di *operazioni* direttrici dei pubblici interessi e delle forze comuni. L'opera dell'incivilimento ed il sistema economico, assoggettati all'azione del pubblico potere, e dipendenti da quel complesso di cagioni che in natura non esistono nè agiscono mai isolate, debbono necessariamente contrarre una buona o mala direzione dal sistema generale della pubblica amministrazione. Ma quest'amministrazione deve avere o no in generale certe leggi? Queste leggi, in forza dei rapporti necessarî della verità, debbono esse coincidere o no col fine del sistema economico scoperto? In forza dei rapporti necessarî di *ordine*, quale sarà lo scopo che, in vista dello *sviluppamento* necessario delle nazioni, dovrà un Governo proporsi? Quale lo spirito delle operazioni sullo sviluppamento medesimo, coerentemente al fine *generale* di tutti i rami dell'amministrazione dello Stato? Ecco le prime ricerche alle quali conviene soddisfare almeno in *generale*, e in conseguenza dei rapporti necessarî delle cose, per servire di norma assoluta e indeclinabile all'*ordine pubblico economico.* La soluzione loro debb'essere tratta da fonti anteriori, e indipendenti da ogni fattizio stabilimento umano.

Questo però non basta ancora. L'indole dell'*ordine morale* consiste non solamente nello stabilire le leggi della *giustizia comune* fra uomo e uomo, attemperate e dirette dai rapporti dell'*uguagliaza di diritto*, ma nel produrre eziandio un sistema reale ed efficace di *utilità*. Egli è vero che l'*utilità* è compagna della *giustizia assoluta*, non essendo questa nell' *ordine morale* che la stessa *massima utilità*, in quanto è fatta norma delle azioni libere degli uomini (§ 150). Ma la *giustizia assoluta* distinguesi dalla *comune*; e quella altro non è che la *conformità* delle azioni umane al sistema della *massima utilità* (§ 120, 121, 150); questa propriamente consiste nella *conformità* delle azioni medesime coll' *ordine*, ossia coi rapporti dell'*uguaglianza di diritto* (§ 230, 233, 235).

L'effetto quindi dell'*utilità personale* non è necessariamente inchiuso nel concetto della *giustizia comune*, come in quello della *giustizia assoluta*, se non per quell'aspetto che niun uomo *violi* l'uguaglianza comune, da cui sorge la libertà e l'indipendenza di diritto (§ 236 al 239). Ma questa specie di utilità è piuttosto *indiretta* che *diretta*, piuttosto *negativa* che *positiva*, sia che consideriamo l'uomo che non offende criminosamente l'altro uomo, sia che con un *ricambio* di utilità non ecceda i limiti dell'uguaglianza. Ciò tanto maggiormente si manifesta dal pensare che la *giustizia comune*, non opponendosi punto alla *disuguaglianza di fatto* acquistata senza offendere l'altrui diritto (§ 226 e

233), puossi verificare anche supposta l'indigenza e la povertà poste in commercio con la ricchezza e l'opulenza (§ 317-318).

Al lume di questa importante distinzione se ponderiamo lo spirito delle nozioni esposte nell'antecedente Articolo, noi ci accorgiamo di avere bensì riguardato l'*ordine economico-pratico* dal canto della *giustizia comune* si fra privato e privato, che fra il cittadino e la società. Risultato di questo rapporto si fu appunto il principio della *libertà del commercio e delle arti*, di cui abbiamo specialmente accennato i fondamenti e la formola generale di diritto. Ma quasi nulla abbiamo contemplato il sistema dell'*utilità diretta e personale*, che nel sistema commerciale è l'anima ed il fine dell'*ordine economico-pratico*.

In vero, al momento che all'autorità pubblica non è permesso d'intromettersi negli affari economici se non per quei rapporti che interessar possono la *comune giustizia*, sembra che il pubblico Diritto lasciar debba interamente al *privato arbitrio* il pensare a provvedere al proprio interesse come ad ognuno par meglio, senza che sia d'uopo veramente di studiare il sistema di *fatto* di quell'utilità che un mercante o un padre di famiglia calcolar debbono nel loro gabinetto. Ma se considereremo che il sistema economico non veste una sola relazione, cioè quella unicamente verso del *cittadino*, ma che hannovi tutte quelle che riguardano la *ragione di Stato* sì interna che esterna, dove in ispecial modo primeggiano le teorie delle *imposizioni* e del *commercio* estero, s'intenderà di leggieri che la teoria dell'utilità diretta d'una società, presa come *persona*, diviene oggetto di pubblico rigoroso Diritto.

Contemplando qualunque uomo relativamente ad ogni altro suo simile, egli ha *molti arbitri* nel disporre delle cose sue. A lui è lecito di avventurare la sua fortuna in commerciali speculazioni; egli ha diritto di alienare, di disporre delle cose sue come a lui piace, purchè non offenda alcun rapporto di dovere nè come padre, nè come cittadino. Non è così di un Governo. Il maggior *utile* pubblico è un *dovere* per lui, e però involge la doppia obbligazione di procurare colla direzione libera delle forze fisico-morali della nazione la più abbondante e la più estesa distribuzione di cose godevoli; e di farlo col minimo possibile dispendio della libertà d'ogni cittadino, e perciò col massimo di libertà (§ 241 al 243), non solo perchè il godimento della massima compossibile libertà è un bene per sè, ma eziandio perch'essa è un *mezzo necessario* per efficacemente ottenere la massima utilità economica, come fu veduto (§ 336 al 359), e come più ampiamente vedrassi fra poco. Da queste considerazioni pertanto siamo per un'altra via condotti a ripetere le medesime ricerche testè proposte.

§ 363. *Ricerca sull'intento pratico dell'ordine pubblico sociale, distinto dal teoretico e generale.*

Ho detto in primo luogo, che il *maggior utile* pubblico è un dovere per un Governo. Sebbene questo sia palese e dimostrato, perchè altro non è che l'espressione della più felice *conservazione* accoppiata col più rapido e completo *perfezionamento* (§ 70, 151, 216, 288): tuttavia questo punto di vista è troppo *rimoto*, specialmente per raffigurare un *ordine morale pratico-pubblico*, e particolarmente un *ordine pratico-economico* in quei rapporti pubblici che si riferiscono alla ragione di Stato, ed al Governo tenuto a promuovere l'utilità d'una nazione. Fu veduto quanti ordini si richieggano solamente nella vista generale della più felice conservazione dell'uomo (§ 15, 295, 298). Fu osservato di più quanti ordini generali di mezzi richiegga solamente quello della pura *conservazione* divisa dal *perfezionamento* (§ 298).

Tutto questo è poco ancora. Sebbene il sistema della *più felice conservazione* presenti non solo una situazione e un effetto da produrre, ma un'opera da compiere, ossia *molte* opere da praticare dagli uomini *in società* (§ 298 e 301) per produrre appunto quest'effetto, e però sia per sè indicativo di un ordine d'azioni libere da eseguire; il che appunto costituisce l'oggetto di una dottrina morale o politica qualunque (§ 67 e 78): tuttavolta, sia che consideriamo quest'*intento* in generale, sia che lo consideriamo nelle sue varie parti, egli propriamente altro non è che lo scopo generale dell'*ordine teoretico* dell'uomo e della società, e per ciò stesso anche dei Governi (§ 87, 216, 291), veduto o in generale o in particolare, o in complesso o in dettaglio. Ma ciò non basta alle presenti nostre disquisizioni. Noi non andiamo ora in traccia dell'*ordine teoretico-economico*, ma bensì dell'*ordine morale di ragione pubblica e pratico*, parte del quale è appunto l'*ordine pratico pubblico economico*. Ora, proposto quest'oggetto di esame, sebbene egli sia interamente connesso e subordinato al *teoretico* (§ 92, 93, 138); ciò non ostante le cognizioni dell'intento e dei mezzi esibitici dal *teoretico* non bastano per determinare i doveri dell'*arte sociale*, ma è d'uopo aggiungere la considerazione di que' rapporti che dallo stato delle cose e degli uomini sono renduti necessari a ridurre ad *esecuzione* le azioni indicate dal *sistema teoretico* (§ 90 al 95, 98, 105); il che propriamente induce un *intento subalterno* o prossimo da eseguire, per ottenere l'intento primario o rimoto teoretico. Quest'intento subalterno o prossimo è quello appunto che forma il centro, ed atteggia per sè medesimo l'*ordine pratico*. Questo allora riveste l'aspetto di un *sistema* necessario, complesso, unito, in cui si vede un dato fine da ottenere, ed un'orditura concatenata di dati mezzi armonizzati e diretti ad effettuare l'intento proposto.

Parlando dell'*ordine pubblico di ragione pratico*, quest'*intento proprio* di un tal ordine qual è? Quale è quello delle cose economiche ne' suoi rapporti alla diretta utilità competente alla ragione di Stato?

§ 364. *Prime forme confuse dell'intento pratico dei Governi umani determinato dall'ordine naturale.*

Limitata la ricerca a questo punto, è d'uopo rammentare che da prima nella vista più generale possibile abbiamo adombrato l'*intento morale-pratico* in conseguenza dei poteri *esecutivi* umani (§ 90, 91, 99, 100). Egli è vero che per ciò medesimo che venne espresso colla massima generalità, racchiudeva nel suo concetto anche l'*intento pratico* delle società, prese in tutte le loro relazioni; ma l'estrema e confusa generalità di quel concetto non ci poteva indicare veruna particolare circostanza.

Avendo poi osservato in progresso, che questi *poteri esecutivi*, riportati a quello di *conservazione* che l'uomo può in generale ottenere, ed al quale in forza della propria costituzione deve giugnere per il suo bene necessario, *abbisognano* assoluta-

mente dello stato *sociale*; il che importava d'indicare le ragioni fondamentali di questo bisogno (§ 167 al 170, 290); ci venne fatto di stabilire da una parte lo stato di società come una parte necessaria dell'*ordine di ragione naturale* proprio dell'umanità, e di scoprire dall'altra le basi primitive generali dell'*ordine morale-pratico* della società (§ 288 al 294). Una insuperabile impotenza morale a provvedere da sè alla propria felice conservazione, indotta dalla nativa ignoranza dei mezzi necessari per farlo, a fronte d'un vasto bisogno e d'un indefinito pericolo di milioni d'errori nocivi prima di scoprire l'ordine naturale ed efficace della conservazione medesima; una nativa ed insormontabile *impotenza* individuale, indotta dalla somma *limitazione* di forze esecutive sì per guarentire che per esercitare i diritti attribuiti dalla natura, combinati coi fatti naturali delle cognizioni e dei soccorsi per naturale progressiva legge di *fatto* risultanti dallo stato sociale, ci svelarono in una maniera meno vaga e meno confusa l'aspetto dell'*intento pratico* dell'*ordine morale* dell'uman genere. Parve allora in certa guisa spuntare egli dal caos, per lasciarsi a noi travedere con forme alquanto più distinte.

Ciò bastava in allora perchè noi fossimo autorizzati a segnarne almeno i contorni e le parti massime, e farne segno all'ordine di necessità e di utilità di molti fatti, i quali risultavano come altrettante linee tendenti ad un solo centro. E però nacque allora nella *ragione teoretica* delle cose l'ordine dell'*uguaglianza di diritto* (§ 225 al 263); nacque al tempo stesso nello *stato* pratico l'ordine indispensabile dell'*unificazione* dell'interesse privato col pubblico, del particolare col generale, indotto dalla necessità stessa della natura (§ 216, 217); nacque finalmente nella ragione dell'*arte pubblica sociale* (oggetto proprio delle dottrine di Diritto) il fine e l'intento di *ajutare* colle forze comuni la mente e il braccio dell'uomo in società, per compiere l'opera della conservazione indicata dalla natura delle cose, e dalle spinte necessarie ed indeclinabili del cuore umano (§ 290-291). Da ciò fu indicata la necessità delle *cognizioni* pratiche sociali conformi alla verità necessaria delle cose (§ 277 al 288). Da ciò pure l'*ordine economico* delle società agricole e commerciali (§ 352 al 360).

§ 365. *Necessità di distinguere l'intento pratico dell'autorità pubblica da quello della semplice socialità. Come riguardar si debba la politica d'uno Stato.*

Nè questo ancor basta. Se il prospetto dei fatti ci concesse, e se il metodo d'inventare e di dedurre (§ 16 al 29) ci autorizzò a procedere in questa maniera; ciò nullameno di leggieri ci accorgiamo che siamo ancora ben lontani dall'aver ravvisato l'*intento pratico* della *cosa pubblica* sotto la sua *propria* forma, non dico speciale e particolarizzata, ma *generale* soltanto e *complessa*. Chi diffatti non s'avvede che, sebbene noi abbiamo distinto lo scopo della *socialità* da quello dell'*ordine morale umano* in generale (§ 288 al 291); tuttavia il primo è ancora una cosa *composta*, in cui l'*ordine privato*, quantunque del tutto sociale, viene racchiuso ed unito in un *solo concetto* coll'*ordine pubblico* propriamente tale? Chi non vede che l'ordine delle azioni spontanee e speciali del *cittadino* viene contemplato così confuso cogl'impulsi e colle direzioni dell'autorità del *Governo*, che l'effetto della socialità ne deriva come un risultato unico e comune?

Ma noi vogliamo sapere distintamente qual esser possa l'intento proprio delle operazioni dell'*autorità pubblica*, rivolta a procacciare colle forze comuni e coll'arte politica l'utilità universale, a fine poi di stabilire i fondamenti economici della più diretta utilità in conseguenza dei progressi dell'incivilimento in generale. Noi, in una parola, vogliamo conoscere lo scopo generale costituente ed atteggiante tutto l'ordine dell'amministrazione di uno Stato in una *stretta coerenza* collo scopo dell'*ordine pratico e naturale* della socialità. Distaccato per tal modo l'oggetto della nostra curiosità dagli altri tutti naturalmente connessi e con lui operanti in natura; ma ritenendo nello stesso tempo ch'egli altro non può essere che un *mezzo* necessario e subordinato all'intento generale delle società; rammentando che noi non vogliamo nè possiamo prescindere dalle leggi universali e direttive della *necessità, utilità* e *giustizia comune* (§ 235, 265 al 269); riflettendo che il *soggetto* sul quale versar debbono le cure dell'arte pubblica è un complesso d'uomini, cioè una unione d'esseri capaci di ragionevolezza, i quali però non sono atti a verificare l'ordine della loro conservazione che col mezzo d'una sviluppata *moralità* (§ 147-148, 153), talchè il *perfezionamento* è il carattere proprio, anzi il modo di essere connaturale e necessario della loro conservazione (§ 166 e 295); e ritenendo per ultimo, che il poter primo e l'industria delle leggi umane cade unicamente e direttamente sulla *cognizione*, e mediante la *cognizione* sulla *volontà*, e quindi sulla *forza* esecutrice degli uomini e delle società (§ 100); pel quale magistero collegando coll'*opinione* all'autorità pubblica il braccio di *molti*, e disgiungendo quelli dell'autorità privata, ogni società colla forza superiore e cogl'interessi reagisce su di sè medesima per guidare finalmente tutto coll'impero dell'*opinione* (§ 283 al 286): ne risulta finalmente, che la politica di Stato, rivolta ad adempiere le leggi dell'*ordine morale di natura*, riguardar si deve come un'*arte* necessaria e perpetua di *educare* al ben pubblico quelle persone morali che oppellansi *società*.

§ 366. *Formola dell'intento pratico dell'autorità pubblica.*

Fissata questa maniera di riguardare l'*ordine pratico* della pubblica autorità, ossia dei Governi, per quali vie siamo noi condotti a scoprire il vero e proprio intento generale della pubblica amministrazione? Consultiamo i fatti naturali di già esposti, scopriamo i rapporti necessari, riportiamoli al fine dell'utilità. La vita e i progressi delle società si estendono per molti secoli. Esse sempre, or più or meno, con nuovi interessi indotti da circostanze imperiose e varie, tendono a nuovi intenti utili, nè mai riposano fino a che non gli ottengano. Nell'atto stesso ci accorgiamo che *indefinite* sono le espansioni dell'amor proprio d'ognuna (§ 356); e però la ragione e la storia ci convincono che l'impero espansivo della cupidigia, sì nell'interno che nell'esterno delle società, riesce mai sempre nocivo ai privati e all'altre nazioni, se colla reazione di contrari interessi e di un potere bastevole non venga rattenuto. Da ciò il maggior potere acquistato coi maggiori lumi producenti una superiorità reale di mezzi, d'invenzioni e di forze, spinto dall'indefinita cupidigia, si ri-

versa naturalmente sopra l'inferiore di forze e di resistenza, nè si arresta se non dove o ritrova un insormontabile ostacolo, o fino a che non abbia esausti tutti i mezzi della propria energia. Ma dall'altra parte le società nate ignoranti vengono affidate all'impero della *fortuna* prima di scoprir l'arte di condursi con precognizione, ossia prima d'aver acquistata la moralità pubblica (§ 107 e 174), assai più lenta a nascere che la privata. E però per vari errori ed esperimenti nocivi, prodotti sì dall'*ignoranza*, che dalla costante cupidigia sempre espansiva ed aggravante altrui, vanno soggette ad un doloroso tirocinio di disordini e di sciagure (§ 278-279), le quali, colla scorta dei lumi avvalorati dalla forza pubblica, potrebbero essere evitate, ed anche prevenute (§ 284-285).

Egli è vero che la fortuna, ossia meglio l'*ordine di fatto* delle cose naturali, conduce gli uomini e le società allo scopo medesimo al quale guidar li deve la Politica. Diffatti, senza una spinta superiore ed un naturale andamento, l'arte umana non potrebbe mai giugnere ad effettuare l'*ordine teoretico-morale* dell'utilità, nè prima della scoperta dell'arte gli uomini non sarebbonsi avvicinati all'*ordine*. Ma il corso della fortuna rassomiglia a quello della corrente di un fiume, che guida un barcajuolo inesperto ed impotente diretto verso la foce. È vero che in balìa dell'onda egli è guidato verso la meta proposta; ma qua egli urta in un macigno, là è avvolto da un gorgo; qua è spinto contro un banco di arena, là contro un seno delle ripe. Tutto questo non avviene ad un navigante robusto e perito.

Da tutte queste considerazioni riunite risulta la scoperta dell'*intento* giustificato e necessario dell'*ordine sociale* atteggiato giusta il fine della vita civile nel corso dei secoli. Eccone la formola unita e generale: — Elevare, mediante l'azione di tutte le forze sociali riunite, nella maniera la più breve e la più efficace possibile, e salva la legge della *continuità*, i *poteri* di un popolo fino al punto in cui l'uso dei mezzi ad essere, nella guisa più grande o più durevole, sì nell'interno che nell'esterno, *sicuro* e *felice*, si trovi *esaurire* tutto il capitale, dirò così, della potenza fisico-morale accordatagli per tale oggetto dalla natura. — Questa è la cura e questo è l'intento finale di un Governo in relazione alla progressione dello *sviluppamento* umano. Questa è la formola dei precipui diritti pubblici verso i direttori d'una società di esseri sensibili suscettibili di perfezione, d'innovazioni e di traviamenti, e costretti a soggiacere a tutte le sciagure derivanti dal mancare della cognizione dei beni e dei mali, e dei mezzi onde procacciare gli uni ed evitare gli altri, e dal non tutelarsi efficacemente contro le espansioni smodate dell'intemperanza dei suoi membri o delle altre società.

Ecco l'opera da compiersi, ossia l'*intento pratico* del quale andiamo in traccia, determinato dalla *necessità* ossia dai rapporti reali e inevitabili delle cose, diretti a procurare coll'azione propria del Governo la massima pubblica utilità, ultimo scopo ed oggetto dei doveri di lui. Per tale maniera l'oggetto dell'arte politica distintiva dell'uomo, e l'indole delle immediate cure di lei, si trovano invariabilmente *determinati* per tutti i momenti della vita sociale, e in correspettività del naturale ed irresistibile progresso dell'incivilimento e dell'impero della estrinseca necessità, fino all'ultimo termine della possibile perfezione degli uomini.

A che dunque si riduce tutta la Politica? Ad una grande TUTELA accoppiata ad una grande EDUCAZIONE. La *prima* appartiene alla forza del Governo; la seconda all'azione degli interessi e della connivenza. Figurato soltanto un potere qualunque attribuito ad un essere *morale perfettibile* soggetto ad errore, e a cupidigia di procacciarsi, mercè le sue azioni libere e in uno stato *sociale*, il proprio maggiore benessere; posta solamente in generale la supposizione d'un certo limite al suo meglio, al quale si trovi ancora al di sotto; e dato un certo ordine fissato dalla natura agli sforzi di lui: il dovere generale espresso nella recata formola ne emanava come risultato necessario.

§ 367. *Connessione essenziale dell'allegata formola colle nozioni primitive dell'ordine morale.*

Assicurata in questa guisa la procedenza necessaria dell'*intento* espresso nella recata formola, volgiamo ora la nostra attenzione per ben raffigurarne l'aspetto e le condizioni. Ampio e variato teatro si apre qui allo sguardo, in cui la grandezza e l'importanza di moltiplici oggetti provocano a gara l'attenzione dello spettatore. Da prima attonito di maraviglia erra collo sguardo or qua or là, conscio soltanto dei grandi sentimenti che sente svegliarsi dentro di lui. Ma a poco a poco ritornando alla calma della ragione, pensa al modo col quale possa giugnere a tracciare con sicurezza e verità la grande scena spiegata avanti a lui. Qui rammenta, che prima di tutto imitar deve il geografo, il quale volendo acquistare la notizia di un dato paese segnato su d'una carta, incomincia dal circoscrivere il campo della sua osservazione, fissando i confini e cogliendo le relazioni coi paesi circostanti, a fine di formarsi una chiara idea della ubicazione di lui nel globo intero, o in alcuna delle sue grandi parti.

Questo magistero diviene tanto più necessario ad un ricercatore delle morali e politiche dottrine, quanto più il suo soggetto non è cosa di senso, ma d'intelletto e di deduzione (§ 38, 355), e quanto più egli è certo che, venendo in cotal guisa annodato alle verità più evidenti e primitive, acquista alla sua scoperta titoli certi ed autentici di verità e di *unità sistematica*. Indispensabile a tutti i morali e politici soggetti. A tutto ciò si aggiugne che la Politica, procedente col corso dei secoli, viene con questa ricerca sottomessa per intiero ed atteggiata perpetuamente dalla *necessità* e dall'*utilità* dei fatti irreformabili dalla natura, e quindi unificata colla *giustizia*.

Per soddisfare a tutte queste intenzioni io osservo primieramente, che nella recata formola *due* cose si palesano allo scoperto, le quali dimostrano l'*identità* dello spirito, l'*unità* della tendenza, e la *connessione* necessaria dei rapporti di lei con quelli dell'*ordine morale di ragione*. Queste sono: 1° la identità del *fine*, cioè la maggiore sicurezza e il benessere pubblico di una popolazione; 2° la *necessità* del magistero, risultanti dai rapporti *necessari* dei fatti naturali sì delle cose che degli uomini. Da ciò la politica di ogni Governo si trova, tanto per la natura de' suoi fini, quanto per l'ordine de' suoi mezzi, interamente sottomessa ai principî necessari di ragione; il che è sommamente importante per una vista generale. In particolare poi l'*intento pratico* dell'autorità pubblica, espresso nella recata formola, viene elevato alla dignità ed al carattere di *necessario ed imperioso dovere di giustizia* per chi governa, e di *sacro ed inviolabile diritto naturale* per tutti i popoli della terra.

Imperocchè chi può negare che l'arte di governare gli uomini in società, per renderli più che si può felici, come altra qualsiasi possibile arte, risultar non debba essenzialmente da *due ordini* insieme combinati, cioè dal *teoretico* e dal *pratico*, ossia dalle due parti possibili di qual ch'ei siasi ordine di azioni dirette ad un fine? (§ 93 al 98, 117 al 121, 138 al 140). Non v'ha che la *natura del fine*, la quale frapponga differenza fra le diverse arti: nel rimanente tutte coincidono e debbono inevitabilmente coincidere nella necessità assoluta di agire conformemente a questi due *ordini* uniti, per ciò stesso che la natura delle cose è determinata (§ 162-163), ed anche senza questo, perchè l'uomo non è un essere onnipotente. Persino le arti dei delinquenti, dei tiranni, e di ogni altro agente simile, vanno soggette a queste condizioni per ottenere il loro intento, sebbene ottener non lo possano in una maniera durevole.

Ma se alla spiegazione sola del vocabolo di *Politica*, nel senso notorio e ricevuto di *arte di procurare coll'autorità e colla forza pubblica il maggiore benessere delle società*, si ammette ch'essa ha un intento comune anzi *identico* col Diritto; se la limitazione dell'uomo non può sorpassare nè infrangere la catena della necessità; se tutte le leggi di *Diritto* non sono che l'*ordine* medesimo della *necessità* della natura diretto al conseguimento di questo fine: egli è dunque evidente, non per principio alcuno di *virtù* o di *arbitrio*, ma per un principio di *fatto* necessario, anzi per il principio stesso di *contraddizione* applicato all'azione dei poteri della natura (§ 278-279), che la Politica non potrà avere altr'ordine ed altro sistema di azioni, se non quello stesso che forma l'*ordine morale di ragione*, ossia quello che costituisce la vera scienza dei diritti e dei doveri. Per la qual cosa l'*intento pratico* espresso nella recata formola (§ 366) formerà una parte essenziale di questo stesso *ordine morale di ragione*.

§ 368. *Conferma del primo dato, tratta dall'analisi dell'obbligazione morale teoretica.*

Egli pare impossibile che un ragionamento tanto semplice non sia caduto in mente alla comune degli scrittori, i quali nella sola definizione notissima dell'*obbligazione morale* e del *dovere teoretico* avevano sott'occhio un principio evidente sì per sentire quest'*unificazione* nella sua parte *teoretica*, che per iscoprire il vero e chiaro *metodo* ad eseguirla. — La necessità di fare una cosa per ottenere felicità; un atto libero, in quanto è *mezzo necessario* a conseguire il maggiore benessere ottenibile dal sistema superiore delle cose; — quali riflessioni necessariamente e facilmente presentavano?

Io veggo primieramente (ognuno dir poteva a sè medesimo) che la maggiore *felicità* ottenibile qui viene proposta come il *fine* e l'anima dell'*obbligazione* e del *dovere*. Questo fine d'altronde è una legge così inseparabile e perenne della natura umana, come è inseparabile la personalità dell'uomo da sè medesimo. La legge, per cui l'uomo non può volere che colla volontà propria, inchiude essenzialmente ch'egli non possa amare e volere che per il piacere e il dolore sentito *da lui*: e però non possa volere che per sè, e non amare che il *proprio* meglio. Per l'altra parte poi, data in forza della *natura delle cose* la legge di amare naturalmente il piacere e di fuggire il dolore, essa sarà tanto indeclinabile ad un operatore esterno, quanto quella della gravità. Voglia dunque o non voglia, sappia o non sappia l'arte politica disporre delle nazioni libere degli uomini, non si potrà dispensare giammai dall'uniformarsi all'indole necessaria di questa legge, e di servire a lei come centro.

Osservo in secondo luogo (continuar poteva), che le azioni contemplate nel dovere morale sono presentate quali *mezzi necessari* ad ottenere l'intento di questo benessere. Qui dunque abbiamo più oggetti di riflessione. Se sono mezzi *necessarî*, dunque non istà *in balìa* dell'uomo lo scegliere *a suo capriccio* la via della prosperità, ma gli è d'uopo *adattarsi* allo stato ed ai rapporti necessarî delle cose. È dunque manifesto che anche la Politica *non* potrà *declinare*. Avvegnachè se, facendolo, potesse tuttavia ottenere il suo intento, si verificherebbe una formale contraddizione. Ottenere lo *stesso* intento, e poter *fare a meno* di questi mezzi, esprime ch'essi *non* sono altrimenti *necessarî*. Necessario è quello, il di cui opposto è impossibile. Trattandosi pertanto di mezzi che diconsi efficaci e indispensabili ad un dato intento, s'indica essere *impossibile senza di loro* di verificare il detto intento. Ma affermandosi che senza di essi tuttavia si possa ottenerlo, si pone con ciò stesso che *non* sono *necessarî*. Dunque si asserisce una formale contraddizione. Se dunque il *fatto* dimostra veramente esser eglino necessarî per il Diritto, lo sono per ciò medesimo anche per la Politica. Dunque il *piano teoretico* della Politica debb'essere necessariamente lo *stesso* di quello del Diritto; il che esprime la medesima proposizione in altri termini. Dunque se il Diritto non ha *nulla* di *arbitrario*, nulla pure di arbitrario può avere la *Politica*. Se l'ordine di Diritto è un risultato dei rapporti reali delle cose, dunque la politica in tutto ciò che ha di *comune* col Diritto sarà anch'essa un puro risultato *necessario*.

Che dico in ciò che ha di comune? Anzi *tutta intera*, fino ne' suoi dettagli teoretici, ossia in tutti quei mezzi che sono determinati dalla natura *sola* del fine proposto, sarà un risultato *necessario* di questi rapporti *reali*. Ogni qualvolta diffatti io parlo di un dovere morale ad eseguire un atto, io parlo di una cosa che si deve *effettivamente praticare;* io parlo d'un sistema di atti reali che deve produrre un determinato effetto *in natura*. Ora in natura non esistono, nè esister possono, cose e fatti generali ed astratti; ma solamente cose e fatti *particolari* e concreti: non possono esistere *effetti in astratto*, e determinati da cagioni astratte; ma solamente *effetti concreti* e speciali determinati da cagioni concrete e singolari, e giusta il concorso delle forze cooperanti atteggiate dalle singolari circostanze.

Quando adunque io abbia a produrre un effetto reale di *dovere*, è mestieri che io mi adatti ai rapporti *singolari*, concreti e reali delle cose; altrimenti io non otterrò mai il mio intento.

Ma tosto che l'indole stessa del *dovere* si estende *fin là;* ed anzi se un magistero qualunque umano non si può dir mai operativo in natura, se in fatto pratico egli non dispone le cose con rapporti *singolari* ed efficaci: egli è chiaro che le competenze del dovere *assorbiscono* così tutte le circostanze e tutti i *rapporti possibili di fatto* valevoli a compiere o a distornare un atto, che niun dettaglio rimane addietro, niun mezzo necessario viene omesso, onde produrre colla esecuzione positiva o colla omissione il benessese della specie umana. Pertanto i fatti più minuti, interessanti un tal fine, sono tutti sottomessi alle disposizioni del Diritto

pel solo motivo, che l'*ordine* dei doveri intende *dirigere* le azioni degli uomini, onde realmente produrre un dato effetto. Se dunque voi non create un altro universo, se non formate altre cagioni, altri rapporti (il che è impossibile), non vi rimarrà addietro mezzo alcuno a compiere il fine, il quale non debba essere pur *comune* al Diritto; e però siccome, *compiuto* il fine, sì il Diritto che la Politica hanno adempito al loro ufficio, e riposano; così in tutti i suoi più minuti dettagli, determinati dalla sola natura del fine, il sistema della Politica viene unificato con quello del Diritto.

Qui non finisce ancora la cosa. La sola *definizione dell'obbligazione morale teoretica* m'insegna anche il *metodo* col quale io debbo procedere nello stabilire le regole direttive determinate dalla natura sola del fine. Col dirmi infatti che le tali azioni sono un *mezzo necessario*, mi avverte che, facendo l'una e poi l'altra e poi l'altra, ottener posso l'intento proposto. Da ciò è chiaro, che la definizione mi presenta tutto il sistema dei doveri come un *complesso di mezzi e di fini* più o meno prossimi, più o meno rimoti, subordinati l'uno all'altro, e determinati tutti dallo stato reale delle cose; per cui io dovrò studiarmi perpetuamente d'indagare, al lume della *storia autentica* dei *fatti* naturali, sorgenti appunto e oggetti dove esistono gli spesso mentovati rapporti, quali cagioni sieno *valevoli* e quali *contrarie* a produrre col meno possibile di pena il fine del *dovere*: e però se avvi una serie più o meno lunga e subordinata di tali cagioni dovrò *disporle* ed *ordinarle* giusta il loro reale modello, e collocare prima le prossime al fine, e più remote dall'agente; in appresso quelle più discoste dal fine, e più vicine all'agente: e così via via con un *processo* dal semplice al composto, fino a che io possa dare all'uomo le *istruzioni pratiche* e complete di quello che operar deve in tutti i luoghi, in tutti i tempi e in tutte le circostanze per effettuare questo sistema di cagioni e di effetti, in quanto dipende dalle sue forze.

Dopo di queste ovvie osservazioni, ditemi: dove è ita la Politica, o dove è ito il Diritto, per quella parte dell'ordine delle azioni umane determinata dalla sola natura del fine? Qui non v'è mezzo. Se li volete *disgiunti* e *indipendenti*, o l'uno o l'altro non esiste più. Non è egli vero che colla voce generale mi dite che la Politica è l'arte di governare gli uomini uniti in società *per renderli felici?* Sarà dunque la Politica per ciò stesso parte del Diritto, serva di lui; e così serva, che non potrà avere altro ufficio, che quello di eseguire esattamente il Diritto. Volete voi dare alla Politica un altro oggetto? O sarà inutile, o sarà rovinoso. Nel primo caso non me ne curo; nel secondo dirovvi che sarà una folle barbarie, la quale alla fine opprimerà i suoi autori medesimi, perchè la natura non si oltraggia impunemente (§ 277 al 280).

Una picciola dose di buon senso basta per iscoprire tutte queste cose, le quali per soprappiù sono semplici *corollari* della notissima definizione della *morale obbligazione teoretica*. Prese tutte insieme, non sono che un'amplificazione e un comentario di quello che ho detto nell'antecedente paragrafo, ed un compendio di molte cose più estesamente esposte nelle due prime parti di quest'Opera. Tutto questo discorso riducesi a significare, che tosto che si afferma proporsi la Politica per suo *primo* e più *generale scopo* l'intento *medesimo* del Diritto, essa è costretta a camminare per quelle *stesse vie*, per le quali camminar deve il Diritto; per la ragione che non v'hanno che quelle vie, e perchè esse sono necessariamente determinate dallo stato reale del sistema dell'universo, sul quale l'uomo non ha verun impero di creatore e d'onnipotente, ma solo una necessità finale di soggezione e d'ubbidienza.

§ 369. *Continuazione dell'antecedente paragrafo. Connessioni dell'ordine pratico*

Il fin qui detto, come ognun vede, riguarda unicamente quell'*ordine* di azioni, le quali sono determinate dalla *sola natura* del fine, che è l'utilità massima dell'uomo, e propriamente *in quanto* vengono così determinate da lei. Ma qui non deve finire la cosa. Se diffatti ci studiamo d'indagar l'*ordine morale*, egli è perchè vogliamo *dirigere* con effetto gli uomini e le società. Ora la notizia di quello *che il fine importa* è bensì necessaria all'essere intelligente per dirigere o sè stesso od altrui; ma tale notizia per sè sola *non basta* a far praticare qualsiasi cosa da un agente qualunque. Giacciono sui vostri fondi acque dannose ed incomode. Voi studiate quello che *farebbe d'uopo* al vostro campo per essere sottratto dall'ingiuria delle acque suddette. Voi estendete una mappa, in cui, *a tenore del bisogno* del vostro podere, segnate la tale e la tal'altra *direzione*. Il segnar questa mappa, la cognizione e contemplazione di lei basterà forse per redimere il vostro terreno dalle onde? Orsù dunque, ognuno poteva dire a sè stesso, è mestieri osservare *cosa* ancora richieggasi per *effettuare* positivamente l'ordine delle *azioni* indicate dalla natura sola del fine, cioè dal *bisogno* della comune felicità. Io posso dire di non avere ancor fatto nulla, fino a che non ho fatto altro che la mappa dell'*ordine morale-teoretico*. Se potessi esser certo che niun altro apparecchio richieggasi, oltre quello di *volere* l'ordine, talchè l'effetto inteso seguisse *immediatamente* l'azione, come il vedere un piano illuminato segue l'azione di aprire gli occhi: in tal caso sarei assai vicino al mio intento. Ma ciò nell'ordine della conservazione si verifica egli, o si può verificare?

ORDINE MORALE-PRATICO IN GENERALE.

Per rispondere a questa domanda, ognuno era naturalmente guidato prima di tutto a ricercare in generale: Da quale oggetto venga determinato e costituito qualsiasi *ordine pratico* di un agente morale. La risposta era ovvia ed evidente. L'*ordine morale-teoretico* è determinato dalla *natura* del *fine*; l'*ordine pratico* è determinato dalla *natura* dell'agente morale rivolto ad eseguire le direzioni tracciate dal *teoretico*. Ciò posto, era ben agevole il dedurre le *necessità* inevitabili di una *precognizione* completa e distinta nell'*intelletto*, d'un *interesse* vittorioso nella *volontà*, della *libertà* o esecuzione da ostacoli nel *potere esecutivo* di questo agente morale a fine di eseguire le mentovate direzioni teoriche. Tutto ciò è necessariamente determinato dalla *natura stessa* dell'agente, le di cui potenze sono le *tre* indicate, e il *concorso* delle quali è troppo noto essere *necessario* ad effettuare un atto *ordinato* e una costante condotta di lui. Dall'essere tutte queste condizioni assolutamente *essenziali* alla natura dell'agente morale libero, dall'essere tutte *necessarie* nell'esecuzione di qualunque opera di lui, comprendesi tantosto ch'esse sono del pari indispensabili alla scienza del retto e a quella dell'utile, sì al Diritto che alla Politica: perchè sì la Politica che il Diritto sono appunto intenti a far *eseguire* ordinatamente, costantemente e liberamente il sistema delle azioni dell'*ordine teoretico*.

SOCIETA'.

SUA NECESSITA' E CONDIZIONI DI ORDINE.

Dopo queste considerazioni passando oltre, ognuno doveva dire a sè medesimo: Fino a qui veggo un ordine necessario di mezzi ad ottenere il ben essere, ed una *necessità* di una coerente precognizione, interesse e libertà nell'uomo per effettuarlo in pratica; ma come stiamo noi di *disposizioni* veramente naturali dal canto dell'uomo? È desso *naturalmente disposto* per verificare queste tre condizioni, o no?

Anche questa risposta era ovvia e notissima; cioè: Quanto all'*intelletto*, nasce ignorante; ma capace di lumi. Senza una guida certa, e senza una veduta dettagliata delle cose, è soggetto ad infiniti errori, per la moltiplicità delle combinazioni d'idee di cui è capace; ma quando venga dotato di cognizioni, ed assicurato dalla dimostrazione del vero o per ragione o per autorità, può formarsi un *modello ideale* unico e costante della sua morale condotta. Quanto al *cuore*, egli è spinto da una brama indefinita di godere col minimo incomodo, e di per sè è capace d'essere disordinato con interessi mal diretti; ma può del pari essere contenuto e diretto con interessi contrari sostenuti dal potere conveniente. Quanto poi alle *potenze esecutrici*, ha una forza assaissimo limitata, la quale, quando la mente non sappia trovare la maniera di movere le cose, la è assai più; ma che illuminata delle cognizioni, aumentata dai ritrovati artificiali, ajutata dall'unione, può produrre grandiosi ed utili effetti sulle cose e sugli uomini.

Ora le cose della *natura umana* stando per *fatto necessario* di natura così, e volendo noi l'*esecuzione* dei mezzi onde far l'uomo felice: come adopreremo noi per rimediare a questi *difetti* ed impotenze *naturali*, e far invece agire rettamente ed efficacemente i poteri esistenti? Noi abbiamo bisogno di sussidi: d'onde li ricaveremo noi?

Io volgo lo sguardo intorno a me, e non trovo che una terra con minerali, vegetabili ed animali che contiene; e trovo uomini simili a me. È vano che dai primi io chiegga i sussidi adatti all'uomo. La natura fisica è uno spettacolo per me; ma mi presenta oggetti che corrono al loro fine senz'abbisognare di me, e senza ch'io li possa per un divisamento a loro preconosciuto far concorrere all'opera mia. Non v'ha per me speranza che nell'uomo simile a me. Ma se deve *concorrere meco* a supplire a quello che mi manca, deve dunque operare *unitamente* ed *abitualmente* con me; il che significa essenzialmente, che devesi verificare una SOCIETA' DI UOMINI.

E qui appunto i fatti della comune filosofia mi dimostrano che in *società*, e per mezzo solo della società, le mie facoltà morali e la mia libertà esecutiva si possono sviluppare, estendere, rettificare, onde pormi in grado di soddisfare alle esigenze dell'*ordine morale* della felice mia conservazione.

Ma per ciò stesso che io ricerco una società onde *conseguire* questo intento, si manifesta ch'ella *non potrà* essere una società *qualunque;* ma bensì una *tale* società, in cui concorrano e si verifichino appunto le cagioni apportanti *precognizione*, *interesse* e *libertà* conformi ed esecutive delle direzioni teoretiche dell'*ordine morale*. Da ciò vengono *inevitabilmente* e precisamente determinate le *condizioni* ossia i requisiti di questa società in relazione al fine dell'*ordine morale*; di modo che il potere *umano*, e però anche la Politica, non può avere arbitrio alcuno. Come per far sì che un ponte serva all'uso, per cui fu fatto, ricercarsi che gli archi di lui sieno *uniti*, per distendervi sopra una strada continuata e sicura onde adempiere al fine di trasmettere il passaggiere da una sponda all'altra di un fiume; così la *condizione fondamentale* di ragione d'ogni società sarà l'unione e la convergenza delle azioni libere dei membri uniti ad effettuare il mentovato *fine*, per cui le società sono richieste dall'*ordine naturale*. Le azioni libere dei membri derivano dalla loro *volontà*. Ma ogni essere morale, pensando e volendo, non può uscire *da se stesso*, e non può non essere spinto a ricercare il piacere ed a fuggire il dolore; e quindi necessariamente non può volere che colla *sua* volontà, coi motivi *personali* della sua volontà, cioè coi piaceri e dolori *suoi*, col sentimento e colle leggi del suo bene, ed agire se non che per lui. Dunque ogn'altro suo simile *per natura sua* sarà naturalmente e necessariamente spinto dalla medesima legge. Perlochè si manifesta ad evidenza essere *impossibile*, per *fatto naturale*, di costituire e mantenere una società d'uomini, la quale segnatamente abbia i requisiti indicati, se nei collegati non interviene un'*unità d'interesse*, riferita e attivamente disposta a produrre le tre funzioni d'illuminare, movere, e render vie più libero e forte ogni uomo ad esercitare i diritti e i doveri costituenti l'*ordine morale-teoretico*.

La natura stessa delle cose determina un *dato fine*, e non un altro; l'*unità del fine* determina necessariamente l'*unità di opera* dei compagni; l'*unità di opera* determina necessariamente l'*unità di interesse*. Ecco il primo e più generale prospetto dell'*ordine naturale-pratico*. Esponendo le parti dell'ordine a norma della filiazione degli *effetti* e delle cagioni di *fatto*, dirassi che l'*unità d'interesse* deve produrre l'*unità dell'opera;* e l'*unità dell'opera* deve produrre l'*unità dell'effetto finale*. Io chieggo, se qui vi possa essere nulla di *arbitrario*, e se piuttosto tutto non sia necessariamente e precisamente determinato dall'assenza dei fatti, e dalla forza imperiosa della natura.

Proseguiamo. Qui io veggo, ognuno dir può, le *basi essenziali* ossia le parti massime del germe dell'*ordine sociale*. Se lo contemplo relativamente all'ordine necessario della felice conservazione del genere umano, egli è *pratico;* ma se lo riguardo relativamente al fine di supplire all'*impotenza fisico-morale* dell'uomo ad eseguire convenientemente l'ordine della conservazione, egli per sè stesso diviene *teoretico*, ossia *determinante* una serie di *mezzi* riferiti e attivamente disposti ad ottenere il fine di soccorrere a quello che manca all'uomo singolare; determinazione e dispozione fissate ed atteggiate dalla natura stessa del fine, e dell'agente che deve conseguirlo.

Concentrando in primo luogo la mia attenzione sulla molla fondamentale, dalla quale derivar può e deve unitamente l'esecuzione dell'*ordine sociale* da compiersi dall'agente morale, io veggo che una tal molla o motore fondamentale consiste nell'*interesse*, o in un interesse *unificato* giusta l'ordine, il quale spinga la volontà di tutti i cooperatori ad eseguir l'opera comune, e quella tal'opera, e non un'altra. Ma è cosa notissima che la volontà non può determinarsi nè a cose *incognite*, nè senza *motivi;* ma per naturale e inviolabil legge vi ha d'uopo della *precedente cognizione* dell'oggetto da volere, ossia della cosa da praticare: e sono necessari *motivi stimolanti* la volontà, i quali necessariamente debbono consistere in un *vantaggio* o

positivo o negativo. La *cognizione* dei doveri e dei diritti dell'*ordine sociale*, il *sentimento* dei vantaggi annessi e derivanti da così fatti doveri e diritti, sono dunque le condizioni indispensabili per effettuare l'*ordine morale-pratico* della socialità. *Esistenza di lumi e di vantaggi*, ossia *cagioni* illuminanti ed interessanti per la socialità, sono dunque le prime condizioni indispensabili che verificar si debbono dal canto dello *stato reale delle cose*, ossia della *costituzione* stessa reale di *fatto* dello stato sociale. *Possesso* di questi lumi, *sentimento* di codesti vantaggi, sono dunque le condizioni che verificar si debbono dal canto degli *uomini* formanti la società.

E siccome qui non si tratta di una cosa che debba incominciare e finire in una sola persona, ma debb'essere compiuta da *più* persone unite con opera unita: così le *cagioni* illuminanti e interessanti debbono esser tali da poter operare su *tutti*: il *possesso* poi dei lumi e il *sentimento* dei vantaggi debbono, proporzionatamente all'opera da compiersi da ognuno, verificarsi *in tutti*. Oltracciò, queste cognizioni e questo interesse debbono essere *identici* in tutti, per quella identità almeno che è necessaria all'*unità* dell'intento cui si deve effettuare: il che significa, che la *cognizione* dei doveri e dei diritti sociali, e l'*interesse* per la loro esecuzione, debbono essere, per quello che ad ognuno spetta, *estesi a tutti* gli operatori in una maniera *acconcia* ed *efficace* all'esecuzione dell'*ordine sociale*.

Tutto questo viene dalla natura stessa e dai rapporti essenziali delle *cose predisposto* a fine di *conseguire l'intento* dell'*ordine sociale*. Ma un tale intento non viene propriamente effettuato che dall'*opera*, ossia dall'esercizio dei *poteri esecutivi* dei compagni associati. Ora è troppo evidente, che se nell'esercizio *esterno*? di questi poteri esecutivi gli uomini fossero o tutti, o parte di loro, attraversati o da qualche ostacolo *esterno* o da un'altra parte dei soci: in tal caso l'effetto divisato non si produrrebbe giammai. Dunque è del pari evidente che alla cognizione dei doveri e dei diritti sociali, e ad un interesse analogo a praticarli, è assolutamente necessario che si aggiunga la *piena libertà dell'esecuzione*. Dunque è indispensabile che in ogni cosa la comunanza protegga ed ajuti colle forze comuni questa *libertà*.

Io domando di nuovo, se qui abbiavi qualche cosa d'*arbitrario*, e non piuttosto tutto sia rigorosamente *determinato* dalla natura e dai rapporti essenziali delle cose insormontabili così dall'arbitrio umano, che volendo ottenere l'intento suo, non se ne possa assolutamente dispensare.

Governo.
Sua necessita' e condizioni di ordine teoretico.

Dopo d'avere così raffigurate le basi dell'*ordine sociale*, sorge di nuovo la ricerca: *Come in fatto pratico* possa andare la cosa?

Io comprendo, è vero, in una confusa ed astratta generalità, che per tutti gli uomini esistendo un bisogno urgente e *generale* di vivere in istato sociale, si formerà e sussisterà pure uno stato *qualunque* di società, il quale almeno all'ingrosso soddisfi all'intento della natura; ma non veggo però ancora fino a qui in una maniera così chiara che appaghi lo spirito, come, in forza delle cose fino ad ora considerate, in fatto pratico naturalmente avvenir debba l'*effezione* delle condizioni sopra fissate. Ora egli è questo appunto che m'importa, e che chieggo di sapere. Per quale maniera poss'io scoprirlo? — Qui, come ognuno comprende, siamo ricondotti di nuovo ad indagare le *disposizioni naturali* degli uomini relativamente alle cose ora ricercate.

L'esame generico che ne instituimmo, dietro i *fatti* notori delle qualità e dei difetti umani, ci ha accertati bensì d'una *capacità* a conformarci all'*ordine sociale*, e di un interesse generale a farlo: ma la grande *fallibilità* di spirito, l'indefinita *cupidigia* di cuore, l'estrema *limitazione* di forze, la *varietà* d'ingegno, la *divergenza* particolare di subalterni interessi, ci rendono palese quanto sia difficile in una moltitudine varia di persone l'ottenere universalmente e costantemente, come l'*ordine sociale* esige, la triplice unità sovra prescritta. Anzi, considerando le cose più attentamente, si scopre che, a proporzione che le facoltà si sviluppano, gl'interessi particolari si moltiplicano, i mezzi di conservazione s'aumentano, ella è cosa *impossibile* l'ottenere dai particolari, interamente *abbandonati* al proprio *privato* arbitrio, *universalmente* e *costantemente* le disposizioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi che a ciò fanno d'uopo; e quindi in ognuno la *libertà* ed *uniformità* di opera indispensabili all'esecuzione dell'*ordine sociale*. Niun fatto v'ha, che più di questo sia palese, certo e contestato da tutta la storia conosciuta dell'umanità.

Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana; e riferito il tutto all'intento dell'effezione e conservazione dell'*ordine sociale*, ne emerge in una guisa irrefragabile la *necessità* della creazione e conservazione di un *potere* valevole ad illuminare, interessare e rinforzare la libertà degli uomini aggregati in quella maniera *unica*, universale e costante che l'ordine essenziale della socialità prescrive. E siccome un tal potere si rende *necessario* per *ovviare* alle aberrazioni, reprimere gli attentati, e ricondurre all'ordine i poteri *particolari*: così dalla natura stessa delle cose si esigono due condizioni simultanee: la prima ch'esso unicamente *supplisca* in quei casi in cui l'andamento *naturale* delle cose umane non opera rettamente da sè; la seconda, ch'esso per la sua vigoria sia *superiore* alle forze d'ogni privato o di pochi, e per sè capace a correggere ed a reprimere quegli atti dei singoli, i quali o per ignoranza o per interesse tentano naturalmente o di torcere o di corrompere o di non effettuare la necessaria *unità* di opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere, e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente e irrefragabilmente *determinate* e *misurate* dai rapporti reali di *fatto* irreformabile, che lo rendono *necessario*: talchè nell'*ordine* di *natura* e *di ragione* ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le *condizioni*, che mediante la cognizione di esse si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannia*.

Oltracciò non v'ha d'uopo di osservare che il *titolo* di ragione della fondazione di codesto superiore potere risulta così necessariamente dai *fatti reali* delle cose riferite alla esecuzione dell'ordine essenziale e naturale delle società, specialmente inoltrate ad un certo punto, che per quella stessa ragione che l'*ordine sociale* è un dovere e un diritto di natura, il quale non abbisogna di altro *titolo* di ragione, che quello della sua necessità

ond'effettuare l'*ordine morale*; per quella stessa ragione, io dico, la *creazione* e la conservazione del *potere superiore*, di cui parliamo, dalla irreformabile discordanza dei particolari abbandonati *a sè soli* viene renduta un *rimedio necessario* all'esecuzione e conservazione dell'*ordine sociale*.

I difetti della moltitudine dei soci, abbandonata a sè sola, c'indica bensì la necessità del potere *superiore* di cui parliamo, e determina le facoltà e le condizioni del regime di lui; ma per sè medesima non ci suggerisce *d'onde* dobbiamo ricavarlo, nè *in chi* debba veramente risiedere. L'abitudine di vivere sotto l'impero dei Governi umani ci fa correre col pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di *fatto* delle cose della terra, le quali non offrendoci che la natura fisica, nel modo che sopra fu avvertito, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma, parlando rigorosamente e giusta il *concetto logico* della cosa medesima, noi non troviamo una *connessione* essenziale fra queste due idee: è necessario alle società un *potere superiore* illuminante e costrigente; dunque gli uomini stessi debbono essere i soggetti costituenti siffatto potere. E per verità, se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero *naturalmente* e *certamente* dotati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conosciute convenienti a rimediare, con una positiva e promulgata legislazione e con un'amministrazione visibile ed efficace alle *cagioni* che rendono necessario il potere superiore di cui ragioniamo; in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio benessere col mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi, ed invocare il loro ajuto, e potrebbe con fiducia al loro pieno arbitrio affidare il regime delle società. In questo senso pertanto dir si può che il governo della moltitudine *conviene naturalmente* ai più illuminati e insieme più virtuosi. Ma una cotale stirpe superiore e perfetta di esseri con tutte le figurate condizioni non esistendo sulla terra, ecco di nuovo che le società devono ricorrere a *sè medesime*, e formare colle *loro forze comuni*, ed affidare a chi più loro conviene la direzione del potere *superiore* mentovato, il quale dalla natura stessa delle cose, altro non ispiegandosi, viene *teoreticamente* atteggiato, limitato e diretto giusta l'ordine testè accennato. Ecco pertanto il CIVILE GOVERNO; ecco il suo titolo di ragione, le basi delle facoltà, dei doveri e diritti di lui: in una parola, ecco l'*ordine teoretico essenziale di ragione* della *fondazione* e delle *funzioni* d'ogni civile Governo della terra.

Io chieggo di nuovo ad ogni persona ragionevole, se qui abbiavi nulla di arbitrio, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità*. Io sfido tutti gli schiavi venduti al dispotismo, e tutti gli amatori dell'eccesso della libertà, a mostrarmi un solo anello di tutta questa catena, che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefragabili della ragione.

DELL'ORDINE NECESSARIO PRATICO SPECIALE DELLA COSTITUZIONE DEL GOVERNO.

Ma questo abbozzo non è ancora compiuto. Tosto che per creare ed affidare il potere del Governo siamo costretti a volgerci a quella società d'*uomini* in cui risieggono perpetuamente i difetti che rendono il Governo *rimedio* necessario; e tosto che tali difetti sono *inerenti* alla natura umana, e però possono per universale principio essere *comuni* tanto a chi comanda, quanto a chi ubbidisce: volendo noi effettuare il Governo, a prima fronte incontriamo un *ostacolo naturale*, cioè un difetto, al quale conviene di nuovo rimediare per soddisfare al fine primario dell'*ordine*. Or ecco una particolare necessità, alla quale è forza di provvedere; altrimenti noi siamo defraudati dell'intento nostro. Siamo dunque spinti in una maniera inevitabile a ricercare — Come nel costituire un civile Governo *umano*, in vista dei difetti di spirito e di cuore *comuni* a tutti gli uomini, si possa fare in modo ch'esso *in fatto pratico* non riesca *frustraneo* o *violento*; ma invece *efficace*, ed *analogo* all'intento pel quale abbiam veduto esser egli *necessario*. — Nota bene, che coll'essere *frustraneo* non si provvede al bisogno di *ragione* e di *fatto* della società, perchè l'esecuzione dell'*ordine di giustizia* e *di utilità sociale* non viene effettuata, e però è forza soggiacere a tutti i mali dell'*anarchia*; e così, per una maniera riflessa, il Governo rendesi per *difetto* nocivo. Coll'essere poi egli formalmente *violento*, torce la forza governatrice dal retto suo ordine, e comprimendo la libertà e sacrificando la giusta utilità dei più, viola tutti i doveri proprî e i diritti altrui. Allora chi governa, essenzialmente mancando alle condizioni della sua costituzione, risulta un positivo gravame, cui la società è in diritto e dovere di frenare o di cangiare, in forza di quel diritto e dovere inviolabile che ha la medesima di difendere il suo benessere, e quello d'ogni singolar membro che sta unito per l'unica condizione del bene e del vantaggio proprio e comune, come sopra fu osservato.

Ognuno di leggieri comprende che la soluzione del proposto problema deve offrire tutte le parti dell'*ordine speciale-pratico* tutto proprio della *costituzione* dei civili Governi, tratta dai rapporti generali di *fatto* della natura delle cose e degli uomini. Quest'ordine, riguardato nella sua *generazione logica*, è l'ultimo dei mezzi subordinati al fine della più felice conservazione del genere umano, come chiaramente rilevasi dalle cose fino a qui discorse. Egli di più vedesi tanto *necessario* al conseguimento del fine delle società, quanto è quello della fondazione *teoretica* della sovranità direttrice per le medesime società. Anzi la ragione (cioè i difetti dell'umana natura), la quale rende necessaria e legittima la creazione di un potere supremo per contenere ed ajutare *i più*, rende pur necessario e di diritto l'ordinare le cose in modo, che il potere dei governanti venga ora contenuto ed ora ajutato, a fine di servire al giusto e necessario intento *dei più*. Ma tropp'oltre io trascorrerei, se qui mi occupassi della soluzione di questo problema.

REGIME DELLA FORTUNA, OSSIA DELLA NATURA, DISTINTO DA QUELLO DELL'ARTE.

Piuttosto, senza traviare dai rapporti dell'oggetto e del motivo pel quale ci fu d'uopo tratteggiare rapidamente un abbozzo dell'edifizio *ordinato* e *razionale* delle umane società, cioè senza dimenticare che l'intenzione nostra si fu ed è quella di far sentir la connessione e le relazioni concordi della formola esposta (§ 366) con tutto il sistema di ragione teoretico e pratico generale della conservazione umana, determinato e colle-

gato dalla incessante *necessità* della natura; e senza eccedere finalmente le competenze delle nozioni fondamentali che esponiamo, io credo necessario di ripiegare la mia attenzione sopra una circostanza di *fatto* decisiva per tutto il sistema, e di compiere così all'incarico assunto di connettere e giustificare la formola allegata.

Da quello che abbiamo dimostrato risulta, che tutto l'ordine delle cose esposte fino a qui debb'essere *immaginato* ed eseguito dagli *uomini*. Ma risulta del pari, ch'essi tutti nascono *ignoranti*, *fallibili* e *cupidi*, nel mentre però che sono capaci di cognizioni, di verità e di concordia: delle quali cose hanno bisogno ed interesse indispensabile di acquistare il possesso e di mantenere il vigore. Non volendo noi pertanto, nè potendo procedere per un circolo infinito, possiamo trasportarci col pensiero ai primi esordi dell'umano incivilimento: e là avendo da una parte avanti alla mente tutto il modello dell'ordine necessario sopra tratteggiato, e dall'altra lo stato del genere umano abbandonato a sè solo, possiamo raffigurare il primo come un sistema puramente *teoretico*, ma *necessario*, cui gli uomini dovranno effettuare, se vorranno soddisfare a quel bisogno e a quella spinta con cui la natura delle cose imperiosamente li chiama al bene. Ma nello stesso tempo noi veggiamo che senza conoscerlo non possono seguirlo con *costanza*, con *unità* e con *verità*.

Che cosa risulterà da questa considerazione paragonata? È troppo manifesto che noi dovremo conchiudere, che il genere umano dovrà necessariamente vivere lunga pezza sotto l'*educazione* della *sola natura*, prima di passare a vivere sotto quella dell'*arte*; che sarà costretto a subire il regime della *fortuna* e dell'*errore*, prima di quello della *Politica* illuminata e beneficante; che per quella gran legge, che nulla si fa nè si può fare dagli uomini tutto ad un tratto, per un corso di tempo ora non commensurabile il regime della *natura* e dell'*arte*, l'influenza della *fortuna* e della *Politica* dovranno operare insieme confuse, e produrre i fenomeni morali o politici fino a che le viste e le direzioni *casuali* perdendo a grado a grado il loro dominio, ed a pari passo aumentandosi quello delle direzioni *ragionate* ed estese, vengano finalmente le une dalle altre a separarsi così, che l'impero loro sia ridotto rispettivamente ai *massimi* e ai *minimi* termini, nei quali da una parte la *necessità nociva* e l'*accidente* si veggano ristretti a quel minimo punto a cui le forze umane possono angustiarli; e dall'altra la *necessità utile* e le *provvidenze ragionate* si veggano ampliate a quel massimo segno, al quale a queste stesse umane forze è concesso di arrivare.

Ma prima che si giunga a questo punto, l'ignoranza e i lumi, la cupidigia e la virtù, le troppo dispari forze e gli equilibrati poteri, i quali ora per accidente ed ora temporalmente appariranno nel caos del mondo morale, dovranno necessariamente produrre sì nell'interno che nell'esterno delle società tutte quelle immense e variate vicissitudini di *beni* e di *mali*, i quali nell'ordine necessario della unificante natura sono frutti naturali della verità preconosciuta e degli errori ricevuti, degl'interessi illuminati e delle cieche cupidigie, delle forze equilibrate e degli sfrenati poteri. Mercè l'azione inevitabile (§ 278 e 279) di queste produzioni gli uomini di loro natura perfettibili, ma sempre spinti al maggiore *utile* loro, subiranno, è vero, un penoso e alternativo tirocinio; ma sì i beni che i mali gli spingeranno perpetuamente, e li faranno or più or meno procedere oltre verso quello stato di *equilibrio vitale*, che è l'ultimo termine al quale la natura guida imperiosamente le cose nell'ordine sì fisico che morale. Molti corpi ondeggiano sulla superficie d'una corrente: sebbene, trabalzati qua e là dalle onde, tutti non sieno condotti al mare, pure in un dato numero vi giungono. Allora alcune delle nazioni che sopravanzarono le altre per quella stessa cupidigia che estende le sue forze sopra le cose e gli uomini, o per una necessità esterna ed inevitabile derivante dal corso delle cose o dagli accidenti fisici, serviranno o di eccitamento o di maestre alle più deboli ed ignoranti, o di vindici dell'ordine equilibrante della natura, la quale non permette che gli uomini e le società sieno costantemente ignoranti, desidiose e disordinate. Allora al regime originario e nativo della natura si aggiungerà quello degli uomini che offendono e resistono, che dominano e ubbidiscono, per promovere la grande opera dell'ordine equilibrante e successivo della natura.

Così la *natura* è fatta madre dell'*arte*; e l'arte diviene *parte* del magistero di *fatto* della natura. A proporzione poi che l'arte nasce e si perfeziona, ella reagisce sulla natura, e la seconda nel suo invincibile e *diretto* andamento per condurre a fine l'opera di lei. Gli uccelli fabbricano i loro nidi, i castori le loro case, i bruchi il loro bozzolo: e con questa naturale industria vanno al fine a cui la natura li chiama. Gli uomini costituiscono le civili società, immutano la superficie dei continenti, e procedono anch'essi al fine del grande ordine dell'universo.

Ma al genere umano importa in tutti i momenti della sua esistenza di *evitare* i mali, e di *conseguire* il bene. Se dunque pei lunghi e tortuosi giri della fortuna ciò non può conseguire, e meno il può colla pervicacia e colla crudele ingordigia d'una falsa Politica; se ogni ritardo è un nocumento alla felicità, non tanto pel bene che non si ottiene, quanto pei mali positivi che si soffrono almeno da coloro che più presto si resero soverchiamente superiori a noi: egli è dunque manifesto che il sistema teoretico dell'*ordine sociale*, o, per parlare in generale, il sistema utile della *necessità* debb'essere adempito nella maniera più *breve* ed *efficace* possibile. La perfezione d'un metodo di *cognizioni* consiste nel ritrovare la verità nella maniera la più breve e la più sicura possibile. La perfezione d'un metodo di *condotta* sì pubblica che privata, connessa, subordinata ed atteggiata dalle cognizioni del *vero* (§ 280 al 286) consisterà appunto in questa *brevità* ed *efficacia*. La brevità è necessaria per evitare tutti i mali di un ritardo dannoso; l'*efficacia* è necessaria, perchè si tratta di *movere* la *forza operativa* di esseri *attivi*. Come prima di ragionare con metodi *artificiali* l'uomo ragiona con quello che si chiama *logica naturale*; così prima di operare con una perfetta *moralità*, e con formali precetti politici, le nazioni si conducono col senso confuso di *utilità* determinato dalle circostanze avventizie. I fenomeni che ne nascono, ossia le pubbliche transazioni, sono un risultato derivante in ragione composta dalla *costituzione* fisico-morale degli uomini, ossia dallo stato delle cognizioni e delle passioni, e dagli stimoli originati dall'andamento necessario della fortuna. Ma siccome la ragione naturale, diretta dal buon metodo, si appella *ragione naturale perfezionata*; così l'*ordine morale di fatto*,

retto dalla illuminata *Politica*, si dovrà dire *ordine naturale e morale di fatto perfezionato*. Questo non è sostanzialmente diverso da quello della natura; ma egli è lo *stesso* ordine elevato colla forza e colla precognizione umana ad ottenere, nella maniera la più *breve* e la più *efficace* possibile, l'intento della *sicurezza* e del benessere al quale la natura tende per sè medesima.

Eccoci pertanto a perfetto contatto della formola espressa; ed eccola raccomandata per ogni aspetto al sistema intero dei doveri, dei diritti, delle virtù, e ad un tempo stesso sottomessa al principio unico della *necessità naturale* del grande ordine dell'universo.

Essa viene riferita alla forza del *Governo*; ma questa forza medesima essendo in sostanza il potere di più uomini riuniti, sarà al cospetto dell'*ordine naturale* un *atto* di molti esseri *dipendenti* dall'impero della natura; non solo in quanto al dovere di osservare la giustizia, ma eziandio per la *potenza di fatto* a procacciare l'utilità nelle diverse età, luoghi e contingenze. Come *prima* d'ogni artificiale direzione, il regime della natura *sola* fa tutto; così *dopo* che l'arte ha consumato tutti i suoi sforzi, la natura palesemente tiene la bilancia degli Stati. Se la forza segreta e imperiosa dell'ordine naturale, prima dell'arte, in un determinato punto del globo diede le prime spinte al mondo morale; essa pure, dopo che l'arte *esaurì* tutti i suoi congegni e la sua potenza, ne regge le opere, ed attribuisce la *preferenza* ad una più che ad altra nazione. Nella prima epoca essa è una scintilla di fuoco ch'entra in un caos informe ed inerte, per incominciare il movimento; nell'ultima, essa è un Sole che regge un sistema armonico con ordine, silenzio e felicità. Io non dico tutto: essa è veramente la sola che nel *frattempo* della lunga lotta fra l'ignoranza e la scienza, fra l'intemperanza e la virtù, fra il mal inteso interesse e la più illuminata provvidenza, lotta cagionata dal regime unificato ed equilibrante di lei, urta, reagisce, e conduce il mondo morale per avviarlo sull'unica corrente dell'eterno inviolabile giusto, conforme al *regime equilibrante* che regna in tutto il suo sistema. La felicità delle nazioni dipende dal saper *conoscere* le vie di questo regime. E siccome egli è imposibile all'uomo il conoscerle tutte ad un tratto, e per forme generali; così quel popolo è più *felice* e potente di un altro, che *più presto* giunge a scoprirle, e ad uniformarsi alla loro sanzione.

Quando parlo della brevità maggiore del politico magistero, io non intendo che affrettar si debba *di salto* l'incivilimento. L'*immaturità* e la *caducità* sono due inconvenienti egualmente respinti dalla natura e dalla ragione. L'opportunità è la legge suprema invocata da amendue.

§ 370. *Riflessioni.— Prima osservazione sul titolo di ragione naturale della costituzione e dell'ordine morale delle civili società. — Confutazione di Montesquieu.*

Ripieghiamo or l'attenzione sul prospetto delle cose nel precedente paragrafo discorse, e riconduciamo il ragionamento alle ricerche proposte al principio di questo Articolo (§ 362). Il primo e più importante oggetto che ci si presenta è l'*organizzazione* delle basi della *civile* società. Questa in certa guisa è una specula che ci *orizzonta* in tutto il prospetto delle cose trattate fino a qui. Noi non abbiamo avuto bisogno, per iscoprire e legittimare l'origine e la struttura delle *civili* società, nè di *rinunzie* ad alcun diritto d'un preteso *stato* di natura, nè di contratti, nè di depositi, nè di verun altro atto di positiva instituzione umana; ma dai puri rapporti reali e naturali delle cose, necessarî per l'esecuzione dell'*ordine morale*, abbiamo tratti i titoli e le condizioni di ragione di queste civili società. Qui prego il mio lettore a rileggere quello che fu premesso di sopra (§ 208 213 al 218).

Se la cosa non istesse così, niuno trovar potrebbe il mezzo legittimo, onde convertire l'*esistenza* e l'*ordine* sociale (da cui dipendono tanti doveri e diritti) in un vero e rigoroso Jus *naturale* e *necessario*, come son veramente. Non esistendo in natura che uomini singolari, non si può incontrar vero dovere rigoroso e *necessario*, se per fatto indeclinabile di *natura* non diviene *mezzo indispensabile* del benessere naturale di ognuno (§ 146, 150, 216). A fine pertanto che l'ordine sociale riesca un dovere ed un ordine *necessario morale* di natura, egli è d'uopo che, in forza del sistema superiore delle cose, sia fatto *mezzo necessario* per conseguire il fine del dovere e dell'obbligazione naturale. Ma, dietro i fatti i più chiari ed i più autentici, risulta che lo stato e l'ordine sociale descritto appunto è tale: dunque egli è ridotto a rigoroso e *necessario* dovere e diritto naturale. Ma una condizione indispensabile ed essenziale dello stato sociale si è l'ordine della *giustizia comune*, come si è poco fa veduto, e largamente trattato in addietro (§ 233 al 239, 241 al 246, 256 al 269). Dunque la medesima *forza obbligatoria* della *giustizia assoluta*, la medesima teoria di *utilità personale* della giustizia *assoluta* vengono, mercè di questa connessione trasfuse nella *giustizia comune*; ed anzi la comune giustizia viene per quest'aspetto così *convertita* nell'assoluta, ed identificata con lei, che trasfonde a tutto il sistema dei naturali doveri e diritti *sociali* lo stesso carattere di *necessità*, lo stesso grado di *valore*, la stessa forza obbligante di *utilità*, che è propria all'ordine il più astratto della felice conservazione dell'uomo (§ 216 al 218), senza che l'uomo sotto l'impero dei civili Governi debba mai *servire* all'altr'uomo, ma unicamente alla *necessità* della natura ed al proprio utile, come fu altre volte osservato (§ 256 al 269).

Mercè di questo nodo fabbricato dalla mano stessa della *necessità naturale*, unico principio direttivo da noi assunto, resta legittimato e insieme determinato l'ordine dell'*amministrazione* degli Stati. I poteri della costituzione degl'Imperi civili vengono organizzati e diretti dalle condizioni essenziali dell'ordine sociale, e dai rapporti naturali e inevitabili delle cose in modo, che tutto vien retto, accentrato e armonizzato da un *solo* e *generale* principio, in forza del quale, lungi che l'*uguaglianza* e la *libertà* di veruno uomo rimangano violate giammai, all'opposto vengono da per tutto estese, avvalorate e confermate senza incontrare veruna eccezione o limitazione.

Dire con Montesquieu, e con la folla di tanti altri scrittori, che gli uomini hanno rinunziato alla naturale indipendenza per vivere sotto leggi politiche (§ 338); ordire la favola di questa pretesa rinunzia, e studiarne poi il testo come se contenesse i titoli unici e primitivi della naturale libertà del genere umano; egli è lo stesso che dire che un bambino rinunzia alla naturale indipendenza, per vivere sotto il regime d'una madre o d'una nutrice che lo alimenti e lo ajuti a cammi-

nare, e di genitori che colle loro cure procurino di sviluppare in lui un temperamento robusto, uno spirito illuminato, ed un cuore virtuoso. Non v'ha alcuna femmina volgare, la quale non gridasse qui: Che razza di rinunzia è questa mai? Dunque la debolezza e l'ignoranza diverranno oggetto di rinunzia? Dunque una *sventura*, la quale negli orfani e negli esposti reclama la compassione d'ogni uomo, si considererà un *diritto*, un *bene*, una *proprietà*, di cui l'infanzia si spogli? I filosofi che si vantano di dettar dogmi per reggere le nazioni cadono in codeste stravaganze?

Io poi soggiungo, che per principio fondamentale di ragione questa maniera di riguardare il *titolo* (§ 185) originario delle *civili* società da una parte involge un supposto di *fatto* che è *falso*; e dall'altra parte, se questo supposto che racchiude si dovesse concedere come vero, si priverebbero le civili società d'ogni *titolo fondamentale* inducenti doveri e diritti di *Jus necessario*, per autorizzare invece o la licenza e l'anarchia, o la schiavitù e la tirannia.

Dico in primo luogo, che racchiude un *supposto* di *fatto* che è *falso*. Questo supposto si è l'*indipendenza naturale*, a cui si asserisce gli uomini rinunziare. La somma delle cose riducesi a scoprire: se, dato un fine a cui l'uomo per sua natura tende, dato un ordine di coesistenza nel sistema dell'universo, e data la costituzione e le originarie disposizioni del genere umano, sia dalla natura stessa delle cose fissato un *ordine necessario* della conservazione e del *benessere* di lui, o no (§ 78 al 100, 131 al 134, 142 al 145).

Se un tal ordine è fissato, senza del quale il genere umano non possa felicemente e perpetuamente conservarsi e riprodursi, in tal caso la naturale *indipendenza* di lui, riferita al *proprio bene* (poichè d'una indipendenza rovinosa e micidiale non conviene far parola), *in che* consisterà? Ognuno risponde, che questa *naturale* ed *utile* indipendenza consisterà nell'*esenzione* da tutti quei vincoli ed ostacoli, dai quali l'opera della necessaria conservazione e del benessere naturale dell'uman genere potrebbe rimanere offesa o impedita. Ma se tutti i fatti dimostrano che, abbandonati gli uomini in uno stato di selvaggia solitudine, soggiacciono a tutti codesti vincoli ed ostacoli; e per lo contrario col mezzo delle civili società ben costituite li rimovono; ed anzi le circostanze *necessarie* di questa terra rendono *indispensabili* tali società per rimoverli, e per aver ajuti onde effettuare la *libertà* dell'ordine: dunque ne risulta essere positivamente *falso* che originariamente esista una reale *indipendenza* valutabile in diritto, che possa essere o no rinunziata; e per lo contrario, che la vera naturale *indipendenza*, conforme ai rapporti della stabile e progressiva conservazione del genere umano, non si può trovare e mantenere che nelle civili società, modellate colle condizioni sopra stabilite dell'ordine necessario della natura. Se a me è *necessario* un *ajuto* per salire ad un dato luogo, non si dirà mai ch'io perda la mia libertà di camminare prevalendomi di quell'ajuto; ma per lo contrario dirassi, che per salire colà col mezzo di quell'ajuto io acquisto libertà e la estendo; e tanto più valida ed estesa l'acquisterò, quanto più valido e pieno sarà l'ajuto di cui potrò prevalermi. Lungi pertanto che nell'ordine morale dello stato sociale l'uomo rinunzi alla naturale indipendenza, egli anzi l'acquista; e tanto più egli l'acquista, quanto è più perfetta la società.

Regola generale — Il vero aspetto, sotto del quale riguardar si deve la civile società costituita secondo le descritte condizioni, egli è quello di *ajuto necessario* per il genere umano ad eseguire le leggi indispensabili della *giustizia naturale*, che sono pur quelle della naturale felicità di lui. L'*uguaglianza* e la *libertà* sono così *essenziali* al diritto naturale, come gli attributi che ne costituiscono la definizione, dei quali attributi esse non sono che una espressione equivalente. —

O convien dunque negare la *necessità* della società per la *moralità* e la sicurezza degli uomini, il che ripugna a tutti i fatti noti e a tutte le dimostrazioni di ragione; oppure è forza concedere che in materia di diritti l'*indipendenza* figurata da Montesquieu e da tanti altri è una chimera, anzi una *falsità* che conduce all'assurdo.

Si pretenderebbe per avventura di negare la *necessità* originaria dello stato sociale, nel senso più volte spiegato? In tal caso si negherebbe formalmente, che lo stato di società racchiuda il carattere e il *titolo* fondamentale di naturale dovere e di obbligazione *morale* sì teoretica che pratica (§ 87, 88, 141, 146, 150); e però, figurati gli uomini a guisa o di bestie o di altrettante divinità bastanti a sè stessi, ne risulterebbe la dissoluzione d'ogni ordine di Jus *necessario* valevole a sottomettere legittimamente, o fino ad un dato punto e non più, la loro libertà ad un'opera comune, ed a rispettare tutti quei vincoli e subire quei sacrifizi che lo stato sociale esige (§ 252 al 256, 259 al 268). Ond'ecco o la licenza e l'anarchia, o la schiavitù e la tirannia. Le prime si verificano, se facciamo valere in favore della moltitudine la mancanza d'ogni *vincolo necessario* fra le società e il benessere d'ognuno; e però leviamo di mezzo il fondamento di ogni *dovere*. Le seconde sono inevitabili, se prescindiamo dalla *misura* di ubbidienza indotta dal *fine doveroso* e naturale, per cui rendesi necessaria la civile società, e vi sostituiamo una mal pensata soggezione illimitata, forse in *fatto* talvolta dichiarata; o una pretesa conquista e proprietà delle cose e degli uomini attribuita a chi comanda, per cui taluni non arrossirono di porre il *feudalismo* fra i diritti naturali, e di figurare *Imperi patrimoniali*, e per proprietà privata ereditari, i quali non possono nemmeno esistere in buon Diritto naturale nei particolari patrimoni. E questo era il secondo degli assunti che testè mi proposi di provare.

Se Montesquieu e tanti altri pubblicisti, invece di confondere il Jus *nativo* ed *originario* col Jus *naturale* propriamente tale; se invece di torcere e mutilarne il concetto, limitandolo ad un uomo in istato d'insociale solitudine (1), lo avessero figurato sotto il suo vero aspetto, qual è quello di un complesso di leggi o di risultati diretti a provvedere alla sorte o al fine naturale dell'uman genere, *in quanto* vengono determinati dai rapporti *reali* e *necessari* della natura; se, dietro questa ovvia ed universale idea, che contempla l'uomo in tutti i secoli e in tutte le epoche della

(1) » *Avant toutes ces lois, sont celles* de la na-
» ture; *ainsi nommées, parce qu'elles derivent*
» *uniquement de la constitution de notre être.*
» *Pour les connoître bien, il faut considérer un*
» *homme* avant l'établissement des sociétés. Les
» lois de la nature *seront* celles *qu'il recevroit*
» *dans un* état pareil. » Esprit des Lois, *Liv. I, Chap. II.*

vita civile, per coglierne i rapporti necessarî indotti dall'ordine reale e naturale delle cose, avessero avvertito che il principio della *necessità* dell'*ordine naturale* riesce *unica fonte e norma* unica delle leggi di ragione di qualunque ordine; non sarebbero forse caduti in questi ed in tanti altri errori ed omissioni sterminate. Ma Montesquieu mancava, come vedesi, di questa nozione; e però mancava della prima e massima guida per trovare il vero, il giusto e l'utile morale e politico: anzi non possedeva nemmeno la vera definizione della *legge in generale*, come scorgesi da quella ch'egli adduce, in cui confonde la *causa* coll'*effetto*, e la *natura* della cosa colle *fonti* originarie da cui deriva (1).

Dopo queste considerazioni io prego il mio lettore a richiamare l'esordio di questo Articolo (§ 362), e ad osservare se abbiamo bastantemente soddisfatto alle ricerche relative alla fondazione e alle facoltà dei civili Governi, ed a quella che riguarda l'unificazione di valore della *giustizia comune* colla *giustizia universale*. In forza del principio essenziale al naturale Diritto, cioè del principio della *necessità* nemmeno in origine imputabile all'arbitrio umano, unica fonte legittimante le disposizioni dell'ordine naturale, e delle leggi politiche che ne derivano, parmi d'aver determinato e convalidato quanto basta le cagioni di *ordine* generatrici delle civili società, le condizioni ad esse necessarie per soddisfare al fine loro naturale, e le basi che devono inevitabilmente servire di norma all'amministrazione pubblica degli Stati. Tocca alla scienza del Diritto pubblico lo sviluppare queste basi, lo studiare tutta la serie dei *mezzi* richiesti ad effettuare, e il tessere tutta la teoria dell'*ordine sociale e governativo*.

La *giustizia comune* poi, e le *obbligazioni logiche* di lei acquistarono tutto l'*interesse* della *giustizia assoluta*, e tutta la forza attivamente obbligante l'agente morale umano. Allora la società civile comparve, dalla forza e dal magistero della *necessità* imperiosa della natura vestita del carattere eterno di *ajuto necessario* per ottenere la massima utilità personale dell'uomo.

Segnata in questa maniera la connessione indissolubile fra le civili società ed il generale sistema dell'*ordine morale*, e soddisfatto almen per cenno alle ricerche instituite (§ 362), passiamo a volgere l'attenzione alla formola sopra recata (§ 366). Da quello che fu detto ci accorgiamo risultare fra lei e tutto il sistema di *ordine morale e necessario* una tale connessione ed unità, che l'arte politica rivolta ad eseguire l'ordine sociale non forma che l'espressione della *morale obbligazione pratica* (§ 146 al 153) sotto termini più speciali. L'impresa che nella formola suddetta abbiamo divisata si è *elevare* i poteri delle nazioni della terra alla maggiore sicurezza e felicità sì nell'interno che nell'esterno; e questa è appunto l'opera a cui la forza dell'ordine naturale sì per *fatto* che per *ragione* deve tendere, e per cui la formazione delle civili società fu dimostrato essere il mezzo necessario. L'*operatore* che secondo la detta formola deve promovere quest'impresa è il Governo, e lo *strumento* sono le *forze unite* della società. Or bene: l'*esistenza* e i *doveri* di quest'operatore, la *creazione* e la *direzione* di siffatte forze scorgonsi ora, da quello che fu detto, essere *create*, *legittimate* e rese *necessarie* dai rapporti inevitabili di *fatto*, e da tutto lo spirito dell'*ordine morale* di natura; nè avere o poter avere altro *intento*, che quello della mentovata formola.

§ 371. *Seconda osservazione sul titolo di diritto, sull'indole e sulla misura dell'incivilimento delle società. Ricerche relative.*

Al principio di quest'Articolo (§ 362) abbiamo accennata la necessità di ridurre a Diritto *pubblico* naturale e *necessario* il principio e i progressi dell'*incivilimento*. Questo è in sostanza ciò che abbiamo espresso nella recata formola (§ 366) colle parole — elevare mediante l'azione di tutte le forze sociali, e salva la legge della continuità, nella maniera la più breve e la più efficace possibile, i poteri di un popolo a quello stato in cui ottenga la maggiore sicurezza e felicità. —

Più cose racchiude questa parte della prodotta formola. Ora esaminiamo quel tanto che riguarda i titoli *originarî* che rendono necessario l'intento espresso in quella. Dalla definizione dell'*obbligazione morale-pratica* e dall'analisi dei termini di essa (§ 146 al 154) consta essere indispensabile all'uomo sì la piena *precognizione* dell'ordine teoretico della massima utilità stabilito dalla natura a pro del genere umano, che la *libertà* dei poteri esecutivi di lui, ond'effettuare l'ordine della sicurezza e felicità. La *necessità* di queste due condizioni risulta essenzialmente dalla *natura* stessa dell'agente morale umano, il quale non può liberamente e costantemente effettuare un sistema unico di condotta senza la precognizione del vero, la esenzione da ogni ostacolo, e gli ajuti conve-

---

(1) » *Les lois, dans la signification la plus* » *étendue, sont les rapports nécessaires qui déri-* » *vent de la nature des choses.* » Esprit des Lois, *Liv. I, Chap. I.*

La struttura *della calamita e quella del ferro dipendono dalla natura, dalla quantità e dall'ordine con cui gli elementi loro si trovano esistere nell'una e nell'altro. Codesta struttura rispettiva stabilisce fra la calamita ed il ferro un rapporto, in virtù ossia in conseguenza del quale nasce il fenomeno o l'effetto dell'*attrazione. *L'attrazione è una legge di natura. Ma questa legge è un* effetto. *Quest'effetto non è il rapporto, ma ciò che* risulta *da questo rapporto. Pare dunque che Montesquieu sarebbe stato più esatto, se avesse qualificato le leggi in generale — i* risultati *ossia le* conseguenze *dei rapporti che sono fra gli esseri. — Io ho creduto di dover qualificare in questa maniera la legge nel senso il più ampio possibile (§ 85-86). Oltracciò mi è parso necessario d'indicare in che consistano i* rapporti *attivi, d'onde risultano le leggi (§ 162). La* definizione *per altro della* legge *parmi la seguente — Quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale l'una deve ubbidire all'altra. —*

Il celebre Carlo Bonnet, cui ho seguito in questa osservazione su Montesquieu, aggiunge che in un libro, come quello dello Spirito delle leggi, *il quale da cima a fondo non è che una* teoria di rapporti, *era bisogno di definire cosa è* rapporto. *Veggasi* Essai analytique sur les facultés de l'âme, *Chap. XXVII.*

Io colgo quest'occasione per rendere un omaggio di sincera stima e gratitudine alla memoria di Bonnet, il di cui libro ora citato fu nella mia adolescenza quello che più d'ogni altro contribuì a formare la mia ragione, ed ha servito di una vera ginnastica al mio intendimento.

nienti onde supplire alla limitazione delle sue forze (ivi). Ma la precognizione del vero e la libertà plenaria, di cui parliamo, non si possono verificare in un essere nato *ignorante* e debole, che mediante lo *sviluppamento successivo* delle facoltà fisico-morali di lui. Questo suppone una *facoltà* capace di un tale sviluppamento, appellata *perfettibilità* (§ 73-74, 148, 166), e suppone eziandio l'esistenza di cagioni che pongano in un variato esercizio la detta facoltà.

Dal concorso pertanto di tutti i rapporti naturali insieme uniti risulta che la conservazione *caratteristica* e propria del genere umano si è una conservazione eseguita col *perfezionamento* (§ 295), e però coll'azione delle cagioni eccitanti e promotrici del perfezionamento. Ma dall'altra parte risulta pur anche, che la felice conservazione umana eseguita col perfezionamento non si può effettuare che *in società*, e per mezzo delle *civili società* (§ 167, 290, 369) atteggiate giusta l'ordine già descritto (§ 369). Dunque per necessaria conseguenza le cagioni eccitanti e promotrici del perfezionamento sono naturalmente annesse al *vivere civile;* il che indica, che dal vivere civile dipende unicamente la conservazione felice propria dell'uomo. *Incivilire una nazione* significa *ridurre una nazione al vivere civile.* Il vivere civile poi consiste in un tale stato e genere di vita, col quale si effettuino in un dato popolo le leggi di quella socialità, le quali dalle circostanze naturali, in cui è collocato, sono rendute *necessarie* al benessere di lui.

L'incivilire adunque di un popolo consisterà in generale nell'avviamento a questo genere di vita coll'azione delle circostanze sociali, e però nell'essere spinto ed avvezzato mediante l'azione incessante dello stato sociale ad un tal genere di vita, col quale si effettui quel tal modo di esistere comune, e quel tal ordine di azioni fisico-morali, le quali tanto dai rapporti *generali* e naturali dell'umanità, quanto dalle circostanze imperiose di quel dato popolo, sono in ogni tempo rendute *necessarie* alla più felice comune conservazione di lui.

Sonovi certe cose, nelle quali le nazioni incivilite debbono convenire fra loro; e queste consistono nell'osservanza dei dettami della *comune giustizia* specialmente *negativa* (§ 228, 235, 242, 263). Ogni popolo, presso del quale i rapporti del giusto comune sono d'ordinario violati, fosse pur giunto al raffinamento maggiore in qualunque altro genere, non sarebbe mai un popolo incivilito, ma bensì barbaro o corrotto: il che, come vedesi, si oppone sempre al vero incivilimento. L'esercizio dell'autorità pubblica nel *tutelare* l'osservanza scambievole della giustizia e della libertà sì nell'interno che nell'esterno delle civili società, forma dunque *parte* della formola dell'incivilimento. Dico che forma *parte.* Elevare la libertà ossia i poteri di una nazione, esprime molto di più che semplicemente *proteggere* o *difendere* la libertà comune. Il proteggere e il difendere solamente la libertà potrebbe convenire anche ad un *aggregato* di esseri morali ed uguali, che non fossero dominati dalle leggi del graduale e successivo perfezionamento. Ma il perfezionamento preso per sè induce la necessità di *spingere* oltre una nazione. Questa necessità è determinata in parte da certe circostanze, nelle quali non è punto necessario che le nazioni si *rassomiglino* per essere *incivilite.* Di queste circostanze è d'uopo ragionare dietro i rapporti naturali e necessarî nei quali *ogni popolo* trovasi collocato.

I pregiudizî popolari, i quali talvolta guadagnano i filosofi senza che se n'avveggano, mi obbligano ad entrar qui in un qualche schiarimento. Egli è tanto più necessario, quanto più è importante il soggetto che qui si presenta. Egli può dirsi il punto completo ed ultimo che deve servire di norma a tutto il magistero della Politica degli Stati.

Ecco pertanto la quistione che si deve discutere. — La vera arte politica diretta dall'ordine in materia d'incivilimento, ossia circa il modo più o meno raffinato di vita dei diversi popoli (ritenuta per altra da per tutto la giustizia), si deve essa prefiggere un *modello unico* di perfezione, oppur deve in più maniere *cangiare*, *estendere* e *graduare* le sue operazioni? — La presente quistione si risolve in un'altra, ed è: — Se esistono, o esister debbano o possano, *circostanze* reali ed inevitabili, diverse presso i diversi popoli, valevoli a far cangiare il magistero della pubblica *sicurezza* e *felicità.* —

Fino a che noi consideriamo l'incivilimento come parte dell'*ordine morale astratto*, ossia come lo sviluppamento della ragionevolezza e della libertà necessaria all'esecuzione dell'ordine universale, non prendiamo in considerazione se non che un soggetto *semplice* ed *uniforme* per tutte le nazioni. La vista generale, con cui si presenta questo soggetto, è troppo compatta per lasciarci travedere se l'incivilimento presso le nazioni tutte possa essere *uniforme*, o no. Rimane dunque a vedere se le *circostanze di fatto* reali delle cose possano permettere questa *uniformità*, oppure se esigano la *diversità.* Questa diversità può cadere sopra tre punti principali; cioè: 1° sul *tenore* del magistero, se debba essere variato od uniforme fra le nazioni; 2° sulla *estensione*, fino a qual segno possa l'incivilimento essere promosso; 3° sul *progresso*, se debba essere assoggettato dalla Politica alle leggi della *continuità*, oppure possa essere affrettato o ritardato a piacere. — Per ora io non farò che sfiorare qualche idea relativa a questi quesiti, onde servire unicamente di spiegazione alla formola sopra recata (§ 366). L'indole di questo Trattato fondamentale non mi permette di fare di più. Io non so se bene io vegga; ma parmi che intorno a quest'oggetto fino al dì d'oggi non siensi adottati che due partiti estremi, senza che esista alcuna teoria certa e luminosa.

Alcuni scrittori speculativi di Politica si dichiarano assolutamente per il regime spartano; altri molti si dichiarano assolutamente per il regime corintio. Gli uni non vogliono lasciare ad un popolo che quel poco di cui gli uomini abbisognano in conseguenza delle naturali e personali loro indigenze; gli altri li vogliono spingere anche con mezzi artificiali ad ogni maniera di raffinamento. Gli uni vogliono rigidamente conservare le prime forme d'una costituzione civile un tempo avuta, e far di tratto in tratto arretrare una nazione, richiamandola a' suoi primordî; gli altri la vogliono spinta con innovazioni incessanti ad un punto estremo. Ma la verità risiede forse negli estremi? In codesti estremi partiti sarebbevi forse un abuso di quelle *astrazioni* e di quelle *vedute generali*, che, applicate per salto alle cose pratiche, somministrano risultati sempre inopportuni? (§ 280, 286, 355).

Se il genere umano potesse vivere *contento* e *sicuro* collo stare perpetuamente attaccato ad uno scoglio come un'ostrica, senza avere altra briga che quella di aprire e di chiudere un guscio, lungi che *come Politico* io proponessi di elevare

i poteri di lui a fine d'introdurre un tenore di vita fattizio e raffinato, io mi guarderei perfino di parlare del modo per cui ciò riuscisse per avventura possibile. Se io ho ragionato del *perfezionamento*, io ne ho ragionato come di un mezzo *necessario* alla naturale ed ordinata conservazione dell'uman genere. Nel rimanente poi nè per *titolo* di pubblico Diritto, il quale comanda ai Governi di non sottomettere la libertà umana a verun sagrifizio che non sia *necessario* al conseguimento della conservazione ordinata e naturale degli uomini, unico scopo delle civili società (§ 242, 263, 353, 357, 369), nè in vista del principio della vera *utilità*, che forma lo spirito di qualsiasi *ordine morale* inducente obbligazione (§ 150, 193, 194, 209, 253 al 164), io non potrei nell'ipotesi figurata, in cui l'uomo viene pareggiato all'ostrica, essere autorizzato ad usare altrimenti di quello che ho detto.

Ma se dall'altra parte, contemplando in generale il sistema e la spinta delle inevitabili circostanze, m'avvenga di scoprire che il genere umano esser non possa *contento* e *sicuro* se non che *elevando* i propri poteri fino al punto in cui si trovi esaurire tutti i mezzi e tutte le forze sue; in tal caso, per lo stesso principio di *ragione necessario*, io stabilirò il *perfezionamento estremo* come dogma di diritto necessario, come dover naturale e indispensabile della Politica. Così scorgesi che il nodo della controversia riducesi ad un articolo di *fatto*, per isciogliere il quale si richiede un esame di *fatto* eseguito con tutte le cautele prescritte ai problemi complessi e pratici (§ 48, 355).

Qui abbiamo prese in considerazione due ipotesi estreme e semplici. Ma può essere che *in realtà* niuna nazione sia situata precisamente come un'altra, e non richiegga nè l'uno nè l'altro estremo; ma che per maniere diverse sia atteggiata così, che all'uno o all'atro degli estremi più o meno accostar si debba in guisa, che rendasi *necessaria* una diversità di forma e di grado del perfezionamento, a fine di ottenere *sicurezza* e *benessere.* Allora la formola della Politica perfezionante, enunciata in una generalissima semplicità, ridurrebbesi a significare che l'elevazione dei poteri delle nazioni può essere varia, e debb'essere spinta fino al punto in cui i mezzi e il magistero di un popolo si trovino all'*equilibrio* della necessità, ossia si trovino essere così *capaci* a provvedere alle esigenze dell'ordine necessario delle cose, che nulla si lascia dietro di quello che fa d'uopo nelle date circostanze, onde *assicurare* e *rendere completa* la conservazione felice d'una nazione. In questo senso l'*esaurire i mezzi* riceverebbe un significato relativo e non assoluto, perchè sempre debb'essere riferito alle *varie* posizioni *necessarie* dei varî popoli.

Il buon metodo esige di entrare in questa considerazione. Sopra abbiamo esaminato l'ordine delle società sotto di un aspetto *semplice*, cioè in relazione allo scopo generale della socialità (§ 369). Dopo è indispensabile di contemplare questo stesso ordine ne' suoi rapporti alle diverse *posizioni necessarie*, inducenti diversi modi e diverse misure nello stato medesimo della socialità, in quanto tali posizioni possono più o meno interessare la sicurezza e il benessere degli uomini uniti (§ 246).

§ 372. *Continuazione. Osservazioni per rispondere alle ricerche antecedenti. Ordine teoretico dell'incivilimento.*

La natura (dicesi) si contentà di poco; e però sembra che, dietro questo *fatto* generale, lo scopo del perfezionamento veramente necessario, e il solo autorizzato dalla libertà di ragione, non imponga un magistero variabile e di diversa misura.

Io concedo tutto questo, se riguardiamo ogni uomo preso *singolarmente*, nè affolliamo molti uomini sopra un dato suolo, nè pel corso indefinito dei secoli li facciamo convivere, moltiplicarsi e svilupparsi. Ma possiamo forse dir più lo stesso se parliamo di una società d'uomini collocati nell'*ordine di fatto* indotto dalle naturali e reali combinazioni *inevitabili* di questa terra? Dico nell'ordine delle *inevitabili* combinazioni. Ciò è necessario per disciogliere il nodo della controversia, e porre la questione nel suo vero aspetto di Diritto. Quest'aspetto altro non presenta propriamente, che l'*ordine teoretico naturale* dell'incivilimento delle società, il quale debb'essere determinato dal principio della *necessità* della natura tanto per la sua *origine*, quanto pe' suoi rapporti di *deduzione* (§ 81, 131, 240, 273). Lo *scopo* dell'*ordine dell'incivilimento* si è la sicurezza e il benessere delle civili società, e però forma parte dell'*ordine della conservazione*. E siccome fu osservato che le società si debbono considerare quali macchine di ajuto per la più felice conservazione d'ogni uomo particolare (§ 167 al 170, 290 al 293, 369), e il Governo altro non è che il pendolo moderatore di siffatte macchine (§ 369); così tanto le società quanto il Governo sono il soggetto, ossia l'agente morale, su cui cadono direttamente le direzioni dell'*ordine naturale teoretico* dell'incivilimento medesimo, il quale, ridotto ad *atto pratico*, produce propriamente la *moralità pratica e politica* del corpo sociale (§ 49 e 142). Se il perfezionamento dell'individuo è veramente una parte necessaria ed un modo di essere della conservazione dell'uomo (§ 115, 148, 293), il perfezionamento della società, che appellasi *incivilimento*, sarà dunque una parte necessaria e un modo di essere della conservazione delle nazioni.

Ma qualunque *ordine naturale-teoretico* è essenzialmente un risultato necessario dei rapporti reali e naturali delle cose (§ 18 all'85, 119, 131). Dunque l'*ordine teoretico e naturale* dell'incivilimento sarà pure un risultato necessario dei rapporti naturali e reali delle *società* combinati collo stato necessario delle cose e degli uomini, in quanto hanno in mira di produrre la maggior sicurezza e felicità comune. Si dovrà dunque ricavare quest'ordine dallo stato reale e naturale delle combinazioni *inevitabili* delle cose e degli uomini su questa terra, e converrà tratteggiarlo dietro i rapporti necessarî di questo stato, diretti al fine della comune sicurezza e felicità.

Perlocchè in questo studio si dovranno mai sempre togliere di mezzo tutte le instituzioni politiche e tutte le usanze puramente *fattizie*, cioè non determinate dalla necessità naturale spesso ricordata, per non tener conto che delle relazione puramente naturali delle cose e degli uomini.

Premesse queste generali osservazioni sulla natura dell'incivilimento, sul soggetto di lui, e sulla maniera di contemplarne l'ordine vero e necessario, io chieggo: Se noi possiamo più limitare le nostre considerazioni alla *misura* dei bisogni d'un *sin-*

golare individuo riguardato in una maniera astratta per farne norma generale delle società. Per rispondere a questa ricerca io propongo le seguenti: Si può egli fare a meno dello stato sociale? No (§ 167 al 170 e 369). Aggiungo, che cercare dell'*ordine morale e necessario* dell'incivilimento delle società senza supporre la loro esistenza e necessità, sarebbe una contraddizione in termini. Altra ricerca: Si può egli evitare che gl'individui componenti l'aggregato sociale sieno fra loro *dispari* d'ingegno, di forze, di accidenti, di fortuna? Nemmen questo. Si può forse prescindere di collocare una nazione su di un dato *punto* particolare del globo, sotto d'un *clima* determinato, in *contatto* o in *lontananza* di altre nazioni? È evidente che no. Si può inoltre fare a meno che le società non conducano un certo tenore di vita relativo alla *sussistenza*, cioè a quello di vivere dei frutti spontanei della terra, o della caccia e pesca, o del gregge e dell' agricoltura? Neppur questo si può evitare. Si può per avventura, salva l'*utilità* e la *giustizia comune*, dispensare certe nazioni, dopo un determinato tempo, dal rivolgersi alla vita *agricole e commerciale*? Anche questo è impossibile (§ 346 al 349). Posta la vita agricola, si può forse, senza violar l'ordine della *giustizia comune* e dell'*utile economia*, non accordare la *proprietà stabile* ad alcuni individui, e lasciare agli altri il mezzo dell'industria, e legare così scambievolmente gli uomini per un solo interesse? Nemmen questo si può fare (§ 338 al 344). Si può egli impedire che un determinato suolo, un certo clima, una più felice organizzazione, un determinato Governo non concorrano, almeno per accidente sotto il regime della fortuna, ad eccitare più particolarmente l'industria, lo sviluppamento della moralità di una nazione, e a rendere più forte la unione sociale a recar forze pubbliche maggiori e minaccianti altre nazioni vicine, nelle quali non si verifichino pari circostanze? È troppo chiaro che nemmen questo si può impedire. Premesse tutte queste domande, ponderatine i rapporti, e riportati allo scopo della sicurezza e felicità sociale; in qual modo potremo noi più assumere le indigenze native ed originarie di un *individuo* umano come norma per regolare le *maniere* e la *misura* dell'incivilimento delle società?

Ampia materia di discorso somministrerebbe l'esame di tutte queste circostanze, le quali, come ognun vede, sono tutte *naturali* ed *inevitabili*. Ad una in particolare mi contenterò qui di por mente, la quale per sè sola è capace di convincerci che la Politica non ha più la libertà o il dovere di prefiggersi come *unica norma* dell' incivilimento i bisogni dell'*uomo* individuo, tratti dalla considerazione della nativa ed originaria costituzione di lui, per piegare gli Stati a quel punto in cui le pure indigenze personali ed originarie sieno soddisfatte, senza cercare di più; ma che all'opposto è assolutamente obbligata, volendo ottenere la maggiore sicurezza e felicità di tutti, a consultare tutte le esigenze derivanti dai rapporti *complessi* ed *uniti* sì interni che esterni della società, determinati dai luoghi, dai tempi, in somma da tutte le relazioni necessarie sì fisiche che morali e politiche, *estrinseche* e distinte dalle indigenze native ed originarie dell'umano individuo.

Se, a cagion d'esempio, io avrò sott'occhio una società d'uomini collocata in un'isola rimotissima da tutti i continenti, posta sotto di un clima dolcissimo ed equabili, in cui cresca l'albero del pane, e che con un ristrettissimo numero di bisogni esiga anche pochissima fatica, e gli uomini si trovino sensibili, pacifici e buoni, ed abbisognino appena d'una forma liberissima di governo, come le isole degli Otiati e degli Amici, io non sarò mai così infatuato della teoria delle leggi europee da pensare che sia buona cosa introdurre colà un altr'ordine di vita civile, per indurre quei popoli ad una maniera di coesistere a loro non necessaria ond'essere umani, sicuri, pacifici e contenti.

Ma se, per lo contrario, io trasporto questi stessi uomini su di un continente, il quale non offra nè un alimento così spontaneo, nè una temperatura di clima così dolce, nè una lontananza così assicurante per l'esterno: ma che all' opposto per la qualità del suo suolo esiga un laborioso e lungo lavoro; che per la conservazione dell'uomo e degli alimenti richiegga un ricovero atto a difendere i corpi umani ed i raccolti contro la varietà e crudeltà delle stagioni; che sia abitato da altre società indipendenti, strette or qua or là da maggiori o minori bisogni, esercitate nella guerra, avide di bottino, varie di temperamento, di cervello e di stimoli, per cui le une si sviluppino più presto delle altre, ed acquistino una preponderanza di forze minaccianti la mia società, talchè essa sia posta in pericolo ora di perdere la sua pace interna, ora di essere fatta schiava della conquista: se, stabilita l'agricoltura per necessità di fatto e di dovere, introducendosi la disuguaglianza de' patrimoni s'introduce pur anche quella dei poteri relativi; se dal paragone di quello che godono altre società naturalmente rendute forse più industriose della mia, si svegliano nei meglio agiati o più potenti di questa mia bisogni fattizl, per soddisfare i quali la mia non avendo acquistati ancora nè pari mezzi, nè pari industria, io prevegga questi potenti proclivi ad affamare il popolo per trasportare all' estero un grano il quale serva a procacciare oggetti di puro lusso: se di più l'avvilimento, la schiavitù, la miseria e la debolezza dello Stato si manifestano inevitabili', lasciando al mio popolo senza arti, senza commercio, senza raffinamenti: cosa dovrò io fare? Mi dovrò io contentare di lasciar la mia società sotto l'impero del primitivo senso morale, come faceva in Otaiti? Dovrò io tuttavolta fare ogni sforzo per ridurre o ritenere la mia società nella povertà e nel rigore spartano?

Noi dobbiamo creare un Governo, una legislazione, un'educazione, un culto, ec.: per qual motivo? Per assicurare precipuamente i diritti del cittadino contro l'urto dell'ignoranza e dell'intemperanza dell'altro cittadino. Ma perchè ciò, se non perchè senza d'un tale rimedio non ci possiamo fidare della moralità e della moderazione dei singolari, e perchè anche tutte le classi della società, inoltrate ad un certo punto, non avrebbero nemmeno campo d'istruirsi e d'investirsi delle vedute della moralità pubblica? (§ 169 al 172). E perchè dunque fra Stato e Stato, dove non àvvi alcun superiore che li diriga e trattenga, non dovremo noi prendere le cautele per istabilire un necessario *equilibrio* di potenza? Se la *sicurezza* esterna esige necessariamente la creazione dei poteri artificiali dell'incivilimento, come primo e più giusto mezzo per salvare l'indipendenza e procurar la pace (come ampiamente vedrassi); e come dunque, per la medesima ragione per cui costituiamo il Governo, non accorderemo noi la coltivazione delle arti, del commercio, dei lumi e delle invenzioni utili al di là di quello che le indigenze naturali d'ogni uomo ricercano, come mezzi necessarî a proporzionare la

potenza tutrice di una nazione contro i pericoli che potrebbe temere, ed a fine di sottrarre alle altre nazioni, che sono in contatto con lei, la tentazione di venire a sedurre e ad indebolire la nostra con una sorda e perpetua guerra di avarizia e di scandalo, tendente ad aumentare la loro forza a nostre spese, e a minacciare la nostra indipendenza?

Io non crederò mai che un *soverchio* ossia non necessario raffinamento economico, e specialmente se venga costituito come oggetto *precipuo* e quasi unico di una nazione, sia cosa *per sè desiderabile;* ma crederò ben sempre che convenga, come si suol dire, far di necessità virtù, ed appigliarsi ad un minor male per evitarne uno maggiore. Tutti gli uomini e tutte le società avranno, chi sa per quanti secoli ancora, due potenze, contro le quali lottare per porsi in equilibrio; vale a dire: l'ordine dei *bisogni reali* sì privati che pubblici, contemplati in tutte le loro relazioni; e la smisurata *cupidigia* dei loro simili, derivante dall'andamento costante e comune della non ancora perfezionata socialità. Finchè dunque avrete bisogno di armate, di prigioni e di catenacci, avrete pur anche bisogno di arti, di commercio, di invenzioni raffinate molto *al di là* di quello che fa d'uopo a soddisfare alle indigenze originarie e naturali. A proporzione che le società si avvicineranno all'impero della *sana opinione sociale* mediante l'impero delle buone leggi (§ 285), a proporzione che le cose si andranno ponendo all'equilibrio, scemerà da sè medesima la necessità d'uno stimolo forzato negli oggetti di economia, e diminuirassi la cura intemperante del loro acquisto, senza che siavi mestieri di adoperare i rimedì violenti d'autorità, i quali spesse fiate riescono necessariamente prematuri e pericolosi.

§ 373. *Continuazione. Incivilimento ne' suoi rapporti economici. Estremi viziosi. Risposta categorica alle ricerche promosse.*

Qui, come ognun vede, dopo aver rapidamente segnate le vedute generali ho condotto le mie considerazioni al sistema economico, per deviare il meno che fia possibile dal soggetto che abbiamo in mira. Ma è noto che il sistema economico non forma che una *parte sola* di quello dell'*incivilimento*. Niuno ignora che a costituire la vita civile sono necessarî altri *ordini*; come, per esempio, quello delle famiglie, quello dei costumi, delle cognizioni, e soprattutto le buone leggi fondate sull'equità, colle quali si accostumi una nazione a praticare per sentimento e per abitudine gli uffici tutti morali e verso sè medesima e verso gli stranieri. Ognuno di questi ordini deve coesistere ed operare così, che ognuno venga dagli altri attemperato, onde ottenere l'effetto finale della maggiore sicurezza e soddisfazione dei bisogni: non altrimenti che le molle, i rocchetti, i poli d'un oriuolo debbono essere così atteggiati, che ne risulti il segnare esatto regolato del corso del tempo. Posto ciò, la Polica non dovrà ad un ordine particolare dar una soverchia preponderanza; voglio dire, che non dovrà attribuire ad un dato ordine di cose importanza maggiore, nè rivolgere le forze e le brame d'una nazione al di là di quel grado di reale utilità che ogni ordine *naturalmente* ottiene nel sistema della pubblica sicurezza e conservazione. Chi troppo attribuisce, per modo di dire, all'ordine *militare*, assomiglia a chi organizzasse un corpo animale, in cui le braccia fossero smisurate, e quasi nulla toccasse al ventre, al cuore ed alla testa. Chi troppo dona all'ordine *economico*, assomiglia a colui che cura il solo ventre, e nega quasi tutto alla testa, al braccio ed al cuore. Ecco uno degli oggetti massimi della *ragione di Stato*.

Per questo motivo io dissi che non crederò mai che un sommo *raffinamento economico*, specialmente se venga costituito come oggetto precipuo e quasi *unico* d'una nazione, sia cosa per sè desiderabile. La verità di questa proposizione si manifesta per molte ragioni. Però a farla palese basta solamente prendere in considerazione lo spirito generale del buon sistema della sociale moralità. Come mai, sotto il pretesto di un'apparente perfezione e di un comodo arbitrario di alcuni, sarà permesso assoggettare la specie umana a quel circolo penoso di cure, ed a quella fermentazione di bisogni fattizî e di miserie reali che accompagnano il sommo e non necessario raffinamento delle arti e la disastrosa potenza commerciale? Io lascio a quegli spiriti abbagliati dal brillante artificiale prodotto delle pene di molti milioni d'uomini, e non ricordevoli di quello che comporta per sè la più equa conservazione dei più, e dirò anche la dignità dell'uomo, la cura di raccomandare *senza misura* le arti, le invenzioni faticose industriali e commerciali, quasi che oltre un certo segno esse fossero *per sè* eccellenti e commendevoli. Eglino ancora avranno cura, ma invano, di dimostrarmi che al di là di un certo punto sia lecito, senza la necessità di evitare maggiori mali, di guidare e quasi obbligare le società ad un travaglio assorbente tutto il tempo e tutte le forze dell'individuo umano, e condannarle alle agitazioni delle gelosie mercantili, e ad una rabbiosa guerra d'interesse pecuniario. Tutti coloro che ci dipingono l'industria e il commercio *senza misura*, come cose per sè desiderabili, assomigliano al Mammon del *Paradiso perduto*. » Mammon, lo » spirito il più abbietto di tutti quelli che caddero » dalla celeste vôlta, perchè anche dentro il pa» lazzo stesso dell'Onnipotente teneva i suoi sguardi » e i suo pensieri perpetuamente vôlti a basso, » e la ricchezza de' cieli lastricati d'oro massiccio » lo moveva più che tutto quello che la presenza » dell'Eterno può avere di santo e di divino (1). »

Se una trista necessità rende necessario eccedere una certa *misura*, in cui la pena del travaglio sorpassi per il suo tempo e per il suo peso il termine dalla natura delle cose prefisso al lavoro ed al godimento, è chiaro che gli stabilimenti e l'esercizio delle arti e del commercio, comunque in sè giustificati, si debbono stimare come quella parte di Medicina che con istudiati rimedì si occupa a togliere ora in una ed ora in altra parte del corpo di un uomo quello squilibrio, il quale per un involontario sistema di vita non tiene il naturale regime dell'arte salutare.

Ma non per questo io posso appigliarmi al partito di que' buoni sognatori, i quali facendo solamente attenzione che l'uomo per sè abbisogna di poco, propongono di pigliare, dirò così, pei capelli le società non ancora perfette, e di condurle alla frugalità e semplicità d'una vita filosofica; e però s'imaginano di riformare il mondo e di correggere l'ambizione e l'avarizia con un'autorità coattiva e puramente artificiale, vale a dire

(1) *Milton*, Paradiso perduto, *Lib. I. pag. 51. Lione 1781, presso Barret.*

con pena e leggi *suntuarie*, con inquisizioni e distribuzioni economiche simili a quelle dei monasteri; d'incaricare i magistrati della direzione speciale delle speculazioni commerciali dei privati; e d'intromettere generalmente l'azione di chi governa in quelle faccende, le quali per diritto e per necessità debbono essere lasciate naturalmente in libertà ad ognuno (§ 356 al 361). Costoro rassomigliano ad un severo ed ignorante educatore, il quale per reprimere e prevenire le inclinazioni viziose di un allievo ne forma un uomo imbecille; o, a dir meglio, fa al suo allievo trarre in copia il sangue, per averlo mansueto e tranquillo.

Io dico poco. Essi, per reprimere la privata avarizia, sacrificano la libertà pubblica dei popoli ad alcuni pochi, i quali condenseranno in sè i vizî dei più, e mediante il potere del comando li riverseranno con danno e scandalo maggiore sui più. Coloro che governano non sono forse in generale soggetti alle stesse passioni *naturali* dei governati? Non sono essi forse soggetti a tanto maggiori tentazioni, quanto maggiore è il potere di cui sono rivestiti, e quanto minori sono gli ostacoli che possono temere da quelli che ubbidiscono? A che pro dunque progettare una violenza lesiva ai diritti dell'ordine pubblico naturale, ed incompatibile molte fiate colla sicurezza e colla pace di uno Stato? A che pro cedere l'amministrazione economica per comprare la tirannia? Non vedete voi che le vostre buone ma poco illuminate intenzioni avventurano una nazione ad essere vittima o d'un dispotismo interno, o della prepotenza d'un esterno conquistatore?

Dopo tutto questo quale sicurezza mi date che i sudditi del vostro Stato, sottomessi a guisa di tante pecore ad un regime monastico, o ubbidiscano appunto a fronte delle urgenti circostanze sì interne che esterne, oppure non cadano in quel monotono e mortale languore, che nasce sempre o dai desiderî non eccitati o dalle speranze estinte?

Ecco a quali estremi spingano le considerazioni isolate ed estreme dei fatti del mondo morale; ecco gli effetti dei rimedî artificiali e forzati, determinati dalle vedute singolari ed incomplete. Io non raccomanderò mai abbastanza le massime circa l'arte di pensare e di ragionare nei soggetti politici già accennate di sopra (§ 48 e 353). Dal loro uso si otterrà l'effezione dell'intento di dirigere tutta la Politica collo stesso unico magistero, e dietro i medesimi principî coi quali si genera e dirige la scienza del Diritto (§ 264 al 270, 277 al 280, 367 al 370). La medesima *necessità, utilità* ed *uguaglianza*, che reggono lo spirito delle verità di Diritto, ci guidano a determinare l'indole e la misura dell'*incivilimento* specialmente nella parte economica cui abbiamo singolarmente in mira, ad onta che l'arte pubblica in luoghi e tempi diversi variar debba le sue provvidenze.

In questa guisa si vede che senza il freno dei tre principî simultanei della *necessità, utilità* ed *uguaglianza* è forza cadere in *partiti* o *non richiesti* dal concorso delle circostanze reali ed imperiose della natura oppure, *non efficaci* e non durevoli in pratica. Se *non sono richiesti* dalla necessità, provochiamo senza bisogno il cuore umano con passioni contrarie al benessere di tutta la società, e sottomettiamo la libertà degli uomini a vincoli non necessarî; il che non è permesso in Diritto (§ 242 e 263). Se *non sono efficaci*, non provediamo come fa d'uopo alla *sicurezza* e al benessere pubblico; e però la Politica manca al primo e fondamentale suo dovere (§ 368 al 370). In breve: non v'ha nulla di buono, di giusto e di durevole, che quello che si uniforma a *tutto* il complesso dei rapporti *necessarî* e *naturali* delle cose, diretti al fine della socialità, senza o *sorpassare* o *stare al di sotto* dei confini segnati da questi stessi rapporti.

Elevare pertanto, io lo ripeto, i poteri d'una nazione giusta la formola già indicata (§ 366) non significa spingere senza un vero e naturale *bisogno*, autorizzato dal fine del Diritto, l'attività umana a raffinamenti ed invenzioni indefinite; ma solo eccitare, in vista della sicurezza e del benessere dei più, l'attività dei poteri di un popolo fino a quel *segno* che la necessaria situazione di lui, e i varî rapporti inevitabili delle cose, diretti al fine della socialità, esigono. Questa formola pertanto, ridotta fra le varie nazioni ad atto pratico, significa che l'*incivilimento* debb'essere dalla Politica eseguito in maniera, ch'essa non deve nè può adottar mai per principio pratico l'*uniformità* se non per l'osservanza del *giusto* comune, ossia per rispettare da per tutto l'uguaglianza e la libertà di diritto; e nel rimanente deve *variare* il sistema dell'incivilimento, sì per le sue *forme*, come per il suo *grado*, a norma di quel tanto che i rapporti naturali delle cose importano per conseguire il fine della maggiore sicurezza e del benessere della nazione.

Ecco il risultato di quello che si è discorso fino a qui. Questo risultato forma in parte la risposta alle ricerche esposte (§ 371); risposta la quale, sebbene risulti da una supposizione (e da una vista generale di *fatto* ipotetico cui la scienza positiva della Statistica rende reale) delle *diverse necessarie posizioni* dei popoli della terra, nondimeno fa sentire abbastanza la verità de' suoi rapporti.

§ 374. *Osservazioni generali sulla legge della continuità nei progressi dell'incivilimento.*

Se esaminiamo lo spirito delle cose esposte fin qui, noi ci avvediamo ch'esse propriamente versano su due ricerche. La prima: se l'arte politica dell'incivilimento esser debba fra le diverse nazioni variata od uniforme. La seconda poi: fino a qual segno l'incivilimento possa con diritto e vantaggio essere promosso. Ma rimane ancora a ragionare della terza domanda, qual'è: se l'arte politica, relativa ai progressi dell'incivilimento, possa *affrettare* o *ritardare* questi progressi come più le piace (§ 371).

La risposta a questa ricerca è fatta in parte da quello che fu detto di sopra (§ 366 e 369). Colà si vide essere necessario di ordinare ed elevare nella maniera la più *breve* e la più *efficace* possibile i poteri d'una nazione al punto da soddisfare ai rapporti della maggiore sicurezza e prosperità. La ragione si fu, per non dar luogo a tutti quegl'inconvenienti che dagl'*interessi* non bene contreggiati, dalle *opinioni* malamente concepite, dai *poteri* non convenientemente armonizzati e rinforzati debbono necessariamente derivare (§ 277 al 285, 366, 369) in una nazione abbandonata al fortuito impero delle circostanze non dirette dall'*arte*, e la quale, ritardando di porsi a livello dei progressi di altri popoli, potrebbe avventurare la propria sicurezza.

Ma quando parliamo della massima *brevità* ed *efficacia* d'un artificio politico, non parliamo della sua massima brevità ed efficacia *metafisicamente*

possibile; ma bensì di quella brevità ed efficacia maggiore, la quale, in vista della natura delle cose e degli uomini, si può verificare senza rimanere delusi dell'intento di ottenere la bramata sicurezza e prosperità pubblica. In caso contrario, qualunque metodo o stabilimento, il quale non riuscisse a produrre la ricercata sicurezza e prosperità, sebbene in astratto sopprimesse un più lungo processo di cure ed un maggiore dispendio di tempo, non sarebbe mai valutabile in Politica, perchè in qualità di *mezzo* sarebbe realmente *nullo*.

Per determinare adunque la brevità ed efficacia prescritta dalla *necessità* dell'ordine, è d'uopo consultare in fatto la *natura* irreformabile delle cose e degli uomini, e rilevare che cosa la natura *permetta* di fare relativamente all'affrettare l'incivilimento della nazione.

Rivolta la ricerca a questo punto, ecco i fatti necessarî che si presentano. Io rammento in primo luogo, che la Politica propriamente riguardar si deve come un'arte di *educare* col mezzo delle leggi e delle forze del Governo quelle persone morali che appellansi *società* all'ordine della maggiore sicurezza e prosperità comune (§ 365). L'incivilire poi è una parte, anzi la massima parte di questa arte, perchè essenzialmente importa *l'avvezzare* una nazione a quel genere di vita che è il più proprio ad ottenere l'intento medesimo dell'educazione politica di cui parliamo (§ 371). In tutti questi oggetti però rileviamo che la Politica ha sempre in mira di *avvezzare* le società ad un determinato genere di vita conforme all'ordine di ragione prescritto alla loro costituzione (§ 369).

Le leggi adunque dell'*accelerazione* dell'incivilimento sono necessariamente subordinate alle leggi naturali ed insormontabili delle *abitudini*. Ma la prima e fondamental legge di *fatto* d'ogni abitudine si è quella di abbisognare d'un determinato *numero* di atti, e d'una data *frequenza* nella pratica degli *atti stessi*, per essere contratta in guisa da soddisfare alla completa e perfetta esecuzione d'una data opera, come è notorio. Noi dunque non potremo dispensarci da questa legge nell'incivilire una nazione.

Ma un essere *non composto* non abbisogna di *replicate* azioni per essere atteggiato d'una data maniera, perchè non ha parti le quali *successivamente* debbano essere disposte d'una data maniera; e però coll'efficacia d'una data impressione o si ottiene tutto ad un tratto il suo effetto, o non si ottiene mai più. Se dunque per creare le abitudini valevoli ad eseguire una data opera è necessaria nell'uomo una data *serie* e *frequenza* di atti, è manifesto che l'ordine di *fatto* delle abitudini è naturalmente legato al *sistema fisico* dell'uomo. Dunque le abitudini saranno subordinate alle leggi necessarie ed irreformabili del *sistema fisico* umano.

La legge adunque della *graduale azione* sarà una legge indispensabile delle abitudini di qualunque genere. *Rispettare* pertanto quest'azione graduale, *adoperare* quest'azione graduale, sarà un *dovere* naturale e *necessario* di qualsiasi instituzione, la quale si proponga di *avvezzare* gli uomini a qualche cosa. Tutte le arti umane, la loro professione, la riuscita in esse fanno fede della legge di *fatto*, e del dovere di cui parliamo qui.

Qualunque sieno i poteri dell'uomo, i quali debbano essere avvezzati a qualche cosa, essi abbisognano sempre di questo magistero. *L'intendimento* per ben ragionare, la *sensibilità* per gustare con raffinamento e con cognizione, il *cuore* per essere virtuoso, la *mano* per eseguire perfettamente, tutte le potenze in somma dell'uomo sono sottomesse alla legge della *frequente e graduale azione*, alla legge, a dir tutto, della *continuità*.

L'arte pubblica sociale abbraccia l'esercizio di tutte le potenze umane (§ 78, 99, 100, 147, 148, 369), perchè essa ha per oggetto di far eseguire l'*ordine* col complesso delle *azioni libere* degli uomini. Essa, di più, non prende di mira nè un solo uomo, nè una sola età; ma indefinitamente comprende tutti gl'individui d'uno Stato e tutte le generazioni successive, onde in fine sieno ridotte a quel punto di equilibrio, in cui l'insormontabile necessità permetta che il *fatto* non contrasti o contrasti il meno che si può col *diritto*, ed in cui l'ordine di ragione della sicurezza e della prosperità necessaria ad un dato popolo, nel senso già spiegato (§ 371 al 373), si vegga al massimo segno possibile effettuato.

L'arte pubblica pertanto promover deve nella guisa più breve ed efficace possibile l'incivilimento, usando della legge della *continuità;* il che appunto fu espresso nella formola allegata (§ 366).

Se mai un Governo, o per ignoranza o per violenza avvertita, volesse prescindere da questa cautela, che farebbe egli? È chiaro che violenterebbe la libertà umana *senza* ottenere il suo intento, e per questo solo titolo violerebbe ogni legge di *giustizia pubblica* verso gli uomini (§ 241 al 246). Oltracciò con un'azione positiva rovinerebbe uno Stato politico. Diffatti far eseguire a dirittura un ordine di cose, al quale la nazione non fosse ancora *preparata*, e, come si suol dire, ancor *non matura*, porta seco necessariamente che debba *malamente* effettuarlo. Come mai potrà un suonatore istruito con poche lezioni eseguire convenientemente un'aria di Paisiello? Come potrà un principiante di aritmetica sciogliere un problema d'Idraulica? Come potrà un novello copista d'un Ministro d'affari esteri condurre felicemente una negoziazione diplomatica? Come potrà un popolo sepolto in tutta l'ignoranza, corrotto da tutti i vizî, avvilito da tutta l'oppressione della schiavitù, reggersi tutto ad un tratto nell'ordine della vera libertà, il quale essenzialmente esige il possesso universale dei lumi, quello dell'opinione pubblica, il sentimento dell'interesse comune, che è quello della virtù sociale, e la fermezza nel difendere con cognizione i proprî diritti? (§ 283 al 286, 369). Tutte queste persone non sono forse necessariamente costrette a commetter falli, a cadere in disordini, a frustar l'opera loro, e a produrre tutti quei mali che vanno inevitabilmente compagni di un'opera *mal fatta?* Intanto la giustizia, il benessere e la sicurezza degli uomini non vengono forse sagrificati da tutti gl'inconvenienti d'un'amministrazione non conforme all'eterno ed inviolabile ordine della *pubblica utilità?* (§ 277 al 280, 284 al 285).

Come un buon padre, il quale guidando per mano un suo picciolo figliuolo adatta i suoi passi a quelli del fanciullo, non per trattenerlo sulla strada, ma per condurlo in luogo di sicurezza e di godimento; così la Politica adatta le sue provvidenze alle *gradazioni* necessarie, colle quali la natura fa procedere il genere umano nell'incivilimento, non per arrestare la nazione ad un dato punto ancora lontano dallo scopo, ma bensì per ispingerla più celeremente ed efficacemente allo stato di sicurezza e di felicità, a cui l'ordine dell'universo o delle cose coesistenti concedono e richieggono di arrivare. La meta che toccar si deve è ancora lontana;

la nazione ha diritto di giugnervi; la natura ve la spinge; tutti i rapporti inevitabili sì interni che esterni, specialmente in certi paesi, comandano che ciò si faccia nella maniera la più breve e la più efficace, per non rimanere delusi, in niun momento della vita delle società, dell'intenzione e del dovere di produrre e di conservare il reale benessere della nazione; ed anzi per non farla vittima della violenza, per risparmiarle il troppo lungo e disastroso tirocinio della fortuna, per non lasciare al caso l'impero dell'arte, al vizio quello dell'ordine, alle passioni quello della saviezza. Ma nello stesso tempo, come il figurato padre del fanciullo, che volendo affrettar troppo i suoi passi leverebbe le forze ed esporrebbe a cadute il fanciullo medesimo, nè potrebbe giungere al luogo destinato nel determinato tempo, e però è costretto a camminare in un modo che sia conforme agli estremi delle forze del fanciullo e del fine divisato; così l'arte politica nel promovere i progressi dell'incivilimento deve rispettare gli estremi delle forze delle nazioni, e dei rapporti della maggiore sicurezza e felicità pubblica: e ciò tanto più che il Governo non potrebbe, come il figurato padre, per qualche tratto portar sulle braccia il figliuolo; non potendo nè per fatto nè per diritto un Governo procedere per mezzi *meccanici*, ma solamente con mezzi morali (§ 99, 100, 367 al 369).

§ 375. *Osservazioni generali sul modo di correggere le viziose abitudini. Corollari generali.*

Le osservazioni fatte testè sul dovere naturale che obbliga i Governi ad usare della legge della *continuità* nei progressi dell'incivilimento riguardano l'introduzione e il progresso delle buone abitudini in una nazione, senza considerare se ne esistano di *cattive* da sradicare. Ma, a riserva di una dolce copia di selvaggi, i quali abbiano la fortuna di trovare un fondatore e un legislatore illuminato ed umano, tutte le nazioni della terra offriranno sempre *cattive abitudini* ed *opinioni* da combattere, prima d'essere imbevute dei principî e delle abitudini della pubblica moralità. Ora, dietro i principî di *Diritto naturale e rigoroso*, ossia dietro il principio della *necessità* dell'*ordine morale* di natura, come dovrà procedere un Governo circa questo punto?

Nulla nel mondo morale, come nel mondo fisico, viene prodotto senza l'esistenza e l'azione d'una *cagione* efficace. Qualunque abitudine, sì buona che rea, non viene prodotta che dalla *ripetuta* e *frequente azione* degli stessi *atti* (§ 374). Le cattive abitudini pertanto dipenderanno dalla ripetuta e frequente azione delle *cagioni* determinanti certi atti umani *contrarî* all'ordine.

L'abitudine, di cui si parla in Politica ed in Morale, non ai soli pensieri, ma alle *opere* precipuamente appartiene (§ 374). Le *cagioni* pertanto, di cui parliamo, saranno quelle che precipuamente influiscono sulle *azioni* di un dato popolo.

Le azioni degli uomini dipendono dalle volizioni; le volizioni dalle idee; e le idee dalle impressioni degli oggetti esterni. Non ogni idea decide delle volizioni, e quindi delle azioni umane; ma bensì quelle sole che racchiudono un *interesse*, un motivo, una spinta all'umana volontà, onde determinare l'esercizio del potere esecutivo (§ 77, 150, 216, 369). Quegli *oggetti* pertanto, i quali sono valevoli a produrre più spesso una impressione interessante e vittoriosa su di un dato popolo, saranno quelli che in ultima analisi determineranno in generale le *abitudini* di lui. Fra questi oggetti, oltre i fisici, conviene annoverare l'*esempio*. Lo spirito d'imitazione forma il linguaggio e le maniere d'ogni paese. Convien pure contare l'*autorità* pubblica, specialmente se colpisce con pregiudizî che scuotono la fantasia, od interessano le passsioni degli uomini.

Le idee interessanti, ricevute non per tradizione, ma sperimentate con un senso proprio, sono quelle che in generale decidono dell'opinione pubblica e dello spirito generale d'una nazione. Sotto il nome di *spirito generale* d'una nazione io intendo — il complesso delle opinioni e delle affezioni, qualunque sieno, predominanti in un dato popolo. — L'opinione pubblica dunque, o, se vogliamo, lo spirito generale di una nazione agisce per determinare le sue abitudini; e le sue abitudini reagiscono per determinare le sue opinioni ed affezioni.

Fino a che pertanto esistono le *cagioni* determinanti le affezioni; fino a che esse agiscono e ritornano con *frequenza* a colpire lo spirito e il cuore di ognuno; fino a che si riproducono e si riflettono, e da ogni lato si presentano in altrui; ne verrà di necessaria conseguenza, che le abitudini e le opinioni correlative si conserveranno, rinforzeranno ed estenderanno nella generazione vivente, e si propagheranno nelle successive, ad onta della loro irragionevolezza, e spesso anche della loro immoralità. Niun fatto v'ha nella storia, che più di questo sia avvalorato da prove ripetute e luminose.

La prima ed immediata conchiusione di queste generali osservazioni qual'è? È vano sperare di correggere le cattive abitudini e di rettificare le guaste opinioni fino a che si lasciano sussistere le cagioni che le producono. È dunque necessario di agire efficacemente, costantemente e gradatamente sulle *cagioni* delle viziose abitudini ed opinioni, per ottenere l'intento d'una savia riforma. Ogni altra maniera d'andare incontro alle male opinioni ed abitudini, nell'atto che accuserebbe la demenza di un Governo, rimarrebbe frustrata del suo effetto, per non lasciare altro monumento che quello d'una *inutile* violenza, e però d'una serie d'oltraggi fatti *senza necessità* alla libertà d'una nazione: il che non è mai permesso nell'ordine della *giustizia comune*, come più volte si è osservato.

A fine di comprendere alquanto più distintamente il tenore di questo soggetto, egli è d'uopo entrare in alcune spiegazioni. Noi parliamo di abitudini e di opinioni viziose che si debbono correggere. Ma in primo luogo, che cosa esige il buon Diritto pubblico per caratterizzare come *viziosa* un'opinione o un'abitudine di un popolo? O, per dirlo in altri termini, in buon Diritto pubblico in che consiste il *vizio* di un atto o di un'affezione d'ogni uomo vivente nelle civili società? Dietro le nozioni già addotte intorno all'*ordine morale astratto* (§ 120 al 122, 139), il vizio consisterà in generale nella *opposizione* all'ordine pubblico di ragione dello Stato. Ma se parliamo delle affezioni, l'ordine pubblico dello Stato richiede *l'unificazione* dell'interesse generale col particolare (§ 216 e 369). Il *vizio* adunque delle *affezioni* dei sudditi d'un civile Governo consisterà nella *dissociazione* dell'interesse privato dal pubblico, o nella *opposizione* dell'interesse privato al pubblico, o in amendue queste cose riunite; il che sempre avviene e avvenir deve in forza dell'espansiva e indefinita azione dell'amor proprio singolare, il quale, se non è collegato, riesce sempre nemico. In questo consi-

ste il principio attivo della *corruzione politica* (§ 284).

Tutte le *massime* pertanto, le quali tendono a produrre questa dissociazione od opposizione, saranno essenzialmente *viziose;* tutte le dottrine, tutte le instituzioni, e soprattutto tutte le religioni che tendono a sanzionare coll'autorità del Cielo dogmi pratici di Morale; tutte le maniere, in una parola, le quali coll'autorità o coll'esempio tendono ad inspirare questa *dissociazione* od *opposizione* d'interessi, saranno assolutamente *viziose*.

La *condotta* degli uomini viene in generale determinata dalle leggi dell'*interesse* che gli anima. Viziosi saranno dunque i *costumi*, ossia le abitudini, dove visiosi sono gl'interessi. Ma viziosi sono gl'interessi dove vi ha la dissociazione e l'opposizione dell'interesse privato al pubblico. Esisteranno adunque viziosi costumi e cattive abitudini dove esisterà la detta dissociazione ed opposizione.

Egli è dunque d'uopo correggere le *cagioni* di questa dissociazione ed opposizione, per correggere i cattivi costumi e le abitudini viziose. Ma queste *cagioni* sono per sè corrette, o, a dir meglio, non hanno luogo, modellando il Governo a norma della *giustizia pubblica* (§ 275), cioè coll'effettuare l'*ordine naturale di ragione* delle civili società determinato dai rapporti naturali delle cose (§ 283 al 285, 369). Egli è dunque dovere della Politica di effettuare prima di tutto il piano di *ragione pubblica* modellato giusta gli accennati rapporti.

Fissata questa base, rimarranno, è vero, ancora per un certo tratto di tempo le tracce e l'andamento della precedente corruzione, come dopo che avete levata la mano da una massa di acqua prosegue il primo movimento comunicato; ma sottratte essendo *ulteriori* cagioni che fomentino ed avvalorino il disordine, sarà tolta la radice produttiva. Dunque il fermento della corruzione andrà bel bello perdendo la sua attività.

E qui nasce l'*ordine di ragione della* TOLLERANZA POLITICA. Qui sorgono i principî di quella *prudenza pubblica*, la quale ha per oggetto di dare ad un popolo *leggi promotrici*, e dirò quasi provvisorie, per condurlo a quello stato nel quale sia suscettibile di ricevere le leggi più perfette, e di guidarsi mercè l'impero dell'opinione, ultimo e vero scopo dell'arte politica (§ 243 al 245, 285). Allorchè un legislatore ha sotto la mano una massa non ancora corrotta, cioè un popolo rozzo e semplice, non ha che una *sola* funzione da compiere, cioè quella di *avvezzarlo direttamente* alla vita civile coll'avvezzarlo alla subordinazione, per isviluppare in lui la moralità (§ 49, 142), e mediante la moralità reggerlo in un buon Governo civile. A ciò è necessaria la legge della *continuità* nel modo sopra accennato (§ 374). Ma quando questo legislatore deve agire sopra una massa *corrotta*, ha il doppio incarico e dovere morale di *distruggere* e di *fabbricare* in un tempo medesimo.

Ma egli non può distruggere che operando sulle *cagioni* della corruzione. Egli è vero però che, tolte di mezzo le cagioni, non si hanno più nuovi *effetti*; e però si dà luogo a produrre effetti *contrarî*. Le nuove basi non sono come quelle di una fabbrica inanimata; ma sono per sè *principî attivi*, sì perchè agiscono per una *energia incessante* sugl'interessi, e però anche sulle azioni; e sì perchè ogni disposizione di un Governo opera con un *reale potere* esecutivo sulle cose e sugli uomini. Avverrà dunque, che per quello stesso ed unico mezzo col quale s'introdurranno gl'interessi ben intesi alla lunga si toglieranno i viziosi; e viceversa. Per tale maniera in un corpo animato, in cui l'arte chirurgica seconda e rinforza l'energia vitale, si vedono a bel bello allungarsi e consolidarsi le fibre del corpo animale, e ristabilirsi la buona organizzazione, nell'atto che sparisce la dissoluzione morbosa.

L'arte chirurgica nel corso della cura adopera talvolta i caustici; ma rispetta sempre le leggi della riproduzione animale. L'arte politica talvolta fa uso della forza aperta e delle vie dirette, e ciò nel punire i *delitti* e nel reprimere le infrazioni della legge; ma tollera e tollerar deve le *imperfezioni*. Il gran principio della *necessità naturale* unica fonte ed anima della giustizia sì pubblica che privata, come fu detto più volte, prescrive di rispettare le leggi di quella *continuità* che è un risultato inseparabile della costituzione dell'essere umano, e delle relazioni tutte ch'egli sostiene col sistema dell'universo (§ 374).

Accennata così la risposta alla ricerca fatta al principio di questo paragrafo, si presentano molte riflessioni. Io non ne indicherò qui che alcune più importanti, le quali spontaneamente derivano dalle cose dette finora, e che derivando dalle considerazioni dei rapporti naturali e necessarî delle cose si potranno riguardare come altrettanti *dogmi di Diritto pubblico naturale*.

I. Qualunque volta un popolo favorito da tutte le circostanze, e circondato da altri popoli che lo sorpassano in cognizioni, in moralità, e nel vero tenore di vita civile, giace per lungo tempo involto nelle tenebre dell'ignoranza e della superstizione; e continua ad essere predominato dai pregiudizi, agitato dal fanatismo, avvilito, corrotto, senza mostrare un avviamento a migliorare, egli accusa l'infelicità del suo Governo, ed anzi se ne deve accagionare interamente il suo Governo; ma egli riuscirà sempre disordinato e debole, e però sarà vittima delle nazioni meglio ordinate, e quindi più potenti.

II. Non si possono, salva la gistizia pubblica, prender di mira dalla civile autorità che quelle azioni ed abitudini, le quali contrastano col fine delle civili società; e però quelle sole opinioni, affezioni ed abitudini, le quali tendono a *dissociare* l'interesse particolare dal generale, unico sentimento ed unica abitudine richiesta dall'ordine delle società (§ 216 e 369). Ogni altro fatto, ogni altra affezione forma parte di quella *libertà* che riguardar si deve come patrimonio inviolabile consacrato dalla natura a vantaggio degli uomini. Perlochè quando le circostanze tutte di una nazione consigliassero ad agire sulle cose *libere* coll'autorità del Governo, a lui è bensì permesso di invitare e di *allettare*, ma giammai di usare vie autorevoli e mezzi violenti.

III. È raro che lo *spirito d'imitazione* possa indistintamente dai Governi di differenti nazioni essere accoppiato colla *giustizia* e col vantaggio d'uno Stato, perchè quasi mai le circostanze *necessarie* ed i rapporti naturali di un paese possono riuscire *simili* a quelli di un dato altro paese. Ora la giustizia e l'utilità esigono di conformarsi a queste circostanze ed a questi rapporti, sotto pena di sacrificare la felicità e la potenza di uno Stato (§ 277 al 279, 372-373).

IV. Non può un Governo tentare di seminare e di raccogliere ad un tempo stesso, o dopo breve intervallo; ossia non può un Governo sperare di ottenere, dentro breve tempo o dentro un limite fissato a suo beneplacito, la perfezione o ope-

rando direttamente il bene, o correggendo il male; ma deve rispettare la legge della *continuità*. Gli anni migliorano gli uomini; i secoli le nazioni.

§ 376. *Qual valore attribuir si debba alle cose discorse in questo Articolo.*

L'oggetto proprio del presente Trattato egli è quello di scoprire i fondamenti particolari dell'*ordine morale proprio* del genere umano (§ 276). Fu osservato che lo stato di società si è il *mezzo* principale per eseguire quest'ordine (§ 287 al 294). Lo stato quindi di società comparve come una *macchina* di ajuto per l'esecuzione dell'ordine proprio dell'uman genere. Era dunque mestieri concepire chiaro in generale tre cose; cioè: 1° In che propriamente consister debba l'*ajuto* che questa macchina deve prestare; e ciò fu accennato in più luoghi (§ 290-291, 364, 366, 369). 2° Qual'esser debba l'*organizzazione* di questa macchina, onde poter prestare un tale ajuto; ossia quali esser debbano le *condizioni* della *costituzione* dello stato sociale in relazione al suo fine: queste furono indicate nel presente Articolo (§ 369). 3° *Come* questa macchina esser debba in generale *maneggiata*, ossia a che precipuamente riducasi lo *spirito generale* dell'amministrazione d'ogni Governo: di ciò si è fatto parola fin qui (§ 365, 371 al 375).

A questi tre punti massimi pare che ridur si possano le nozioni fondamentali dell'*ordine pubblico sociale* contemplato nella guisa la più generale.

Noi abbiamo incominciato a ragionare delle civili società solamente allora che i rapporti dell'*ordine naturale* ci han palesato doversi finalmente gli uomini ridurre ad un ordine *stabile* di cose mediante la vita agricola e commerciale (§ 343 al 349). Con ciò io credo d'essermi uniformato all'andamento naturale dei rapporti delle cose, i quali prima di questa scoperta non mi prescrivevano d'entrare in questa discussione (§ 49 e 360).

In forza dell'adottato principio della *necessità* mi sono studiato di trarre le mie considerazioni dai rapporti reali ed inevitabili delle cose; senza di che non vi sarebbe stata veramente materia alle dottrine di *ordine necessario*, cioè di Diritto propriamente naturale, tanto per la sua origine quanto per le sue applicazioni, come fu più volte osservato.

In virtù di questo metodo si vede, almeno in generale, che tutta la Politica fino nelle parti sue le più mutabili (quali sono le leggi del vario incivilimento, d'onde derivano le teorie delle *riforme* e delle *innovazioni*) viene sottomessa a principî *immutabili*, ed *indipendenti* dall'arbitrio umano. Non potrà questo sembrar paradosso a chiunque avrà bene afferrato le sorgenti e l'indole della *necessità* del Diritto, ed avrà compreso che per due maniere si può verificare questa necessità. Essa si riferisce in primo luogo all'*origine* dei *rapporti* dei fatti (§ 162-163), e non all'origine dei fatti medesimi. In secondo luogo poi si riferisce all'*esistenza* dei fatti stessi comunque mutabili. Essa consiste nel non essere questi fatti prodotti dall'*arbitrio* umano, ma dall'autorità della sola *natura*. Verificatesi queste due condizioni, si vede che qualunque magistero, comunque non *uniforme* e non *perpetuo*, della Politica viene sempre determinato da principî *superiori* e non mai arbitrarî all'uomo, cioè dai soli fatti e dalle sole necessarie relazioni della natura. Si dirà mai che le teorie della Meccanica sieno *versatili* ed *arbitrarie*, perchè al movimento di varî corpi adatta or l'una or l'altra delle sue formole? I *cangiamenti* della Politica sono determinati dal cangiamento dei *fatti* fondamentali, d'onde derivano necessarî rapporti. I cangiamenti dei fatti sono determinati dal *corso superiore* ed irreformabile della natura stessa. Dunque l'*arbitrio* è per ogni parte annullato.

Sembrerà che colle ricerche proposte in questo Articolo, e specialmente colle ultime, abbiamo *anticipato* di salto l'esame di oggetti i quali dovevano risultare da tutte le teorie della cosa pubblica. Dimandare infatti *cosa si debba fare* prima d'aver verificati i fatti originarî del dovere, e prima d'aver scoperti i rapporti di questi fatti naturali, egli è correre alle estreme conseguenze dell'*arte* prima di aver trattato della *scienza*. L'arte non può aver luogo che *dopo le teorie* di già sviluppate (§ 32-33, 48, 94, 98, 280 al 283).

Accordo che qui avrei violato ogni buon metodo, se avessi preteso di offrire una *dottrina direttiva e pratica*, e non piuttosto i soli *têmi* da analizzare, e i *dati* per ordinare l'*analisi*. Ma era o no necessario in qualche maniera accennare quello che, in conseguenza dei fatti generali relativamente alla cosa pubblica, far si deve per fissare *uno scopo* alle dottrine? È ben vero che collo scopo si può determinare l'ordine dei mezzi; ma col conoscere solamente lo *scopo* generale non si conosce per anche nè la teoria dell'*ordine*, nè le regole speciali che ne derivano.

Io son ben lontano dal pretendere di aver tratteggiato quest'*ordine*. Io non ho offerto che la carta generale, la quale ancora studiar si deve; anzi non ho segnati che certi punti massimi e sommamente distanti di questa carta. Tutti i ragionamenti fatti altro non hanno servito che a fissare questi punti; per la ragione già dimostrata, che nelle scienze di Diritto, e specialmente in quella della cosa pubblica, la *forma sola* degli oggetti da analizzare è una manifattura mentale creata dalla forza del raziocinio, usando i materiali della natura (§ 355). La scienza del Diritto è una scienza di rapporti; ed i rapporti sono cose che si possono unire e comprendere solo dall'intendimento, ed esprimere coi segni proprî delle cose intellettuali.

L'*esperienza* propria ed altrui fa fede dei *fatti* primitivi delle scienze fisiche e morali. Il principio della *necessità direttiva* dei rapporti è quello che fa fede dell'*esistenza* e delle *circostanze* dei *fatti proprî d'una scienza di ordine* (§ 14 al 19, 240, 273, 355).

Conchiudo pertanto, che le cose esposte in quest'Articolo stimar si debbono come tante *nozioni di assunto* (§ 37 al 40, 46, 355) insieme adunate per essere sottomesse all'analisi. Tocca alla scienza della cosa pubblica, di cui io non offro che una INTRODUZIONE, a compiere questa analisi, ed a trarne le regole direttive.

Dovrò io passare a trattar ora dell'*ordine morale pratico* dell'economia pubblica nei suoi rapporti al necessario progresso della popolazione e dell'incivilimento dietro la divisione indicata al principio di questo Capo? (§ 350). Ognuno vede che questa ricerca si riferisce all'*ordine morale del perfezionamento*; ed anzi ella appartiene all'*ordine del perfezionamento* considerato nei suoi rapporti alla *pubblica economia*. Il buon metodo pertanto prescrive di rimettere la disquisizione alla dottrina propria del *perfezionamento politico delle società*. Qui avvertirò soltanto, che se l'*ordine della*

sussistenza è il *fondamentale* e precipuo, il suo EFFETTO però non può risultare che dalla condizione di un Governo *politicamente* forte, nel quale sia abolito ogni *privato* predominio; e dal simultaneo concorso degli *ordini* dell' *educazione*, della *vigilanza* e della *giustizia*, nei quali agiscono le sanzioni della *Politica*, della *religione*, dell' *onore* e della *convivenza*. (Vedi *Genesi del Diritto penale,* Parte V).

LIBRO SECONDO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE MORALE DELLA RIPRODUZIONE DELLA SPECIE UMANA.

---

§ 377. *Soggetto di questo Libro. Necessità di ammetterne qui la trattazione.*

L'*ordine morale* della *riproduzione* della specie umana forma parte di quello della *conservazione* di lei. Sotto due aspetti può essere riguardato quest'ordine. Il primo in relazione al sistema dell'universo; il secondo in relazione al sistema dei diritti e dei doveri umani, specialmente nello stato di società. Il primo di questi aspetti forma propriamente argomento di osservazioni filosofiche sulla provvida energia della natura, la quale colla spinta imperiosa del bisogno soddisfa al fine importante della conservazione della specie umana sulla terra, e giustifica i fenomini dell'amore dei due sessi e della prole.

Le leggi *naturali* dell'*ordine di fatto fisico-morale* dell'universo sono i *fatti* che la scienza dell'*ordine morale di ragione* prende in considerazione. La scienza dell'*ordine teoritico* riferisce questi fatti al fine della società, ne considera i rapporti, e dispone le cose in guisa, che la forza riproduttiva cospiri alla conservazione migliore ed alla più grande potenza dello Stato. Tutto forma una grande unità.

Qui la ragione nell'*ordine pratico* non abbisogna di andare in traccia d'*impulsi* per movere gli uomini a soddisfare alle intenzioni della natura e dell'ordine sociale; ma abbisogna unicamente di *mezzi* ordinati, sì per togliere quegli ostacoli che dall'ordine prepotente e superiore della *sussistenza personale* della generazione vivente potrebbero essere frapposti alla riproduzione, e sì per prevenire quei traviamenti licenziosi contrarî all'*ordine sociale*, i quali opponendosi del pari all'ordine delle famiglie, e a quello della migliore riproduzione ed allevamento della prole, possono interessare il buon sistema della socialità, e quindi la felicità pubblica della medesima generazione attuale.

Sebbene in natura tutto sia connesso, tuttavia la scienza della *cosa pubblica* non può trattare questo soggetto che in relazione ai doveri ed ai diritti dell'*intera* società; e però deve precipuamente occuparsi nello sviluppare quei rapporti che tendono a determinare i *diritti pubblici*, e a suggerire le più giuste ed utili *regole* di *ragione pubblica* e *politica*, quali sono quelle che hanno in mira la maggiore *potenza* dello Stato ed il migliore *benessere* dei più.

Ma l'*ordine di ragione pubblica* della riproduzione e conservazione della specie umana è necessariamente connesso e subordinato all'ordine della *sussistenza* e dell'*incolumità*, e quindi a tutte le circostanze insormontabili dei luoghi, del genere di vita e della costituzione politica delle nazioni. Le opinioni medesime, la natura dei costumi, le leggi relative ai matrimonî, lo stato più o meno raffinato d'una nazione possono or più or meno influire su questo stesso ordine. Egli è dunque manifesto essere impossibile di addurre nulla di preciso e di ben dimostrato *nemmeno in generale*, se prima non sono stati sviluppati i rapporti superiori e più importanti degli ordini della *sussistenza*, dell'*incolumità* e del *perfezionamento*, ma soprattutto di quello del *pubblico potere*.

L'indole di quest'Opera non mi permette di sviluppare questi rapporti antecedenti; e però io stimo miglior consiglio tralasciare di addurre nozioni le quali non potrebbero essere *fondamentali*, perchè mancherebbero di quel *nesso* di ragione, col quale solamente vengono raccomandate alla persuasione umana.

Invece siami permesso di produr qui un passo di uno dei più antichi filosofi dei quali l'Europa abbia conservati i frammenti, tanto più ch'esso racchiude le prime più semplici vedute sull'*ordine morale* della riproduzione umana.

§ 378. *Sentimenti di Ocello Lucano intorno all'ordine morale della riproduzione della specie umana.*

» Io credo conveniente (dice il nominato filosofo (1)) dire qualche cosa intorno le generazioni degli uomini, e dimostrare come e per quali leggi debbono essere adempinte.

» Egli è d'uopo a prima giunta di accordare che noi non dobbiamo avvicinarci alle donne prendendo per iscopo il piacere, ma bensì la generazione dei figli. Egli è certo che le potenze, gli organi e i desiderî che furono dati agli uomini dalla Divinità non furono loro accordati per il piacere, ma per la durevole conservazione della stirpe umana, e per perpetuarla indefinitamente. Siccome era impossibile che l'uomo nato mortale avesse parte ad una vita divina, perchè l'immortalità non poteva essere il retaggio dell'umanità; così Dio ha stabilita questa immortalità rendendo continua e perenne la generazione. È dunque d'uopo fissare da principio, che la propagazione non è stata stabilita per il piacere (1).

» Oltracciò è necessario di considerare che l'uomo, nell'ordine delle cose che lo riguardano, ha un rapporto diretto coll'ordine dell'universo; e però, formando parte d'una famiglia d'una città, egli deve supplire a quello che ivi va mancando, s'egli non vuole operare contro la società, la Politica, la Divinità... La gente dabbene crede esser buona cosa che non solamente le fa-

---

(1). *Ocello Lucano nel Libro intitolato* Περὶ Τοῦ Παντός ossia Dell'Universo, *Cap. IV.*

(1). *Ma bensì il piacere fu stabilito per la generazione. Il bisogno della fame, ed il piacere del mangiare, del dormire ec., è il mezzo col quale la natura spinge la specie umana alla conservazione dell'individuo. Il bisogno ed il piacere dell'amore è il mezzo col quale la natura spinge il genere umano alla conservazione della specie.*

» miglie , ma eziandio le più grandi città della » terra sieno popolate specialmente di buoni cit- » tadini, perchè l' uomo è l' animale piu dolce e » migliore di tutti.

» Coll'osservare la modestia e la pietà nella ge- » nerazione gli uomini abiteranno città ben rego- » late; essi non faranno stolte spese; essi assiste- » ranno i loro concittadini e i loro amici nel go- » verno dello Stato e in tutti gli affari politici. » E non solamente somministreranno una gran » moltitudine di abitanti, ma contribuiranno ezian- » dio alla loro perfezione.

» Parecchi fanno matrimonî senza aver riguar- » do alla gloria e alla utilità pubblica : essi non » considerano che le ricchezze e la nobilità della » stirpe. Invece di prendere una giovane e bella » moglie , ne prendono una attempata ; o invece » di sposare una persona, il carattere della quale » rassomigli al loro, essi unisconsi ad una donna » illustre per la sua nascita , e ricca assai ; ma » indi ben presto disputando sulla preminenza » della loro nobilità, invece di vivere in concordia » ed unione, vivono nella discordia e nella disu- » nione. La moglie, avendo più ricchezza, nobil- » tà ed amici , pretende di comandare a suo » marito, contro la legge della natura; ed il ma- » rito giustamente combattendo, e volendo essere » in casa sua non il secondo, ma il primo, non » può ottenere il primato. Da tutte queste dispute » ne segue, che non solamente le famiglie parti- » colari, ma le città, sono rese infelici; percioc- » chè le famiglie formano parte delle città, e que- » ste medesime parti entrano nella composizione » del tutto, ossia del mondo. Ora è troppo natu- » rale che un tutto composto di parti riesca tale, » quali sono le sue parti.

» Nella stessa guisa che la costruzione delle » prime parti contribuisce assaissimo o alla per- » fezione o al difetto di un' opera; e come , per » esempio , la posizione del fondamento in un » edificio, la chiglia nella costruzione di un va- » scello, il rilasciamento della voce nell'armonia » e nella melodia ; così pure la disposizione e » l'ordine delle famiglie contribuiscono assaissimo » a rendere un Governo ben regolato, o male or- » ganizzato.

» Coloro che pensano ad aver figli debbono » praticare questi precetti. È di mestieri inoltre » ch'essi schivino accuratamente tutto quello che » è imperfetto, perchè fra le piante e gli animali » le cose imperfette non sono feconde. Avvi un » certo tempo fissato dalla natura alla produzione » dei frutti , affinchè questi frutti e i loro semi » sieno prodotti da corpi fortificati e perfezio- » nati. Per questa ragione è necessario allevare » i fanciulli e le fanciulle in esercizî adattati e » continui, e dar loro una educazione conveniente » ad una vita laboriosa , savia , e costante nella » virtù.

» Parecchie cose v'hanno nella vita umana, in- » torno le quali una tarda cognizione è la mi- » gliore. Conviene allevare la gioventù a non ri- » cercar l'uso dei piaceri amorosi prima dell' età » di vent'anni; e fa d'uopo avvezzarli, allorchè » ne fanno uso, a servirsene di rado. S'eglino se- » guiranno queste massime, ed osserveranno una » lodevole continenza , essi si formeranno un ec- » cellente temperamento.

» Mediante i precetti che dànnosi alla gioventù » nella sua infanzia , debb' essere proibito nelle » città greche di giacere colla propria madre , » colla propria figlia e colla propria sorella. È » d' uopo inoltre che non sia permesso di usare » nelle pubbliche piazze , perchè egli è bello ed » utile che gli ostacoli a questo piacere sieno in » grandissimo numero ».

» Coloro che vogliono procreare la prole deb- » bono avere dell' antiveggenza su questo punto. » La precauzione più necessaria a colui che in- » tende dar l'essere ad un figlio è un regime casto » e sano, ed una savia ritenutezza nella quantità » degli alimenti , ed un' attenzione intorno al » tempo nel quale questi alimenti debbono esser » presi. È d'uopo pur anche di schivare l'ubbria- » chezza, e tutti i turbamenti dai quali le abitu- » dini del corpo ne riportano detrimento. Ma quello » che soprattutto è necessario osservare si è di » por mente che nell'istante della generazione ab- » biasi lo spirito tranquillo; perciocchè i principî » generanti sono resi cattivi dalle affezioni sre- » golate, incostanti, e soverchiamente focose.

» Non saprebbesi pertanto impiegare abba- » stanza di diligenza e di applicazione ad oggetto » d' aver figli bennati, e quindi bene allevati. Se » quelli che amano i cavalli, i cani , gli uccelli, » hanno cura della generazione di questi animali, » ed osservano come, in qual tempo e per quale » animale convenga farli procreare , affinchè la » razza non venga a deteriorare; non è ella forse » cosa vergognosa che gli uomini non facciano » alcun conto dei loro figli; che li generino a caso, » ed abbiano pochissima cura del nutrimento loro » e della loro educazione? La negligenza intorno a » queste cose è cagione della malizia e della mal- » vagità umana, e col finire nel far degenerare la » specie degli uomini, la si rende simile a quella » delle bestie. »

Prescindendo da qualunque instituzione positiva, lo stato di matrimonio è stato puramente *convenzionale*, originato da un vero contratto, nel quale si sottintende sempre la condizione, che l'uomo e la donna contribuiscano dal canto loro gli uffici ed i riguardi dovuti alla convivenza ed alla famiglia; di modo, che violando questa condizione, il contratto è rotto, e le parti hanno diritto di ritornare alla primitiva libertà, salvo il risarcimento dei danni e degl'interessi contro chi vi diede causa.

LIBRO TERZO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE DELL'INCOLUMITA' PROPRIO DEL GENERE UMANO.

CAPO I.

NOZIONI GENERALI.

§ 379. *Dell'oggetto e dello spirito dell'ordine della incolumità.*

L'ordine dell'*incolumità* è essenzialmente identificato con quello della *conservazione*, ed anzi non è che lo stesso *ordine* della *conservazione*, in quanto è rivolto ad *allontanare* ogni nocumento e le cagioni sue, ed a ripararne gli effetti. Egli è propriamente l'*ordine* della *conservazione indiretta* del genere umano. *Conservare senza detrimento* costituisce l'*incolumità*, e lo *scopo* dell'*ordine* dell'*incolumità*.

Perlochè quest'ordine è sì *esteso*, come lo è quello della *diretta conservazione*; perchè non solo si occupa a guarentire le cose ed i rapporti della conservazione diretta, ma ad agire eziandio contro quelle cagioni le quali, operando *fuori* delle cose che servono direttamente al piacere ed al benessere, possono per sè nuocere alla felicità sì fisica che morale dell'uman genere.

Allontanare pertanto ogni specie di danno, *assicurare* dal pericolo di ogni danno, ecco le due porti massime di quest'ordine. *Procurare la sicurezza, respingere l'offesa*, forma dunque lo spirito proprio di quest'ordine.

§ 380. *Nozioni generali sulla sicurezza.*

La *sicurezza* si può considerare sotto due rapporti; cioè o relativamente allo stato reale delle cose, o relativamente alla cognizione ed al sentimento dell'uomo. Sotto il primo rapporto essa è propriamente un tale *complesso* di circostanze e di rapporti *reali*, dai quali, indipendentemente dal sentimento e dalla cognizione che ne può aver l'uomo, non può derivare vero danno. Sotto il secondo rapporto essa è propriamente la *certezza* di non soffrire un male positivo, o di non subire la privazione di un bene. Il sentimento di questa certezza porta seco la *compiacenza* di sentirsi sgombri da *timore*. Il sentimento adunque della *sicurezza* è per sè un *bene*. Se dunque si ha *diritto* a non soffrire un dato male, si avrà perciò diritto alla legittima sicurezza. Essa dunque in tutti i rapporti della *giustizia comune* forma uno dei diritti degli uomini (§ 193-194, 208 al 210, 235 al 238).

Per la qual cosa gli uomini e le società avranno *diritto* a tutti quei *mezzi* che sono necessari a togliere loro il *timore* d'essere molestati da un male che per dovere non hanno a soffrire, e ad assicurare l'esistenza e la durata dei beni stabiliti dall'ordine naturale delle cose.

Dico il *timore ragionevole*. I diritti, essendo risultati dei rapporti *reali* delle cose determinati dall'*ordine morale* di natura (§ 186-187), non possono combinarsi che colla *verità*, ed avere altro fondamento che la verità reale delle cose, ossia l'esistenza dei rapporti reali medesimi (§ 162 al 164). I falsi mali e i falsi pericoli sono mali o pericoli *che non esistono realmente* nei rapporti delle cose. Non possono dunque esser fonti di diritto; non possono dunque formare un titolo (§ 185), onde derogare al diritto altrui.

Derogare adunque al diritto di un terzo in conseguenza di un falso timore, è cosa assolutamente ingiusta. Derogarvi *oltre la necessità* della *reale sicurezza*, cioè *oltre la misura* che i rapporti reali delle cose prescrivono per non doverne con certezza temere danno ingiusto, è un'altra ingiustizia.

§ 381. *Nozioni generali sulla difesa.*

Premunirsi contro un male, e liberarsi dal timore ragionevole di un male, il quale senza l'uso di certi mezzi, in forza del corso ordinario delle cose, si può ragionevolmente prevedere come contingibile, costituisce propriamente lo *spirito* dell'*ordine* della *sicurezza*. Guarentirsi da un male *presente*, e dai tentativi spiegati di un male *presente*, è propriamente l'oggetto della *difesa*. In largo senso però l'*ordine* della *difesa* abbraccia anche quello della *sicurezza*. Diffatti ogni azione che si pratica per allontanare un male, sia presente, sia probabilmente contingente, è in sostanza una difesa. Ma la situazione delle cose essendo realmente diversa, è d'uopo usare anche nomi diversi.

Lo *stato* di *difesa* è essenzialmente uno stato di *opposizione*, di contrasto e di guerra. Egli è *determinato* dalla presenza e dai tentativi dell'offesa derivante da qualsiasi specie di esseri che attentano contro l'incolumità. Egli *vige* e si *estende* fino a che vige l'azione offensiva, e quanto si estendono le operazioni ed i rapporti dell'offesa. Egli *finisce* dove subentrano le cagioni e lo stato della *sicurezza*.

Esercitare la difesa è un diritto così primitivo, inviolabile e naturale dell'uman genere, quanto quello della conservazione, di cui non è che un aspetto (§ 298, 300-331, 379). Quando dall'uomo si possa praticare contro l'altr'uomo, e però dove consista il suo *titolo morale* di ragione, fu già osservato di sopra (§ 237).

§ 382. *Degli oggetti del diritto d'incolumità in generale.*

Posto che l'*ordine* dell'*incolumità* non è che quello della *conservazione* (§ 379), è manifesto che tutti gli oggetti del diritto di *conservazione* saranno pur anche oggetti del diritto d'*incolumità*, e quindi del diritto di *sicurezza* e di *difesa*. La nostra vita, i nostri beni, la nostra libertà personale o reale, la famiglia e la patria, e in generale qualunque *mezzo* del giusto benessere umano, potranno essere tutti oggetti (§ 190 al 192) del di-

ritto d'*incolumità*. Tutti i diritti non ne formano che un solo (§ 193-194, 206, 209-210, 213); e la vita, la libertà, i beni (§ 191, 197, 300 al 304), la famiglia, la patria, ossia la società (§ 204, 213, 256, 369) non sono che varî oggetti di questo solo diritto.

Conservare ed aumentare il diritto di *felicità* esige il conservare ed aumentare gli *oggetti* ai quali è essenzialmente annessa la facoltà di essere felici (§ 192, 210-211). Conservare *indenne* il diritto di *felicità*, ossia i *mezzi* del diritto di *felicità*, nel che consiste l'*incolumità*, esigerà dunque il *porre in sicuro* e il *difendere* tutte queste cose da ogni offesa fino a che sieno sicure (§ 380-381).

§ 383. *Della forza del diritto d'incolumità nei suoi rapporti ai varî oggetti di diritto.*

Tutti gli oggetti della giusta conservazione umana, considerati in generale rapporto all'ordine della giustizia, non possono soffrire veruna *eccezione* di diritto per il legittimo pessessore del diritto medesimo, benchè per lui possano essere d'un'utilità diversa (§ 206). Io voglio dire che la legge naturale non dice ad alcun uomo, nè ad alcuna nazione, che abbia *meno* diritto su d'un tale che su d'un tal altro oggetto di diritto, tosto che autorizza un uomo ed una società a farne acquisto, a conservarlo e ad aumentarlo. Anzi, siccome la *giustizia* è quella che distingue la *violenza* dal *diritto* (§ 180-181), così sarebbe assurdo *aver diritto a conservare* una cosa, ad accrescerla, ad acquistarla, ed avervi *meno* diritto che ad un'altra. Il *giusto* e l'*ingiusto* sono un *sì* ed un *no* (§ 120, 125). Il *sì* ed il *no* non conoscono nè il *più*, nè il *meno*.

Fra più *doveri* che possono essere esercitati da una data persona, può accadere talvolta che sceglier si debba il più *importante*, e tralasciar gli altri. Ciò avviene allorchè un incolpabile concorso di circostanze fa nascere un'urgenza di fatto, in cui è incompatibile eseguirli o combinarli tutti. Per questa ragione allorquando la difesa è un *dovere*, essa sarà subordinata a questa legge. Ma in questo medesimo caso un bene maggiore verrà sempre preferito ad uno minore, un male minore verrà sempre scelto a fronte di uno maggiore. La *massima utilità* è l'anima di tutti i doveri (§ 150, 266, 369). Il principio è sempre lo stesso; la legge con cui opera è sempre identica, sebbene rivesta forme diverse.

Ma quando riguardiamo un uomo, una società, una nazione esercitanti un diritto in relazione agli oggetti, ossia in relazione alle cose tutte a noi esterne, noi non possiamo nei loro rapporti esterni trovare nemmeno l'occasione di questa *concorrenza* o *conflitto*, per cui si possa dire aver noi più o meno diritto a conservare, ad accrescere, a difendere, ad assicurare un tale più che un tal altro *oggetto* a noi appartenente di diritto, perchè una podestà *giusta* ed *irrefragabile* è una cosa ed una relazione, la quale considerata come *tale* rispetto a tutti coloro pei quali essa è giusta ed irrefragabile, non soffre nè diminuzione, nè gradazioni.

L'*energia* pertanto del diritto d'*incolumità*, ossia la podestà giusta ed irrefragabile della sicurezza e della difesa ne' suoi rapporti a qualsiasi oggetto esterno, sieno pure gli *oggetti* di *diritto* di grande o di picciolo valore, non conosce altro limite, fuori di quello che viene indotto dai necessarî rapporti di *fatto* della conservazione; o, per dirlo in altri termini, nell'*ordine morale* di natura contemplato in generale, qualunque uomo o società ha la podestà giusta ed irrefragabile di procurare con tutti i mezzi che sono necessarî la incolumità di tutti gli oggetti di *diritto* fino al punto che *cessi* ogni offesa e pericolo reale, senz'aver il dovere di risparmiare qualsiasi cosa esterna con *detrimento* delle proprie facoltà.

§ 384. *Del diritto d'incolumità ne' suoi rapporti alle diverse cagioni offensive in generale.*

Qualunque guasto, danno od offesa non si può figurare senza figurare puranche un agente, il quale colla sua azione sconcerti lo stato di conservazione di una cosa qualunque; e però l'idea di *offesa* involge nel suo concetto l'*esistenza* d'una cagione *offensiva*, e l'esistenza di un *soggetto* che soffre l'offesa.

L'*offesa* è un *risultato* di *fatto* dei rapporti che passano fra l'indole e l'azione dell'agente nocivo, e la natura e lo stato del soggetto offeso o danneggiato. Ogni *offesa* è *effetto* di una forza, o dell'esercizio di una forza. Qualunque danno ed offesa dell'uomo sarà dunque in generale un risultato dei rapporti che passano fra la natura e lo stato di lui, e la natura e l'azione degli esseri che lo circondano. L'*attitudine* a riportar danno ed offesa si può chiamare col nome di *passibilità*. In senso proprio la *passibilità* si riferisce ad un essere capace di piacere e di dolore; in una parola, ad un *essere senziente:* ma in senso più ampio e meno rigoroso si può estendere a qualunque soggetto che può soffrir guasto e alterazione da un altro agente qualunque.

La *passibilità* dunque in generale sarà un risultato della costituzione, delle forze e dello stato di un soggetto qualunque, in quanto può essere guastato, danneggiato ed offeso da qualsiasi cagione. A fine dunque di *determinare* la *natura*, l'*estensione* e le *maniere* della *passibilità* è d'uopo esaminare la natura, lo stato e le relazioni di qualunque essere passibile con le cose che lo circondano. Da queste premesse ne derivano due conseguenze; cioè: 1° I rapporti dell'*incolumità* umana saranno dipendenti dai rapporti della *passibilità* dell'uomo; come i rapporti della passibilità sono dipendenti dalla *costituzione* e dallo stato dell'uomo, e dalla natura e dallo stato degli esseri coesistenti che possono agire su di lui. 2° A fine di *determinare* l'*umana passibilità* è d'uopo esaminare la natura, lo stato e le relazioni dell'*uomo* colle cose tutte che lo circondano, nelle quali sono compresi anche gli altri uomini.

La costituzione dell'uomo è quella di un essere formato d'una certa anima e d'un certo corpo. Egli ha relazione con tutto ciò che sta fuori di lui per mezzo solamente della propria *macchina;* e però fisico è il commercio che sostiene colla natura tutta, nel che si comprendono i suoi simili (§ 89). La *passibilità* dunque umana, e per ciò stesso l'*ordine* dell'*incolumità* sono interamente fondati sull'*ordine fisico*, ed atteggiati dall'*ordine fisico*. Ecco un altro capo speciale compreso sotto la formola generale già prodotta (ivi), e dappoi confermata nell'*ordine* della *sussistenza* (§ 306).

Tutto quello che può *offendere* il fisico dell'uomo, tutto quello che può *allontanare* l'offesa dal fisico e dagli oggetti che giovano al fisico dell'uomo, formerà dunque oggetto di attenzione nell'*ordine morale* dell'*incolumità*. Tutto quello che col *ministero* del fisico può apportar dolore o danno *morale*, tutto quello che può allontanare le cagioni

fisiche di un dolore o danno morale, formerà pure oggetto del *diritto d'incolumità*.

L'uomo, parte della natura, e collocato su questa terra, sostiene rapporti di azione e di passione cogli elementi, coi vegetabili, cogli animali, coi minerali, co' suoi simili, e con ogni cosa anche invisibile che può affettare la macchina di lui. Da tutte queste cose può riportar danno ed offesa, come ne riporta molte fiate giovamento e difesa. Lo stato di salute, di piacere e di felicità non è annesso che ad un determinato *ordine* di cose, qual è quello della conservazione, della riproduzione e dell'armonia. Ogni altro stato delle cose è cagione di guasto, di dolore, di distruzione, di mostruosità, di morte.

Sottrarsi adunque da ogni stato di disordine procedente dalle cagioni esterne, resistere a lui, allontanarne e prevenirne le cagioni fino al punto della sicurezza, ripararne i danni, costituirà un oggetto del *diritto d'incolumità*. Gl'incendî, le inondazioni, le ruine, gli oragani, i fulmini, i malori, ed ogni altro genere d'infortunî nocivi all'individuo ed ai beni dell'uomo, sono dunque cagioni onde porre in moto il *diritto d'incolumità*. Tutti i *mezzi* necessarî a prevenire, a sottrarsi, a resistere, a riparare i danni che ne possono derivare, saranno *oggetti* del *diritto d'incolumità*.

Esaminando l'organizzazione dell'uomo, e le facoltà *morali* colle quali ci può provvedere alla sua conservazione, noi troviamo ch'egli costrutto con organi complicatissimi e delicati, sfornito di armi e di difese naturali, privo di quello che chiamasi *istinto*, tiene veramente tutte le sue forze in una organizzazione particolare di cervello, ed in una macchina assaissimo flessibile. Il leone, l'orso, l'elefante, il bue, il cavallo, e tanti altri animali, sono superiori a lui in gagliardia. Essi poi dopo una breve infanzia provveggono costantemente alla propria conservazione.

L'uomo non può veramente mettere a profitto le sue forze *fisiche* se non che sviluppando le proprie forze *morali;* talchè in ultima analisi le forze sue si estendono a proporzione che si estende l'*arte*. Ma sviluppare le forze morali, e supplire alla limitazione individuale delle forze fisiche, moltiplicarle ed estenderle, esige lo stato di società (§ 167, 287 al 288, 369). Lo *stato* adunque di *società* diviene ad un tempo stesso un oggetto finale, un mezzo necessario, un ajuto di diritto nell'*ordine* dell'*incolumità*.

Oggetto finale, perchè racchiude i sussidî della conservazione assoluta; *mezzo necessario*, perchè senza di lei non può alcun uomo respingere i danni, ed assicurare la sua felice esistenza contro le cagioni nocive; *ajuto di diritto*, perchè tutti i membri d'una società sono per necessario dovere di natura tenuti a concorrere al soccorso scambievole in tutti quei casi in cui le forze particolari, per l'ordine della *incolpabile necessità*, non bastano a guarentire il giusto benessere d'ogni individuo (§ 289 al 292 e 369). Per esseri bastanti a sè stessi non vi sono costanti e rigorosi doveri di società, ossia non può esistere un *ordine abituale di società* (§ 252 al 256 e 370). Dall'altra parte poi per ogni uomo la società non ha valore, e non può esigere doveri se non in vista di essere un ajuto alla debolezza dell'individuo, ed a proporzione solamente che soddisfa all'*ordine di ragione* che ad un tale ajuto si conviene (§ 256 al 261, 369-370). Quello che volgarmente appellasi *contratto sociale*, e che meglio chiamar dovrebbesi *legge della socialità*, esige condizioni e vantaggi *reciproci* fra il corpo e le sue membra (§ 369).

Qualunque sieno pertanto le cagioni *prepotenti* che l'incolpabile necessità conduce contro la conservazione umana, tutte formeranno soggetto e titolo di *rigoroso dovere naturale*, onde porre in moto le forze tutelari della società a pro di tutto il corpo o di alcuna delle sue parti; ossia la società ed ogni membro di lei in forza della legge sociale (§ 289 al 292 e 369) saranno in *dovere* di ajutare, difendere e proteggere in comune con tutte le loro forze i membri della colleganza, laddove la necessità lo esiga. Da ciò deriva tutto l'*ordine pubblico tutelare* (§ 49), nel quale sono compresi i varî stabilimenti a pro dell'*incolpabile mendicità*.

Per una maniera indiretta, ma essenzialmente connessa, l'*istruzione* che insegna a distinguere i beni dai mali, le cagioni che li producono, e i mezzi onde evitare, prevenire, ostare e metter riparo al danno, forma parte dell'*ordine dell'incolumità*.

CAPO II.

DELL'ORDINE DELL'INCOLUMITA' NE' SUOI RAPPORTI FRA L'UOMO E L'UOMO IN GENERALE.

§ 385. *Soggetto di questo Capo.*

Nell'embrione ora adombrato si racchiude pur anco l'*ordine dell'incolumità* ne' suoi rapporti fra *uomo e uomo;* ma le sue forme sono così ravviluppate col tutto generale di cui fa parte, che non è possibile discernere il proprio e speciale aspetto de' suoi fondamenti. Conviene pertanto supplire con viste più speciali.

Fra le cagioni che possono nuocere ad ogni uomo v'hanno pure gli altri uomini. Ogni uomo, or più or meno, è dotato di una certa misura di potere reale, per cui la *passibilità* del suo simile può essere offesa.

Posto questo *fatto*, ne nasce una cagione di *difesa*, e quindi di contrasto, di opposizione, di guerra; e perciò il diritto d'impiegare tutti i mezzi necessarî di sicurezza.

L'ordine della *giustizia comune*, ossia dell'uguaglianza di diritto, è l'unica norma di ragione morale direttiva le azioni di diritto e di dovere fra uomo e uomo (§ 230, 232, 235, 269, 369). A riserva del caso della prepotente ed incolpabile necessità, ossia fuori dei fatti della ragione del *necessario conflitto*, niun uomo può tentar di derogare al diritto altrui, ossia meglio nuocere agli oggetti del diritto altrui (§ 262, 244, 349). Dunque *fuori* di questo caso ogni offesa essendo fatta senza necessità, ella sarà *senza* diritto, ossia sarà vera *ingiuria*.

In un essere *morale*, ossia in un essere intelligente, la di cui moralità sia sviluppata, e che però possegga la libertà razionale (§ 115), ogni ingiuria recata al suo simile è un *delitto*.

Del caso della prepotente necessità, ossia della ragione del necessario conflitto, non mi conviene più far parola dopo quello che già ne fu detto (§ 262, 344, 349). Resta pertanto che dobbiamo ragionare dell'*ordine morale dell'incolumità* nei suoi rapporti alle *ingiurie*. Per ora non ci è permesso di parlarne che in una guisa generale, cioè

in quel punto elevato di vista che abbraccia del pari i rapporti degli individui e della società sì nell'interno che nell'esterno, cioè sì per Diritto politico, che per quello delle genti.

Le teorie del diritto di *punire* e della *tutela* esterna appartengono alla ragione politica e delle genti (§ 2-3 e 49).

ARTICOLO PRIMO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE TEORETICO DELL'INCOLUMITA' FRA UOMO E UOMO NE' SUOI RAPPORTI PIU' GENERALI.

§ 386. *Del principio fondamentale del diritto di difesa fra uomo e uomo.*

Nuocere *senza diritto* al suo simile; resistere, respingere, assicurarsi contro l'ingiuria del suo simile; ecco i *fatti* che qui si contemplano a fine d'indicare i principî convenienti e *teoretici* di *ordine morale* comuni al genere umano ed alle sue parti, considerate come uomini, cittadini e popoli.

Niun principio di ragione può autorizzare a nuocere senza diritto; ed anzi ogni legge prescrive ed *obbliga* ad *astenersi* dal farlo. Niun principio di ragione *obbliga* a tollerare l'ingiusto danno altrui; ma anzi ogni legge attribuisce il diritto a sottrarsene, a resistere, ad assicurarsi contro l'ingiusta offesa. Se ciò non fosse, l'*ordine morale* della giustizia non sarebbe più il sistema della *massima utilità*, come egli è veramente (§ 150, 265 al 267), e la *giustizia comune* (§ 230 e 235) sarebbe una falsità. L'ingiusto offensore avrebbe senza diritto, ed anzi contro diritto, un impero micidiale e funesto sul suo eguale; il che è il massimo degli assurdi.

§ 387. *Dei varî titoli per esercitare fra uomo e uomo il diritto di difesa. Loro forza, e conseguenze in generale.*

L'ingiuria si può estendere quanto si può estendere il danno ingiusto. Il danno ingiusto si può estendere quanto si estendono gli *oggetti* dei diritti umani (§ 190 al 192, 212), ai quali si può recare ingiusto detrimento o distruzione. Dunque la *difesa* fra uomo e uomo può essere esercitata per tutti i *fatti* coi quali l'uomo offende ingiustamente qualsiasi specie di oggetti del diritto del suo simile. I *titoli* adunque di ragione della difesa sono tanto varî e moltiplici, quanto varî e moltiplici sono i fatti dell'ingiuria, e gli oggetti della giusta incolumità.

Esercitare la difesa essenzialmente importa fino respingere o di allontanare ogni nocumento fino al punto della vera sicurezza (§ 300, 380 al 382). Ma senza l'uso dei *mezzi necessarî* ciò è impossibile. *Tutti* i *mezzi* necessarî adunque per allontanare il nocumento, e procurare la sicurezza, formano parte integrante del diritto di difesa fra uomo e uomo.

Se dunque il dolore, la schiavitù, la morte dell'ingiusto offensore fossero veramente *mezzi necessarî* alla giusta difesa ed alla vera sicurezza della persona e degli oggetti tutti di diritto dell'ingiuriato, egli avrà la giusta ed irrefragabile podestà di effettuare tali cose. Senza di ciò si verificherebbe l'assurdo testè ricordato, che l'ingiuriato dovrebbe esser vittima d'un suo eguale operante contro diritto; e il diritto di difesa, il quale essenzialmente esprime di sua natura la podestà *irrefragabile* di *usare* di tutti i mezzi necesesrî ad allontanare il male ingiusto, sarebbe una positiva falsità.

§ 388. *Del principio della necessità, in fatto di giusta difesa fra gli uomini. Sua estensione.*

Da per tutto, dove esiste un *oggetto* di diritto minacciato; da per tutto, dove esiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria; esiste un *titolo* per esercitare la difesa, fino al punto della sicurezza (§ 237, 382-383). Ma da per tutto, e fino che esiste il titolo della difesa, esiste ancora il diritto di usare ogni *mezzo necessario* per proteggere l'incolumità (§ 387).

Dunque in tutti gli oggetti di diritto esposti ad ingiuria si ha diritto di usare tutti i *mezzi* necessarî di difesa fino a che sussiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria. Ma se il titolo della difesa risulta dal *fatto* e dal pericolo dell'ingiuria a qualunque nostro diritto, è evidente che, *cessando* le cagioni del *fatto* sino al punto della *sicurezza*, cesserà pure il *diritto* correlativo. Ecco il vero punto di vista del principio della *necessità* in fatto di difesa sì pubblica che privata. Restringerlo è un distruggerlo; ampliarlo è un autorizzare l'*eccesso* della difesa. Coll'autorizzare l'eccesso della difesa si autorizza l'ingiuria contro del terzo. Ciò avviene quando la difesa richiegga di *nuocere* all'ingiuriante, o quando il pretesto della difesa imponga ai sudditi di uno Stato qualche sacrifizio della loro libertà e dei loro diritti (§ 241 al 244).

Sarebbe un abusare del principio della *necessità* il prescrivere generalmente come principio assoluto di naturale dovere la *fuga* avanti un aggressore ingiusto. Un devestatore si affaccia al mio campo ed alla mia casa per appiccarvi il fuoco; un corpo di nemici si avvicina alle frontiere del nostro territorio per invaderlo o depredarlo. Con qual principio di ragione si potrà dimostrare che essendo in fatto necessario di uccidere e gli uni e gli altri per non soffrire il danno, tanto il possessore della casa e del campo, quanto il presidio militare posto alle frontiere, sieno in obbligo piuttosto di fuggire, che di porre a morte gli aggressori? È questo appunto ciò che gl'ingiurianti desiderano, perchè colla fuga sia loro lasciato libero il campo onde dare il guasto progettato. Usando adunque del principio della *necessità* in guisa che un uomo o una nazione debba in generale *sacrificare* un qualunque suo *diritto* fuor di quello della propria vita, piuttosto che nuocere alla persona degl'ingiurianti, egli è lo stesso che distruggere i fondamentali rapporti del diritto di difesa, ed un controvertere l'ordine della giustizia comune. *Jus datum sceleri.*

Nelle *civili società*, dove sotto la protezione delle leggi l'uomo può essere risarcito da ogni danno riparabile, e dove è raro che possa adoperare per *propria* autorità il potere privato contro un suo simile, l'esecuzione del diritto di difesa riceve trasformazioni ed aggiunte, le quali variano il modo dell'esercizio di lui, senza però smentire giammai la natura e l'estensione del principio. Ma in una considerazione astratta e generale, come al presente lo riguardiamo qui, non può soffrire limitazione se non che distruggendone l'essenza.

ARTICOLO SECONDO

OSSERVAZIONI DI FATTO PER SERVIRE ALLA TEORIA DELL'ORDINE PRATICO DELLA INCOLUMITA' FRA UOMO E UOMO IN GENERALE.

§ 389. *Quale oggetto venga preso in considerazione.*

Il primo fatto, o, a dir meglio, lo spirito dei primi fatti contemplati nell'*ordine teoretico* della difesa fra uomo e uomo si è: *nuocere senza diritto al suo simile*. Si prescinde dal caso della prepotente necessità, inducente la ragione del necessario conflitto (§ 385-386).

Il nuocere ingiustamente ad un suo simile, specialmente fra gli uomini dotati d'un certo grado di ragionevelezza, presuppone una *mala volontà* verso d'un loro simile. Questa mala volontà suppone *motivi*; e questi motivi suppongono interessi, inclinazioni nell'amor proprio degli uomini, *nocive* al bene ed ai diritti comuni. Nell'*ordine teoretico* basta figurare che ciò sia *possibile*, per determinare ciò che prescrive il puro Diritto: ma nell'*ordine pratico* conviene, per quanto si può trovare come in *fatto* ordinario possa andare la cosa. Presentemente noi siamo costretti ad attenerci alle vedute le più *generali*. Volendo pertanto dire qualche cosa relativa ai fatti dell'*ordine pratico* riguardante le offese, siamo obbligati a consultare le prime leggi *naturali* di *fatto* dell'*amor proprio* nei loro rapporti fra uomo e uomo. Dico le prime leggi *naturali*, perchè tutto quello che è puramente *fattizio*, ed opera dell'ignoranza e dei falsi principî, non può costituir base d'una scienza di *ordine naturale*.

§ 390. *Dell' amor proprio contemplato nella vista più gnerale. Ricerche.*

Fino a che consideriamo l'amor proprio (§ 77 al 78) dell'uomo in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo verun lume il quale ci indichi dover esso avere una buona più che una rea direzione verso i suoi simili. L'uomo nasce colla sola *tendenza* ad essere felice. Questa tendenza si determina a norma delle circostanze, o, a dir meglio, a norma degl'interessi inspiratile dalle circostanze. Non si può dunque dire *in astratto* che il cuore umano sia *naturalmente* buono o cattivo; ma si deve nelle *circostanze* più speciali esterne ricercare se esistano abituali cagioni, in forza delle quali egli contrar possa o bontà o malvagità. Io ho spiegato altrove che cosa intenda con queste denominazioni (§ 149).

Noi ora contempliamo l'amor proprio d'ogni uomo rispettivamente agli altri uomini. *Amare*, *odiare*, *essere indifferente*, sono le tre posizioni possibili dei sentimenti che un uomo può vestire verso il simile. La quistione adunque riducesi a domandare — Se in forza di *circostanze* naturali, e necessarie per la Politica, l'uomo sia portato ad amare, odiare, od essere indifferente per il suo simile, e fino a qual segno, per quali oggetti, e dietro quali circostanze sia condotto a fare l'una o l'altra cosa, o a vicenda o in parte a concepire or l'uno or l'altro sentimento.—Ognuno vede che noi dobbiamo scrutinare minutamente le varietà e i casi speciali; ma attener ci dobbiamo a quelle vedute generali e costanti che sono di appartenenza della *cosa pubblica*, e dei primi fondamenti della scienza della *cosa pubblica*.

§ 391. *Dei primi appetiti naturali puramente personali.*

Le prime *circostanze* comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla *costituzione* dell'essere fisico-morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti, determinati dalla organizzazione di lui, sono le prime occasioni originanti le affezioni del suo cuore,

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno che l'uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'*amore* della conservazione, l'*odio* all'ingiuria, l'*impulso* alla difesa. La passione dell'ira è per legge naturale la salvaguardia dell'incolumità umana. Essa è necessaria e legittima quanto il suo oggetto.

Nutrirsi, *coprirsi* dalle ingiurie delle stagioni, viene determinato dal *bisogno* della fame, e dalla *molesta sensazione* dell'atmosfera e di tutto ciò che ne circonda. Da questo nasce il *desiderio* di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni, e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. L'amor dei beni fisici è per sè legittimo (§ 196-197, 300), e non può essere ingiusto che per mala *direzione fuor del caso* della *necessità* (§ 262 e 344).

L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto dell'organizzazione. La riproduzione della specie, la consevazione della stirpe umana lo giustificano (§ 377-378).

Il corpo umano è una macchina d'una organizzazione compostissima, le di cui suste da un *esercizio* oltre un certo segno protratto vengono *affaticate*, e le quali molta *quiete* rende *inerti*, e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della soverchia *fatica*, e il bisogno del riposo: e dall'altra il senso fastidioso della *noja*, ed il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Fino a qui le inclinazioni sono conformi ai rapporti della necessaria conservazione, e però in sè sono *legittime*. Queste inclinazioni sono altrettanti *diritti*.

§ 392. *Interesse sociale. Affezioni virtuose.*

In tutta questa enumerazione non abbiamo contemplato se non che rapporti puramente *personali* di ogni individuo, nei quali sebbene veggiamo che gli appetiti sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere umano, e per sè medesimi sieno conformi all'ordine puramente individuale dell'uomo; tuttavia non veggiamo nulla che abbia una relazione o amica o nemica fra più uomini. Rimane dunque a discutere ancora come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente portato a giovare, o a nuocere, o a non curare il suo simile.

Datemi un essere che non ami e non possa amare che sè stesso, e gli altri che per sè stesso. Se questo ente avesse in proprio potere tutti i mezzi onde soddisfare ai suoi desiderî ed essere sgombro da ogni dolore e da ogni pena, senza che venisse mescolato alcun suo simile, egli è troppo chiaro che non potrebbe aver *motivo* alcuno nè ad amare, nè ad odiare un suo simile. *Amare* e *odiare* sono due affezioni della *volontà*. La *volontà* non agisce che in conseguenza della spinta dei motivi. Ogni motivo porta seco un interesse, ossia una cagione di piacere o di dolore, un desiderio di un bene, o l'avversione ad un male. Un tal essere dunque, che avesse in suo potere *tutti i mezzi*

delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare nè odiare il suo simile.

Ma l' uomo *abbisogna* del suo simile, ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si collegano (§ 369). Niun uomo può essere così forte e così presente in tutti i tempi e in tutti i luoghi da poter costantemente ed abitualmente far servire *a forza* molti suoi simili a sè medesimo. Sugli stessi bruti ch'egli sottomette al proprio dominio, è costretto ad usare dell'impero dell'*abitudine*. L'uomo dunque, anche prescindendo da un positivo affetto di amicizia, è tenuto a cattivarsi la *benevolenza* degli altri suoi simili, per farli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente *personale* dell'interesse umano fra uomo e uomo, non per *nuocere*, ma per *giovare*. L'*abitudine* può contribuire a rinforzare assaissimo questo vincolo; l'*abitudine* ha un possente impero.

Ciò non è ancor tutto. Se poniam mente ai bisogni personali dell'uomo sovraccennati (§ 391), noi dobbiamo concedere ch' essi sono veramente imperiosi, talchè non è sperabile che prima che sieno soddisfatti l'uomo pensi ad altrui; ma dobbiamo pur concedere ch' essi sono *limitati*, nè per essere soddisfatti esigono un tempo assorbente allorchè gli oggetti ne sieno preparati. Questa è una verità notoria che ha dato luogo al sistema di rigore dei politici puramente moralisti, del quale sopra si è fatta parola (§ 372-373). Può dunque all'uomo rimanere grande spazio ad agire a pro del suo simile.

Qui è dove la natura ha spiegato la sua provvidenza, per preparare nel cuore umano gl'impulsi degli effetti virtuosi, senza smentire l'unità del principio dell'*amor proprio*. Cessa, è vero, il bisogno puramente materiale: ma sottentrano, per legge della *costituzione umana*, altri *morali bisogni* più o meno attivi secondo le circostanze, e di una veramente *comune* utilità fra gli uomini.

Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori e delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore e nell'uditore per un'associazione di idee analoghe un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso, per sollevare sè medesimo dall'ambascia.

Sottentra all' aspetto o alla rimembranza dell'ingiuria altrui un senso d' ira, inspirato dalle idee dell' ingiuria; il qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch'io appello *concendetta*, onde sfogare l'ira concepita, riducendo le cose all'uguaglianza ingiustamente violata.

Sottentra all' aggradevole sensazione di un atto benefico fatto a noi o ad altri, al racconto o alla rimembranza di un tal atto, un senso aggradevole o diretto, o riflettuto, o attuale, o ricordato, il quale viene rispettivamente chiamato col nome di *gratitudine*, di *congratulazione*: e per un' associazione naturale di idee, quand'abbia di mira il solo autore del beneficio, è un titolo di *benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice reazione riproducono, variano ed accoppiano in mille modi tutti i fenomini della virtuosa sensibilità. Essi poi illuminati e diretti dalla cognizione delle persone a cui si debbono riferire, eccitati giusta l'importanza dei casi, moderati entro i confini che aver debbono per esser più che sia possibile utili *ai più*, assumono in complesso il nome di *umanità*, di *carità del genere umano*, di *filantropia*, ecc.

§ 393. *Dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose nei loro rapporti alle diverse età delle società in generale.*

Tutti questi sentimenti riescono più o meno *attivi*, più o meno *durevoli*, a proporzione che le cagioni loro sono più o meno forti e durevoli. A proporzione che le società sono più picciole, più imperfette, più rozze, esse sono più lontane dalla norma dell' *ordine* (§ 369), e più ignoranti sui mezzi teoretici onde arrivarvi. Ma a proporzione hanno fantasia più robusta, e passioni più forti; e però in tutte le affezioni virtuose puramente *naturali* avranno più energia, saranno più grandi i loro sforzi, e più risoluti i loro atti.

Gl'impulsi dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose, operanti per un puro senso *sperimentale* ed *abituale*, tengono luogo di tutta la scienza della *giustizia pubblica* e *privata* prima che la ragione sia illuminata dalla cognizione dei principj. Essi dettano allo spirito i giudici, al cuore gl' impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella ch'io appellai *moralità del cuore* (§ 174). I suoi fondamenti stanno nella costituzione naturale dell'uman genere; le sue leggi sono quelle medesime de' suoi bisogni; la sua misura è quello del naturale sviluppamente delle facoltà umane.

Per questa via la natura spinge a bel bello le nazioni alla vera vita civile (§ 174 e 371); anzi non si potrebbe nemmen comprendere come gli uomini, senza questi fondamenti e questi impulsi puramente naturali, siansi accostati a qualche cosa di buono, di utile, e di veramente morale, *prima* della scoperta della scienza e dell' arte; e come la più parte dei sentimenti di morale sociale, ridotti a dogmi universalmente ricevuti fino dalla più alta antichità, ed anche presso le barbare nazioni, abbiano avuto un senso di verità e di bontà che non è comune agli altri rami delle umane cognizioni. Così si scorge una *parte* delle tracce e delle molle del regime della fortuna, ossia della natura abbandonata a sè sola, di cui abbiamo ragionato altrove (§ 366 e 369).

§ 394. *Conseguenze delle cose premesse, per rispondere in parte alle quistioni sovra proposte.*

Se nella costituzione e nell'economia delle umane facoltà si trovano le *preordinazioni*, in conseguenza delle quali schiuder devono le affezioni poco fa accennate; se dall'altra parte i poteri limitati d'ogni uomo, i bisogni e le abitudini lo legano in uno stato di convivenza coll'altr'uomo: egli è dunque manifesto che nell' ordine delle cose e nella costituzione della natura umana, lungi che esistano rapporti *originari* e primitivi, pei quali l' uomo si vegga spinto a *nuocere* all'altr'uomo; esistono per lo contrario cagioni effettive, per le quali egli debba essere *animato* a giovare, e *trattenuto* dal nuocere senza necessità, o senza un motivo puramente *accentizio*, *superiore* agli ostacoli naturali che la natura e le circostanze oppongono all'offesa del nostro simile.

Si può dunque affermare che l'uomo è *naturalmente amico* e non *nemico* dell'altr'uomo; e quando divien *nemico*, che ciò si fa per cagioni non originariamente predisposte nella costituzione o nell' economia delle naturali facoltà di lui, ma per ragioni puramente *esterne*, *accentizie* condotte sia dalla fortuna, sia da combinazioni male avvedute. Tutte le dottrine sul senso morale, sul lume naturale per conoscere la bontà o la malvagità

degli atti compresi nella morale della natura, sui rimorsi, sull'inescusabile ignoranza, sulla malizia intorno a certi oggetti; il divulgato motto di Giovenale: *nemo repente fit turpissimus*; perfino il detto di Machiavello, che *gli uomini per lo più non sanno essere nè del tutto buoni, ne del tutto tristi*; tutto riposa su questa supposizione.

Da ciò s'incomincia a ricavare un lume per la teoria dell'*ordine pratico* della *sicurezza* e della *difesa* ne' suoi rapporti fra uomo e uomo.

§ 395. *Ricerche sull'intemperanza morale. Osservazioni sulla necessità della forza indefinita dell'amor proprio umano.*

Il nuocere ad altri ingiustamente, ossia *senza* una prepotente ed inevitabile necessità, non solo può derivare da nimicizia, ma anche dall'unico sentimento d'*intemperanza morale*; vale a dire da un sentimento il quale, *oltre* la misura delle indispensabili indigenze, è animato da un interesse *indefinito*, e però da una brama a procacciar vantaggio senza aver riguardo al danno altrui. Tutto ciò avvenir deve *naturalmente*, se l'amor proprio dell'uomo è per natura suscettibile d'aspirare senza *eccezione* ad ogni *genere* di utilità, oltre una determinata *misura*. Ora l'indole generale e costante dell'amor proprio umano non è forse questa? (§ 77, 352, 356). E come dunque l'uomo in generale non riuscirà naturalmente malvagio e nocivo all'altr'uomo, posto che *naturalmente* è portato ad essere *intemperante*?

A ciò rispondo: nell'ordine delle cose qual'è la cagione che rende *vizioso* l'uso delle passioni naturali? La loro *forza*, oppure la loro *storta* direzione? La temperanza morale, ossia la *moderazione* consiste forse nel non avere che *quel solo grado* di passione che basta per esser probi e contenti; o non piuttosto nell'usar del *potere* entro i limiti delle armoniche transazioni dell'*ordine morale*? Un certo *eccesso* di energia nella *potenza* delle passioni non è forse necessario per dar vita e movimento all'ordine progressivo e variato del mondo morale? L'effetto che risultar ne deve non consiste forse in una moderata e scambievole *compressione* di quest'eccesso, anzichè nella mancanza positiva d'una dilatante elasticità? Ognuno tentando d'allargare la sfera rispettiva di azione, ma non potendolo fare fino al segno dell'assoluta soddisfazione e quiete del suo amor proprio, non è forse spinto da un movimento alternativo e composto dei desideri eccitati e della moderata soddisfazione? Il valor sommo di quell'aurea *mediocrità*, la quale nelle cose pubbliche è la base e dirò quasi la pietra filosofica della Politica, non risulta forse da uno Stato in cui si verifica la moderata compressione della quale io parlo?

Fingiamo che l'universo sia fabbricato come lo figurò Cartesio; tutte le orbite dei pianeti sieno altrettanti vortici, i quali colla loro corrente trascinino gli stessi pianeti in giro. Il moto vorticoso è realmente un effetto di due forze. Figuriamoci per un momento che il vortice non incontrasse intorno a sè una compressione moderata: che ne avverrebbe? Egli smisuratamente dilaterebbe la sua sfera fino al punto in cui esaurirebbe le sue forze, e tutto porrebbesi in un mortale riposo. Ma se all'opposto nel formare un vortice la natura non avesse attribuita a lui se non quella quantità di forza espansiva o centrifuga, la quale bastasse assolutamente a dilatare il suo volume all'ampiezza ch'egli in mezzo ad altri vortici occupar doveva, talchè tolti gli altri tutti non avesse potuto allargare oltre la sua sfera; che ne sarebbe avvenuto? Riposo, morte. All'ordine pertanto animato della natura era indispensabile che nella forza motrice d'ogni vortice esistesse un *eccesso*, dirò così, di forza; il quale venendo a transazione colla contraria forza comprimente, mercè un incessante e scambievole conato di espansione e di costrizione, producesse l'effetto medio della rotazione perenne.

Ecco un'imperfetta imagine dell'economia delle passioni nell'ordine pubblico delle civili società. O conviene condannar l'uomo ad essere di condizion pari, ed anzi deteriore di quella delle bestie e delle piante; o è forza accordargli un'indefinita energia d'amor proprio, onde giugnere a quello stato che il benessere di lui nel vario e progressivo ordine delle cose, e specialmente delle società, importa (§ 371 al 376). In natura non esistono che individui umani, ed una sola specie di tali individui. Ma in natura esistono ed esister debbono *varie società* in diversi luoghi, in diversi tempi e in diverse contingenze. Ora se, comprendendo tutte queste circostanze e i rapporti che ne nascono sotto d'un concetto generale, non è possibile alla mente umana il determinare un dato confine di urgenze interessanti, e però non è possibile di fissare una determinata *misura* di *energia* operante dalla parte dell'uomo, onde porsi ad un utile equilibrio colle diverse circostanze; egli è dunque per ciò stesso impossibile che la scienza umana possa determinare un *limite certo*, *costante* ed *universale* all'amor proprio dell'uman genere in relazione alla sua giusta felicità.

§ 396. *Continuazione e schiarimento delle precedenti osservazioni.*

Per sentire più chiaramente la verità di quello che ora osservai, prendiamo in considerazione un fatto noto, nel quale tutte le società della terra devono rassomigliarsi; e questo si è il corso del loro incivilimento e dei progressi loro, e i diversi periodi della loro moralità, ossia della loro capacità ad agire a norma delle cognizioni dell'*ordine di ragione*. Varie sono le circostanze nelle quali le nazioni trovar si debbono su questa terra per effettuare l'opera del proprio incivilimento, e varie le urgenze alle quali necessariamente debbono andare soggette (§ 372 al 374). Varie pertanto sono le *difficoltà* che dal concorso delle circostanze incontrar debbono per la felice loro conservazione.

Ma queste difficoltà assai più si moltiplicano e rendonsi più gravi nei *primi* periodi dell'incivilimento. Si ricerca dunque dalla parte dell'uomo una proporzionale *energia* e *costanza* di sforzi per superare tali difficoltà, e per conservare ed inoltrare le società nel cammino dell'ordine voluto dalla natura.

Ora, che sarebbe del genere umano se la natura non lo avesse renduto capace che di quella sola *misura* di forza morale, ossia d'*amor proprio*, la quale in uno stato più sviluppato ed equilibrato di più basta per effettuare l'ordine della pubblica felicità? Vittima della mala fortuna, non avrebbe mai potuto inoltrarsi nell'ordine della moralità e del benessere; e la natura, inconseguente nel suo ordine, avrebbe sacrificato per sempre la sorte del genere umano al *disordine*, compagno inseparabile di uno Stato in cui le cose non si trovino equilibrate.

A fine dunque di provvedere convenientemente

alla situazione in cui l'uomo è posto nel sistema dell'universo, era necessario che la natura nello stabilire la *potenza fondamentale* dell'amor proprio umano largheggiasse *al di là* della misura necessaria per avere atti d'una moderazione puramente spontanea così, che lo stesso uomo potesse ora reagire con una sorprendente energia, ed ora far uso d'una instancabile pertinacia, la quale di confine in confine tendesse ad allargare le sue potenze e i suoi godimenti.

Ma limitato essendo il potere esecutivo dell'uomo, ed operando *in mezzo* ad altri uomini (nel che intendo comprendere anche le relazioni fra società e società), ed essendo in tutti simultanea l'espansione, risultar ne deve una *compressione* armonica per ognuno; e quindi la misura del *potere* riuscendo *inferiore* a quella del *desiderio*, ed il desiderio incessantemente stimolando il potere per giugnere alla sua soddisfazione, nascere ne doveva un tal conato perpetuo di azione e reazione che facesse camminare il genere umano per mezzo a perpetue transazioni, cioè giusta quella media direzione alla quale sta raccomandato l'ordine e il benessere dei più.

La *moderazione*, tanto necessaria in tutte le umane faccende per fare il giusto e il bene comune, non consiste nella *limitazione* delle *cognizioni* e delle affezioni interne; ma bensì in quell'equa *compressione di potere*, la quale derivando non da una diminuzione di energia interna di forze morali, ma bensì dal collegamento dell'interesse particolare col generale, produce nell'universale degli Stati politici quell'*eccitamento* vivificante, in cui i desideri alternativamente provocati e soddisfatti prevengono o un'accidiosa inerzia o indifferenza rovinosa agli Stati, o una sfrenata espansione del potere dei pochi, irritante senza discrezione la sofferenza dei molti; da cui deriva una sorda e perpetua guerra di corruzione e di miseria foriera delle rivoluzioni degli Stati.

Tutto in natura viene diretto da una medesima legge. Quest'aria che respiriamo ha una certa forza espansiva, la quale nell'atmosfera che ne circonda viene compressa fino ad un dato segno. Ogni volume particolare di lei senza questa compressione occuperebbe uno spazio assai maggiore di quello ch'essa attualmente abbraccia, come lo prova l'esperienza nel fare il vôto. Ma nello stato compresso in cui si trova nell'atmosfera libera costringe la fiamma in una data figura, serve alla respirazione degli animali, di veicolo e di elemente chimico dei vegetabili, ed avvicenda le varie e salutari meteore: dovechè all'opposto abbandonata ad una espansione, la quale esaurisse la potenza sua dilatante, non solo contribuir non potrebbe a tutti questi effetti, ma cagionerebbe un universale disordine, la ruina e la morte.

Perlochè non si deve confondere la forza indefinita e progressiva dell'amor proprio umano coll'intemperanza morale, ossia colla nociva e criminosa *cupidigia*. *L'intemperanza* nell'*ordine sociale* non è precisamente la capacità indefinita dell'amor proprio, ma bensì l'abuso, la *mala direzione* di codesta capacità. Quest'abuso e questa mala direzione risultano non dal desiderio indefinito, ma dall'*opera di fatto indefinita*, in cui si fa *ingiuria* al terzo. Essa per conseguenza si può definire — l'*esercizio pratico* del potere indefinito dell'amor proprio, in quanto è *offensivo* dei diritti altrui, ossia in quanto è ingiurioso e viola la comune giustizia. — Un uomo il quale con un felice ingegno, con un incessante lavoro, con una provvida economia, e con una dichiarata *buona fede* e credito commerciale prosegue senza fine a cumular ricchezze, sorpassa certamente i bisogni reali della sua sussistenza. Se l'amor proprio dell'uomo avesse un *limite determinato* come quello delle bestie, arrivato a un certo punto si arresterebbe. Ma perchè progredisce *indefinitamente*, si potrà egli tacciare un tal uomo di *fare ingiuria* al suo simile? No certamente: anzi il suo simile recherebbe ingiuria a lui, se pretendesse di arrestarne gl'innocenti progressi, o tentasse di spogliarlo (§ 226 e 318).

Per la qual cosa, io lo ripeto, non conviene confondere l'illimitata capacità dell'amor proprio dell'uomo coll'ingiuriosa cupidigia.

§ 397. *Obbiezione per identificare la capacità indefinita dell'amor proprio coll'intemperanza.*

Quest'osservazione, taluno mi può opporre, è buona per una speculazione *metafisica*, in cui si tratti solamente di definire gli attributi logici d'una cosa; ma non toglie che in pratica l'illimitata capacità dell'amor proprio non debba *naturalmente* andare congiunta ad un'*ingiuriosa* avidità. La natura stessa delle cose ci conduce a pronunciare che la forza indefinita dell'amor proprio e la morale intemperanza sieno in *pratica* la stessa cosa. Cercate voi quali sieno gli oggetti del *desiderio?* Io vi rispondo, che sono *tutte quelle cose* che si conoscono utili, unicamente perchè sono *utili*. Ora fra queste cose hannovi i *beni* e i *servigi* altrui.

Cercate voi quali sieno le sue leggi? Voi troverete che gli affetti *virtuosi* (§ 372) non si possono *generalmente* esercitare, se non sopravanza, dirò così, nel cuore umano una porzione di sentimento dopo di aver pensato a sè medesimo. Un uomo infatti, mentre che trovasi occupato fortemente del proprio bene, non si può prestare all'altrui. Quegli che combatte coi flutti può egli esser mosso ad accorrere alle grida degli altri naufraganti? Dunque le affezioni virtuose esigono che nel cuore umano v'abbiano certi intervalli di tranquillità dalle forti passioni puramente personali.

Ma le *passioni fattizie* usurpano nel cuore umano quella *parte* di sensabilità che l'uomo impiegar dovrebbe a pro de' suoi simili; e incominciando dal renderlo freddo e duro egoista, finiscono col renderlo *ingiusto* e scellerato. Ecco l'origine, i progressi e i gradi della corruzione sociale.

Ora le *passioni fattizie* cosa altro sono, che la medesima capacità dei desideri umani spinta *al di là* della reale *necessità* della natura e dei bisogni degli uomini e delle società? E questo non è forse un modo di essere essenziale della smisurata capacità dell'amor proprio, ed inseparabile da lei? Dunque l'intemperanza morale, in senso di *vero vizio sociale*, viene in pratica naturalmente *immedesimata* coll'indefinita energia dell'amor proprio.

§ 398. *Risposta all'obbiezione precedente. Schiarimenti preliminari.*

Prima di rispondere categoricamente a questa obbiezione sienmi permessi alcuni schiarimenti. Se i beni e i servigi altrui o non fossero *utili* ad un dato uomo, o da lui non fossero stimati come utili, potrebbero essi formare *oggetto* de' suoi *desideri?* È manifesto che no. Se anche essendo in sè stessi e venendo da lui giudicati come utili,

vedesse poi o essergli *impossibile* il conseguirli, o di dovere incontrare nell'ottenerli tali difficoltà e pene, che l'*interesse* a *desistere* dal ricercarli prevalesse in lui all'interesse di *tentare* di procacciarli, avverrebbe mai ch'egli rivolgesse a loro le sue cure? Nemmen questo potrebbe accadere.

In forza del primo dato ne deriva dunque, che l'intemperanza sociale non inchiude per sua natura un *animo* infenso, una formale inimicizia, una brama naturale nell'uomo a nuocere all'altr'uomo per il piacere diretto di nuocere; ma che per sua *natura* ed essenza involge il desiderio di godere l'utilità derivante dalle fortune e dai servigi altrui, e per una maniera *solamente indiretta* ricerca il nocumento e l'ingiuria. Non si deve dunque, *per principio*, confondere l'intemperanza colla *malvagità* propriamente detta, quand'anche piacesse di confondere l'intemperanza colla forza indefinita dell'amor proprio. Per la teoria della *sicurezza*, e per tutti i rapporti della *cosa pubblica*, questa distinzione è infinitamente interessante, ed anzi assolutamente decisiva.

In forza poi del secondo dato si manifesta che, posto un determinato ordine di cose, nel quale l'*usurpazione* dei beni e della libertà altrui sia renduta o impossibile, o di tal condizione, che l'interesse a rispettare *prevalga* all'interesse ad offendere; ne verrà necessariamente che l'intemperanza, supposta anche come *naturale* al cuore umano, si renderà senza effetto, e rimarrà anzi *prevenuta* nelle sue medesime sorgenti. Perlochè concedendo anche per falsa ipotesi che la forza indefinita dell'amor proprio si dovesse confondere coll'intemperanza, tuttavia non ne deriverebbe qual necessaria conseguenza, che nelle civili società si debba stabilire come principio fondamentale pratico che gli uomini in ogni specie di Governo e in ogni tempo sieno naturalmente cattivi ed usurpatori; ma che potendo desiderar tutto, o lasciando loro la forza, usurperanno quello d'altrui, e faranno servire gli altri a sè. Ma chi vi dice che lasciar loro si debba questa forza? Data poi questa forza, pronunciar si dovrebbe che gli uomini sono esseri, ai quali quando dell'ordine delle cose stabilito venga dato di prevedere che coll'usurpare i diritti altrui possono fare il proprio *utile*, non avranno scrupolo di tentarlo. Ora l'ordine delle cose può esser tale, che operando anticipatamente sugl'interessi, *prevengasi* lo scoppio dell'intemperanza. Allora l'amministrazione d'uno Stato non abbisogna delle vie dirette, ma solo abbisogna di conservare le basi fondamentali dell'ordine stabilito, e di piegarne le forme a norma dei dettami della superiore necessità della natura.

§ 399. *Continuazione. Risposta diretta.*

Questi schiarimenti potrebbero forse bastare per determinare le prime vedute pratiche della *Politica* tutelare sì nell'interno che nell'esterno della società. Ma imperfetta è ancora la prospettiva *generale* delle cose; e però soggiungo alcune osservazioni dirette sull'obbiezione sovra esposta (§ 397).

È vero che la libertà e i beni altrui sono cose che possono divenire utili ad un terzo, e però sono in astratto comprese fra gli oggetti che possono movere la cupidigia d'ogni uomo; ma l'*ordine pratico* dell'incolumità deve forse contentarsi di considerare il mondo morale in una nuda *astrazione*, e limitare le sue considerazioni ad un solo *aspetto* dello stato delle cose; oppure deve abbracciar *tutte* le circostanze di *fatto* inseparabili in pratica da questo stato medesimo? (§ 48 e 353).

Qui si debbono separare le *relazioni interne* della società dalle *esterne*. Parlando delle relazioni interne, o che mi parlate d'uno stato di società costituito secondo l'*ordine di ragione* (§ 213 al 217 e 369), o che mi parlate d'una società *disordinata*. Nel primo caso io vi rispondo che, tutto esaminato, non può generalmente esistere la tentazione di usurpare la libertà e i beni altrui, non tanto perchè la forza tutelare della nazione è ben costituita, quanto perchè in generale vi *manca* veramente un reale *interesse* a farlo, come consta dalla sola lettura delle condizioni che un tale stato ricerca (§ 216 e 369). Nel secondo caso poi accordo che avrà luogo l'interesse ad *usurpare*, e quindi esisterà una viziosa e funesta espansione delle passioni; e sarà tanto più viziosa e funesta, quanto più la *dissociazione* degl'interessi, prodotta dalla cattiva organizzazione dei poteri e dalla storta legislazione, influirà sopra un numero più grande di membri del corpo sociale (§ 284). Per simile ragione in una vòlta in cui le pietre sieno mal cementate e debolmente fiancheggiate, prevale la forza singolare della gravità delle parti; e però invece di cospirare al comune effetto della solidità, recano la dissoluzione e la ruina (§ 216). Ivi appunto si verifica, e verificar si deve, che i bisogni oltre le naturali indigenze diventano a rigor di termini *fattizi*, perchè niuna *necessità* nemmeno *estrinseca* concorre a legittimarli, come avvenir può in una ben costituita società (§ 372-373). Ivi per conseguenza crescono fomento e principio di egoismo, di corruzione, e quindi di malvagità, a cui vien dietro anche la *fiacchezza*.

Ma quale illazione può da questo derivare nell'*ordine di ragione* delle cose e degli uomini? In uno stato di disordine tutti gli appetiti per sè medesimi conosciuti come *necessari* alla conservazione umana possono venir *deviati* dal loro retto corso: si dirà perciò che per essi l'uomo sia *naturalmente ingiurioso* al suo simile? Si dirà mai che, posto uno stato in cui nasce il loro abuso, si debbano stabilire precetti di *diritto*? Chi ha mai detto che lo stato di disordine sia il *soggetto* cui si debba o possa scegliere per fabbricarvi sopra la felicità di una nazione? Non è egli piuttosto il soggetto che con tutte le forze è necessario di escludere e di prevenire? Ampio discorso ricercherebbesi per dimostrare partitamente la verità di questi pensieri. Ora sono sforzato ad accennarne solo il concetto, per servire di argomento alla meditazione.

Parlando poi delle relazioni esterne, più difficile sarebbemi qui il far sentire come la *moderazione*, non iscompagnata per altro dalla vera *potenza*, sia in uno Stato la cagione di una solida e massima felicità; e che però la forza comunque indefinita dell'amor proprio, illuminata sopra i suoi veri interessi, possa essere *contenuta* entro i confini della *giustizia comune*. Ma, come ognun vede, questo essendo un *risultato*, anzichè un principio primo della scienza del Diritto, non rimane per la comune che una pura asserzione.

Dopo tutto questo debbo ciò nulla meno confessare, che fino a tanto che gli uomini e le nazioni non sieno giunti a vivere sotto l'impero della vera *moralità*, ossia fino a tanto che i lumi non siansi ampliati a quel segno, in cui si comprenda chiaramente e dettagliatamente come i corpi sociali debbano essere organizzati, mossi e fatti progredire; e però l'*opinione* insegni ad ordinare i poteri, e dai poteri ordinati nascano i desideri unificati, e dagli uni e dagli altri si propaghino nei

più le cognizioni e gl'impulsi coi quali accordare la testa, il cuore e il braccio coll'*ordine eterno della natura* (§ 285), l'intemperanza avrà un predominio più o meno possente ed esteso sul cuore degli uomini e delle nazioni: e quindi nelle relazioni interne il potere del Governo, le leggi e le pene dovranno sostenere più o meno il peso dell'amor proprio non istruito de' suoi veri interessi per proteggere l'incolumità; e nelle relazioni esterne dovranno più o meno validamente costituire e rinforzare i varî elementi della *potenza tutelare comune*, onde scoraggiare le altre società dall'attentare alla propria pace e sicurezza.

Amendue questi intenti si ottengono collo stesso ed unico mezzo, qual è di RISPETTARE E FARSI RISPETTARE sì di dentro che di fuori. Ma questo intento da che può essere effettuato, fuorchè dalla creazione di un Governo *politicamente forte*, e però dall'abolizione del privato predominio accoppiato al valore sociale distribuito sopra il maggior numero, d'onde deriva poi il concorso delle sanzioni della *Politica*, della *Religione*, dell'*onore*, e della *sociale convivenza*?

PARTE SECONDA

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE MORALE DEL PERFEZIONAMENTO DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE

§ 400. *Necessità di conoscere l'ordine del perfezionamento come parte integrante e caratteristica dell'ordine dell'utilità.*

L'*ordine del perfezionamento* è in sostanza l'ordine col quale si può e si deve acquistare la *moralità*, e sviluppare i *poteri* che servono alla *moralità*. La *moralità*, come fu detto più volte, è la capacità di conformare con precognizione le sue azioni alla legge ossia all'ordine. La moralità si estende ad ogni cosa sottomessa ad un ordine di azioni libere. La moralità dunque, nel senso più esteso, si può riferire ad ogni cosa che interessa la *felicità* del genere umano. Le scienze, le arti, le leggi possono dunque formar parte della moralità.

La scienza del pubblico Diritto ha per fine d'insegnare a dirigere le azioni libere delle società al loro meglio. Il Diritto pubblico adunque ha per sua mira essenziale di produrre la *moralità pubblica*. Se la moralità è indispensabile all'uomo per agire con precognizione, e conformarsi ad un ordine; dunque per ciò stesso l'*ordine del perfezionamento* dei poteri umani è indispensabile all'*ordine della felicità* dell'uman genere.

Fino a che mi parlate del corpo, mi parlate di una macchina organizzata e vegetante: allora io contemplo l'*uomo* in comune cogli *alberi*. Fino a che mi parlate della sensibilità fisica, del suo sviluppamento col corpo, dell'amore al piacere, dell'odio al dolore, mi parlate d'un essere puramente *senziente*: allora l'uomo viene considerato in comune con ogni altro *animale*. Ma allorchè, senza dimenticare nè l'organizzazione, nè la sensibilità, mi parlate della capacità ad essere ragionevole, me ne assegnate i fondamenti, le leggi, gli effetti, mi parlate propriamente dell'*uomo*. Se per avventura voleste darmi come scienza dell'*uomo* la scienza dei corpi organizzati e degli animali in generale, io avrei diritto di accusare la vostra scienza come *imperfetta*; ed anzi io vi direi che non mi avete ancora data la scienza dell'*uomo*. Ma tosto che voi mi parlate di un essere ragionevole come l'uomo, voi mi parlate di un essere *perfettibile*, e delle leggi di un essere perfettibile (§ 75 e 106). Esporre adunque l'ordine del perfezionamento della ragione, assegnare i suoi fondamenti, egli è propriamente un esporre l'uomo *caratteristico* e *proprio* del genere umano. Nutrirsi, riprodurre la specie, difendersi dagli assalti altrui, è cosa comune cogli altri bruti; *perfezionarsi*, ossia sviluppare la ragione ed acquistare la moralità, è cosa propria dell'uomo solo, indispensabile al conseguimento della sua felicità (§ 148 e 167).

Fino a che pertanto dalle menti umane la *piena* cognizione dell'*ordine del perfezionamento* non è posseduta; fino a che non ne sono stati scoperti e armonizzati i *fondamenti*, analizzate le *parti*, còlti e combinati i *rapporti*, fissate le *cagioni* energiche, dedotte le *leggi* naturali, e stabilite finalmente le *regole* generali e le particolari *varietà* in una guisa da servire a dirittura agli affari pratici (§ 280 al 286), non si potrà dire giammai che la scienza e l'arte della *cosa pubblica* sieno *sortite dal caos*, nè che il genere umano abbia acquistata la vera moralità.

§ 401. *In che consista in generale la cognizione dell'ordine del perfezionamento ad uso del Diritto pubblico.*

Che cosa è che distingue l'idea di questo gran *tutto*, che appellasi *universo*, dall'idea del *caos*? Forse l'idea della reale esistenza degli *elementi* che l'universo contiene? No certamente; perchè possiamo figurare questi stessi reali elementi esistenti bensì, ma *disciolti* e fra loro *in discordia*; il che appunto costituisce l'idea del *caos*. In che dunque consiste la detta distinzione? Certamente nell'idea d'una disposizione ordinata ed armonica delle cose e delle forze esistenti, per cui sorge un solo *tutto* animato e attivo, nel quale molte cose e molte forze, per una perpetua *transazione* della loro spiegata energia, producono un'azione e reazione entro i limiti dei loro massimi e minimi; e quindi concorrono a far nascere in comune certi effetti *equilibrati*, e soprattutto il movimento regolare e ripetuto, la conservazione e la riproduzione dei diversi enti che compongono l'universo. L'idea di questo *sistema* di cose e di forze, unita all'idea dell'ordine segreto ed energico col quale esso *tutto* anima, conserva, rinnova e conduce, appellasi NATURA.

Fingendo colla fantasia un'*epoca precedente* allo stato attuale della natura, si potrebbe mai dire che allora l'universo fosse sortito dal caos? Quest'imagine dell'*ordine fisico* ci serve di lume per formarci un'idea dell'*ordine morale* proprio del genere umano. Se l'*ordine del perfezionamento morale* del genere umano è quello solo pel quale può venir effettuato l'*ordine della felicità* propria di lui (§ 400), egli dunque deve abbracciare tutta la serie dei varî e successivi rapporti coi quali è d'uopo che venga effettuato in natura. Ma l'uomo al primo sortire dalle mani della natura non ha che la capacità e i poteri, e non le disposizioni spiegate della moralità. Le società e le nazioni nascono, crescono, si perfezionano coi secoli, com'è noto. La scienza dunque dell'*ordine morale*, specialmente pubblico, dev'essere formata dalla scienza dei fatti necessarî e delle esigenze naturali dello sviluppamento morale umano nei diversi secoli: essa deve legare le transazioni delle diverse generazioni umane nelle civili società,

per avvicinarle a quel punto nel quale col mezzo della comune moralità si ottenga la massima possibile felicità. Senza di ciò la scienza della *cosa pubblica* non si può dire per anche sortita dal caos. Voi volete scoprire l'arte vera e perfetta di allevare i bachi da seta. Come potete voi dispensarvi da conoscere le situazioni di questo bruco nello stato di uovo, di ninfa, di verme, di crisalide, di farfalla, o in tutte quelle intermedie metamorfosi nelle quali nello stato di verme va spogliandosi delle sue pelli?

Per la qual cosa la prima cura di tutti coloro che hanno il carico d'illuminare e di dirigere le nazioni consisterà nello scoprire le leggi sì di *fatto* che di *dovere* dell'umano perfezionamento. Per *leggi di fatto* io intendo il modo costante e comune col quale le nazioni, in conseguenza della *naturale* costituzione dell'umanità, procedono e procederanno sempre nello sviluppare la loro moralità sì pubblica che privata; e però intendo d'indicare la naturale teoria dell'*invenzione* e della *propagazione* di tutte le cose appartenenti alle scienze, alle arti, alle leggi, ed a tutte le transazioni politiche in generale. Per *leggi di dovere* poi intendo generalmente tutto quello che le nazioni far dovevano, debbono e dovranno per *iscoprire* nella miglior maniera possibile il vero e l'utile, per formare i migliori stabilimenti, e per farlo nella guisa più breve e facile, e col migliore frutto e durata possibile. Queste *leggi di dovere*, determinate dai rapporti astratti della necessità finale, risultanti dal paragone dei bisogni della natura umana colle cose dell'universo, senza pensare come l'uomo *possa* operare di conformità, coincidono con quelle dell'ordine primo generale e teoretico del vero, del giusto e dell'utile universale (§ 81 all'87, 120); e però nella scienza del *perfezionamento* costituiscono piuttosto uno scopo o un ordine *rimoto*, che l'ordine proprio del *perfezionamento* medesimo.

Siccome però le medesime leggi di *dovere* si possono riferire alle leggi naturali dei poteri dell'uomo, e risultare dai rapporti necessari che passano fra la naturale economia di tali poteri e le determinazioni dell'ordine teoretico e generale dell'umanità; così le leggi di *dovere*, delle quali parliamo, diventano *norme pratiche*, e risguardano l'ordine effettivo di ragione del perfezionamento umano. Lo *scopo* di queste leggi per la *cosa pubblica* fu espresso di sopra (§ 366). Di siffatte leggi occupar si deve propriamente la scienza dell'*ordine morale del perfezionamento umano*.

Ogni legge di natura altro esser non può che un risultato dei rapporti reali e necessarî che legano le cose fra loro. Questo risultato è un *effetto*. Quest'effetto non potrà essere ben conosciuto, nè servire all'*arte* che deve movere le *cagioni* delle cose, se ben non si conoscono la costituzione naturale, le forze, i rapporti determinati delle cagioni che producono l'effetto medesimo. Nella scienza pertanto dell'*ordine effettivo del perfezionamento* è d'uopo incominciare dallo scoprire l'indole, le forze ed i rapporti naturali e primitivi dello spirito, del cuore e del fisico umano, tanto per assegnare la ragione di quello che le nazioni fanno, quanto per additare le regole di quello che praticamente far debbono e possono nell'eseguire il perfezionamento loro intellettuale, morale e politico.

Fornita la mente di questi lumi fondamentali, coi quali le teorie si appoggiano in seno all'ordine reale delle cose, e chiamando ad esame tutta la storia cognita del genere umano, si può assegnare la ragione e si può ridurre a certe leggi generali il modo tenuto dalle nazioni nell'eseguire i loro progressi intellettuali, morali e politici. A vicenda poi da quello che in circostanze simili costantemente è avvenuto si possono trarre conferme delle teorie razionali già scoperte. Così si veggono le *cagioni* delle opinioni vere e false, del ritardo e dell'accelerazione, dei progressi e della decadenza dello sviluppamento intellettuale, morale e politico delle nazioni: tanto le verità quanto gli errori, tanto le virtù quanto i vizî, tanto la prosperità quanto la ruina degli Stati, in quanto derivano dall'opera degli uomini, apparir debbono come tanti frutti di stagione.

Siccome però si studiano le leggi del *fatto* per trarne *regole direttive*, così lo studio delle cagioni *naturali* dei *fatti* debb'essere condotto a quello dei *rapporti necessari* e *irreformabili* della natura delle cose e degli uomini, per trarne i lumi necessarî che c'istruiscono come *si possa* ordinatamente e con effetto procedere nel *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società.

Ecco in generale in che consista l'oggetto *proprio* della scienza del perfezionamento umano, e dell'ordine che lo riguarda. Io ho annunciato tutto; ma non si vede ancor nulla di quello che fa d'uopo per formarsi una chiara idea della scienza di cui parlo.

§ 402. *Vedute imperfette o contrarie all'ordine di ragione del perfezionamento. Loro effetti.*

È stato detto che il tempo si caccia avanti ogni cosa; che talvolta sono necessarie le riforme, le innovazioni; che certe costituzioni di Governo divengono coll'andar del tempo inopportune; e però convien piegare le forme della costituzione dello Stato a norma delle esigenze inevitabili dei progressi d'una nazione; e che ciò far si deve prima che il disordine cresciuto a dismisura, e fatto visibile a tutti, sia renduto irremediabile. Ma si è poi ricercato il vero perchè ciò avvenir debba? Fu accennata l'*intemperanza* indefinita del cuore umano come cagione di queste innovazioni. Ma si è poi tentato di salire all'*origine naturale* di questa pretesa intemperanza? Sono mai state indicate le *cagioni* fondamentali e le *leggi* naturali dello *sviluppamento progressivo* di codesta indefinita capacità, per cui si cangia il destino delle nazioni della terra?

Col riguardare la natura umana dal solo lato dell'*intemperanza morale* non si è forse côlto il punto di vista il più infelice? (§ 395 al 398). Col restringersi a lui, non ne deve forse nascere una ferrea Politica, e il germe della ruina degli Stati? Allegare l'*intemperanza*, senza aggiunger altro, non è forse lo stesso che dire: tutto nella natura umana tende alla dissoluzione e all'ingiuria, e però l'arte politica debb'essere ridotta al tristo e penoso ufficio di appuntellare con isforzo le parti d'uno Stato nei rapporti dell'*ordine di ragione*? Quali sono le conseguenze di queste massime? La mente di chi regge viene sempre ingombrata dalle larve dei vizî umani; il suo cuore viene agitato da odiosi sospetti. Con iraconda prontezza la forza pubblica corre a spaventare e a costringere, e quasi mai ad allettare ed a soccorrere; e se vezzeggia, è solo per timore. Di là i tenebrosi misteri, le crudeli astuzie, le insidiose *fedifraghe* mene di un'arte fatale, a cui abusivamente fu attribuito il nome di *Politica*.

Se le società non si possono pareggiare ad una

famiglia di piante o di bestie: se prima che sieno arrivate all'*ultimo* segno di sviluppamento e di perfezione non hanno ancora raggiunto quello stato che non si possa mutare che peggiorando; se per giugnere all'ottimo è necessario passare successivamente per nuovi sperimenti di leggi e di Governi: è dunque evidente che la ragione di Stato, anzichè essere un'arte d'*incatenare* gli uomini in quella costituzione di Governo e di leggi cui prima ricevette, dovrà essere l'arte di *cangiare*, colla cognizione di quei successivi rapporti che l'*ordine del perfezionamento* esige, le forme del Governo, le instituzioni e le leggi, ritenuta soltanto la *giustizia comune* (§ 371). Ma se la ragione di Stato viene riguardata e definita (come si suole dai politici) l'arte di mantenere *costantemente* una civile società in quello stato pubblico, ossia in quella forma di Governo e di leggi che le piacque di adottare, non v'ha luogo per una nazione a migliorare se non o per mezzo di quelle violente rivoluzioni che vengono prodotte dalla forza irresistibile del tempo, o per mezzo della conquista di un popolo più inoltrato nella perfezione. Io prescindo dalla mala fede di un tiranno, e parlo di un Governo il quale proceda colla miglior fede del mondo. Se egli sarà intimamente persuaso che la ragione di Stato sia quale comunemente viene definita, egli dovrà giudicare che le spinte progressive e novatrici del perfezionamento sieno tanti attentati dell'intemperanza umana contro l'ordine che devesi costantemente mantenere. Contrapporrà dunque tutti quegli ostacoli che stanno in suo potere, onde resistere agli sforzi del tempo, ossia della natura. Il Governo diverrà ogni giorno più difficile, sino a che o il freno fugga dalle mani di chi governa; oppure, soverchiata l'energia nazionale dell'oppressione del Governo, cada in una languidezza e dissoluzione mortale.

Ecco le fatali conseguenze derivanti o dall'ignorare o dal conoscere imperfettamente le leggi dell'ordine imperioso della natura. Io non mi stancherò di ripetere quello che ho più volte avvertito (§ 18, 23, 48, 280 al 286).

§ 403. *Oggetto e divisione di questa Parte.*

A prevenire queste conseguenze è necessaria la scienza dell'*ordine del perfezionamento* nella guisa sopra accennata (§ 401). Ma l'indole di quest'Opera non mi concede che di manifestare i *fondamenti* della scienza del pubblico Diritto e della Politica. Nel voler poi manifestare i fondamenti dell'*ordine del perfezionamento* non posso ottenere nemmeno quei risultati generali che lice dedurre in qualunque altro ramo della scienza della cosa pubblica. L'*ordine del perfezionamento* è un *ordine di varietà*. Un *ordine di varietà* non può essere ridotto ad un *aspetto solo*. Si potranno assegnare le cagioni generali, ma non le loro *operazioni* progressive. Ora il perfezionamento consiste in queste operazioni.

Per non privare però totalmente le dottrine dei fondamenti che esponiamo di quella parte che può dirsi la caratteristica e propria dell'umanità (§ 400), e per soddisfare ad un tempo stesso all'intenzione manifestata di far servire quest'Introduzione a congiungere le prime vedute della scienza del Diritto pubblico colle vedute della comune filosofia dietro l'idea generale della scienza del perfezionamento sovra presentata (§ 401), io tenterò di disegnare i primi anelli che legano la scienza generale dell'uomo colla scienza del perfezionamento intellettuale, morale e politico delle nazioni, senza punto eccedere i *primordi* delle cose. Farò precedere i fondamenti delle teorie generali di *fatto*; poi dirò qualche cosa dei *requisiti* e delle *cagioni* del primitivo perfezionamento morale e politico in conseguenza soltanto delle teorie premesse.

CAPO I.

PRENOTATI GENERALI.

§ 404. *Della perfezione in generale.*

Perfetta dicesi qualunque cosa, alla quale si afferma nulla mancare. La *perfezione* adunque, nel suo più esteso significato, sarà lo *stato* di una cosa qualunque, in quanto a giudicio nostro esclude qualunque mancamento; o, per dirlo in una maniera *positiva*, la perfezione consisterà nel complesso di *tutte* quelle condizioni, le quali a senso nostro debbonsi verificare in un'oggetto o per essere o per agire d'una data maniera, o per produrre un determinato effetto.

L'idea della *perfezione* fra le idee intellettuali è una delle più *astratte* e *generali*. Essa non è la bellezza; ma può andar congiunta colla bellezza: non è la bontà; ma può essere colla bontà associata: non è nè il merito, nè l'organizzazione, nè l'ordine; ma, poste certe circostanze, può loro convenire.

La *perfezione* non si può riferire se non che ad un oggetto *complesso*. Una cosa rigorosamente semplice non è suscettibile nè di perfezione, nè d'imperfezione. Un punto matematico, un atomo sono di tal natura, che al momento che esistono non possono essere nè di meglio, nè di peggio.

§ 405. *Perfezione attiva. Perfezionamento, e suo ordine in generale.*

Quando un oriuolo ha *tutto* quello che ricercasi per segnare esattamente il corso del tempo, dicesi *perfetto*. Esso soddisfa al fine per cui fu costrutto. Ecco una *specie* particolare di perfezione, che dir si potrebbe *perfezione attiva*, per la ragione che a produrre un effetto ricercasi l'esercizio d'una forza, ossia un'*azione*. Questa perfezione si verifica allorchè nell'agente si verificano *tutte* le condizioni per le quali una cosa rendesi *atta* a produrre un determinato effetto. Dunque la *perfezione attiva* consiste nel *complesso* di tutte le forze e di tutte le determinazioni a produrre *completamente* un determinato effetto.

Fino a che un oriuolo non è di tale condizione onde segnare *esattamente* le ore, benchè fosse fabbricato in guisa da non abbisognare di alcuna riforma nella sua costruzione, non si può dire ancora *perfetto*. Se però occorresse solamente di porlo in moto per vincere coll'esercizio de' suoi pezzi le minime difficoltà della novità, si potrebbe dire *capace di perfezione*. L'esercizio attuale, con cui si tolgono le difficoltà della novità, si può considerare uno stato attivo, pel quale l'oriuolo *si accosta* progressivamente alla sua perfezione assoluta, e però va continuamente migliorando. Questo stato si può chiamare *perfezionamento dell'oriuolo*.

Se *molti* mezzi e *molte* azioni sono necessari a produrre il perfezionamento; se questi mezzi debbono essere *subordinati* gli uni agli altri; se queste azioni debbono succedersi d'una data maniera

per ottenere il perfezionamento; ne nascerà necessariamente il concetto di un complesso di *molte* cose ed azioni le une alle altre subordinate, e rivolte tutte ad ottenere l'identico effetto della perfezione. Questo complesso riceverà il nome di *ordine del perfezionamento* (§ 81, 86, 131).

§ 406. *Dei varî gradi della perfezione attiva.*

Ogni qualvolta le qualità e le forze di un agente sono ordinate in guisa, ch'egli completamente ottenga il suo fine, dicesi *perfetto* (§ 405). Se dunque quest'agente non fosse di sua natura disposto che a produrre un *solo* effetto, e che in senso nostro l'ottenere quest'unico effetto bastar dovesse alla sua costituzione, è chiaro che in fatto pratico avendo tutto quello che fa d'uopo per riuscire, sarebbe *nel suo genere perfetto*. L'ostrica attaccata allo scoglio, la quale apre e chiude il suo guscio quanto conviene alla sua migliore conservazione, può dirsi nel suo genere *perfetta*.

Ma possiamo imaginare che un dato agente sia capace di produrre completamente *più* effetti. In questo caso adunque sarà capace di *più* perfezioni. Sarà dunque tanto più perfetto, quanto maggiore sarà la somma dei varî effetti ch'egli, ritenuta la sua identica costituzione, potrà completamente produrre; ossia sarà tanto più perfetto, quanto maggiore è il numero dei varî *fini* ai quali potrà completamente soddisfare.

Ho detto *ritenuta la sua identica costituzione*. Se diffatti un agente, ogni volta che *variar* dovesse la produzione compiuta de' suoi effetti, avesse bisogno di nuove *aggiunte* alla sua *costituzione* naturale, egli, in figura di *agente*, non sarebbe più lo stesso di quello di prima, ma veramente costituirebbe una somma, un aggregato di più agenti ridotti in uno. L'imputazione adunque dell'effetto non dovrebbesi restringere all'originaria personalità risultante dalla *naturale* costituzione di lui, ma dovrebbesi dividere sopra tutto l'aggregato. Quindi l'estesa e variata *perfezione*, che ne derivasse, non si dovrebbe attribuire all'agente primitivo, ad esclusione dell'aggregato; e però l'agente non sarebbe in sè stesso veramente *più perfetto* di quello ch'esser poteva senza il concorso degli altri coagenti collegati con lui.

Da questa osservazione pertanto ne risulta, che la maggiore perfezione inchiude il concetto dell'*identità* nella costituzione naturale di una cosa, in quanto è per sè capace a produrre *più effetti* o a soddisfare a *più fini* che un'altra.

Per questa ragione adunque ci vien fatto palese che la *massima perfezione attiva* è annessa ad un tale stato, in cui un agente possa soddisfare al massimo numero di effetti col minor numero possibile di poteri e di mezzi. Laonde la magnificenza nel disegno e il risparmio nell'esecuzione (per servirmi delle parole di Fontenelle), ossia *la massima varietà e grandezza dell'opera, e la massima semplicità ed economia dei mezzi* saranno i caratteri costituenti la *massima perfezione attiva* nel mondo sì fisico che morale. Dietro a questo tipo si determinano tutti i *gradi* della *perfezione attiva* in qualunque ordine di cose.

Ma qui v'è duopo d'uno schiarimento. Moltiplici e varî effetti possono esistere in due maniere. La prima è *assoluta*, la seconda *relativa*. La prima non inchiude altro che l'esistenza della moltiplicità e della varietà, senza poi ricercare se la moltiplicità e la varietà sieno subordinate ad una terza *unità* di complesso. Essa si può assomigliare ad una somma aritmetica. La seconda abbraccia tutta la moltiplicità e la varietà della prima, e fa ad un tempo stesso concorrere i varî effetti a produrne un *solo* e finale. In virtù di quest'aggiunta tutte le forze e tutti gli atti dell'agente contraggono un *nuovo* e *comune* rapporto finale, al quale convien soddisfare. Ecco pertanto un altro *elemento* di *perfezione attiva*. Alla *massima perfezione attiva* conviene aggiungere quest'elemento.

§ 407. *Del perfezionamento degli esseri che nascono e si sviluppano*

In un oriuolo che abbia solamente a perfezionarsi non è necessario che le ruote, i rocchetti, gli assi ec., vadano successivamente crescendo (§ 405). Ma negli esseri vegetabili ed animali è d'uopo sviluppare i poteri e le forme, prima di esercitarli nell'opera; ed a misura che si sviluppano conviene eseguire il perfezionamento. Da ciò egli rendesi assai più *complesso*, perchè abbraccia ed unisce due operazioni simultanee, nelle quali non si può spingere a dirittura i poteri svilupati nella via diretta della perfezione; ma è d'uopo limitarsi a quella maniera e misura di progresso, che lo stato attuale del soggetto può sopportare.

Questa specie di perfezionamento si verifica in qualunque cosa, la quale ha un incominciamento ed un progresso successivo, e che in ciò *si avvicina* mai sempre a quello stato, al quale nulla manchi di quanto conviene alla sua natura, ed al fine stabilito a lei. Ciò è inseperabile da una serie di varie azioni, di nuove modificazioni e di nuovi effetti, i quali, quando sieno cresciuti ad un certo numero e variati in determinate maniere, producono finalmente uno stato in cui l'ente soddisfa compiutamente al suo fine. Allora la *perfezione attiva* è ottenuta. Il perfezionamento del genere umano è di questa specie.

§ 408. *Della perfezione attiva del genere umano e del perfezionamento di lui in generale.*

La maggiore felicità è l'ultimo *fine* delle azioni umane. Questa non può esistere disgiunta dalla consevazione dell'essere fisico-morale dell'uomo, e dai mezzi tutti che a ciò sono necessarî. La *felice conservazione* è dunque il *fine* al quale la ragione giudica dovere il genere umano soddisfare. La *perfezione attiva* del genere umano consisterà dunque in quella maniera di costituzione, di poteri e di mezzi in forza dei quali egli ottenga la sua più felice conservazione. La *massima perfezione attiva* del genere umano consisterà dunque in generale in quel tale concorso di condizioni, per le quali col *minor* numero di mezzi e di sforzi possibili egli ottenga, il più completamente che si può e nella maniera la più breve, la più efficace e la più durevole possibile, la sua più felice conservazione (§ 406). Per quest'aspetto la formola sopra recata (§ 366) dell'*incivilimento* racchiude tutte le condizioni della *perfezione attiva* delle nazioni, e però acquista il carattere di *formola del perfezionamento politico*. La *perfezione dell'arte pubblica* consisterà dunque nel *verificare in pratica* tutto quello che ricercasi per effettuare quella formola.

In natura non esistono che uomini singolari, cioè esseri singolari composti d'una certa anima e d'un certo corpo. Dunque il *fondamento reale* ed universale delle condizioni della *perfezione attiva* dell'uman genere si dovrà ricercare nella

costituzione dell'essere umano, e nell'economia naturale delle sue facoltà fisico-morali; il che significa, che le condizioni per le quali ottener si possa la conservazione *più felice* dell'uman genere, ed effettuar l'ordine degli atti necessarî a far ciò le dobbiamo ricercare nelle condizioni fondamentali della naturale perfettibilità di lui (§ 72 al 75).

Dunque nella costituzione naturale e nelle leggi della macchina umana, nell'indole e nelle leggi naturali delle facoltà di sentire, di volere e di eseguire dell'uomo, dobbiamo ricercare la surgente ed i primi necessarî rapporti del perfezionamento umano.

Nascere, *crescere*, *svilupparsi* e *finire* è una legge comune a tutti gli esseri umani. L'ordine dell'umano *perfezionamento* sarà inseparabile pertanto da quello dello *sviluppamento*, e da tutte le modificazioni e determinazioni del naturale suo sviluppamento. Senza tralasciare di assumere in considerazione lo sviluppamento della macchina e del sentimento fisico, applicarsi specialmente allo *sviluppamento* della *ragione*; ecco in che consista il primo oggetto *proprio* dello studio dello sviluppamento del genere umano, in mira all'ordine del perfezionamento di lui. Dico il *primo* oggetto, perocchè altri massimi oggetti esistono, i quali debbono concorrere ad eseguire questo perfezionamento. Questi sono, prima di tutto, i mezzi di *sussistenza* procacciati dall'industria e mantenuti dalla sociale convivenza. In secondo luogo vengono i mezzi d'*istruzione* pei quali una generazione eredita le cognizioni ed i mezzi dei suoi maggiori, in difetto dell'*istinto* di cui sono provveduti gli altri animali.

CAPO II.

DEI FONDAMENTI O DELLE LEGGI NATURALI PRIMITIVE DELLO SVILUPPAMENTO MORALE DELL'UOMO.

ARTICOLO PRIMO.

CAGIONI, PRINCIPIO ATTIVO E LEGGI PRIMITIVE DETERMINANTI LO SVILUPPAMENTO MORALE.

§ 409. *Sistema fisico. Prima cagione dello sviluppamento morale.*

L'anima umana è dotata di attività; ma quest'attività è di sua natura *indeterminata*, come lo dimostra la capacità sua di produrre milioni di atti diversi. L'attività dell'anima pertanto si può considerare in generale una *tendenza* ad agire, e non una *certa azione*. Essa dunque rimarrebbesi in un eterno riposo, se una causa *esterna* non venisse a trarnela.

Questa cagione esterna si è il *moto* comunicato dagli oggetti esterni ai sensi umani. Dunque le *facoltà* dell'anima si *sviluppano* in prima origine col corpo, e mediante il ministero del corpo. Dunque l'*ordine di fatto* dello sviluppamento *morale* è originariamente fondato sull'*ordine fisico*, ed atteggiato dall'*ordine fisico*. Ecco un altro caso del principio generale espresso altrove (§ 89).

Il numero, la varietà e la specie delle modificazioni morali necessarie a conseguire il fine delle azioni umane determinano il grado della *perfezione attiva* dell'anima (§ 405 e 408). Per questa ragione il *linguaggio* moltiplicando i movimenti e le combinazioni dei movimenti, ed assoggettandoli ad un certo ordine, è una potentissima ed anzi precipua *cagione* del perfezionamento umano. Dunque il numero, la varietà e la specie dei *movimenti* degli *organi* umani saranno una condizione indispensabile dello sviluppamento morale dell'uomo.

§ 410. *Del principio naturale ed attivo dello sviluppamento morale. Sue leggi fondamentali.*

È noto che l'uomo senza il sussidio dell'*attenzione* sarebbe ridotto ad una *passibilità* mentale, in cui non avrebbe altra forma ed altro ordine d'idee, toltone quello che derivar potrebbe dagli oggetti esterni; e schiavo perpetuamente dell'impero fortuito dei sensi, non godrebbe che della più *infima potenza* sentimentale. Il ministero dell'*attenzione* è necessario per fissar le idee nella memoria, per formare idee astratte, per dedurre i rapporti sì di verità che di bellezza.

Per ciò stesso che l'*attentività*, ossia la forza di attendere, è per sè *capace* a volgersi su tutti gli oggetti presenti allo spirito umano, ella è per sè *indeterminata*. Ciò non basta: per ciò stesso che fra più idee presenti si occupa a *preferenza* di una tralasciando le altre, è chiaro che, oltre di avere comune colla *sensibilità* a senso nostro passiva la *indeterminazione* (§ 409), essa ha di proprio d'abbisognare di *speciali motivi* per preferire un dato oggetto presente ad un altro presente.

Da questo principio ne seguono le seguenti *leggi*: 1° La *direzione* dell'attenzione sopra un oggetto piuttosto che sopra un altro, sopra una data parte piuttosto che sopra un'altra dello stesso oggetto complesso, viene determinata dalla direzione dei *motivi*. 2° La *energia* e la *durata* dell'esercizio dell'attentività sarà proporzionale all'energia ed alla durata dei *motivi*. I *progressi* dello spirito umano saranno dunque diretti e *proporzionati* dalla specie, dall'ordine e dall'energia dei motivi, ossia delle idee interessanti l'attenzione umana; il che risolvesi sopra l'indole e l'energia delle *circostanze* inducenti l'ordine, la specie e l'interesse delle idee.

Queste circostanze quali sono? quali sono le leggi della loro economia?

§ 411. *Cagione prima e naturale determinante la maniera dello sviluppamento morale.*

Lo stesso universo si presenta ad ogni essere senziente, e fa su di loro impressione. Niuna *speciale* ragione delle *speciali* modificazioni interne di ognuno potremo ritrarre dalla *sola* considerazione della natura e dell'ordine delle cose *esterne*. Dunque è d'uopo ricercare la ragione precipua determinante la maniera dello sviluppamento nella costituzione e nelle leggi della facoltà di *ognuno* nelle circostanze *eventuali* esterne.

Al perfezionamento dello spirito umano è necessario *associare* le idee d'una certa maniera, ed acquistare un numero e una varietà di queste idee bastante ad ottenere il *fine* della più felice conservazione. Per associare le idee, per formare giudizî, per tessere raziocinî, è necessario il ministero della *memoria*.

Ma *prima* d'avere imparato ad associare le idee coi precetti dell'*arte*, è evidente che ciò dovrà essere fatto dalla sola *natura*. Dunque verrà fatto dalle sole leggi *naturali* della *memoria*. Queste leggi riduconsi a riprodurre le idee o per l'*ana-*

logia che passa fra due idee, o per la *compresenza* con cui esistettero nello spirito umano. All'*analogia* corrisponde somiglianza o identità di movimento nello stesso organo; alla *compresenza* corrispondono due movimenti fatti nello stesso tempo, ed una disposizione fisica a riprodursi coll'ordine col quale da prima furono concepiti. Le *abitudini* visibili del braccio umano ci confermano questa legge fisica. Questi sono i vincoli coi quali in prima furono fabbricate le lingue, le scienze, le religioni, i poemi. I *tropi* dai quali viene costituita l'Icastica, e molte bellezze letterarie, sono l'espressione di questi vincoli.

Queste leggi pertanto debbono essere universali; anzi tutta la storia cognita dello spirito umano ci manifesta che il loro predominio è tale, che il trionfo della ragione, guidata dal metodo, pare piuttosto uno sforzo straordinario, anzichè un fenomeno naturale dei progressi dello spirito umano.

Ma la *memoria* è totalmente annessa al *fisico* dell'umana organizzazione, come molti fatti dimostrano. Le leggi dunque della *memoria*, e quindi le prime *maniere* dello sviluppamento morale, sono *determinate* interamente dal *fisico* e dirette dal fisico dell'umana organizzazione.

Se l'*attenzione*, prima dell'arte e dello sviluppamento morale, deve necessariamente seguire il *corso* delle idee presentate allo spirito; l'*attenzione* dunque nei *primi periodi* dello sviluppamento morale dovrà associare le idee giusta le leggi naturali della *memoria*. Lo sviluppamento pertanto della *ragione* dovrà essere atteggiato giusta le leggi dell'analogia e della coesistenza, fino a che il potere dell'*attenzione* non abbia con istento fabbricato un altr'ordine *artificiale*, modellato dal *discernimento* operante giusta i rapporti della verità.

§ 412. *Della legge della continuità nella specie e nelle gradazioni del perfezionamento morale.*

Gli effetti dell'*attenzione* sono determinati dall'azione dei motivi (§ 410). Niun *nuovo progresso* può dunque fare l'*attenzione* senza un *nuovo motivo*. Le leggi primitive e naturali dei motivi sono quelle delle idee; e le leggi prime delle idee sono determinate dal sistema fisico dell'uomo (§ 409 e 411). Il sistema fisico dell'uomo è e debb'essere di sua natura sottomesso alla legge della *continuità*. Nello *sviluppamento* morale adunque l'*attenzione* opererà sempre in tutti i *sensi possibili* colla legge della *continuità*. Dunque nel dar urto ai progressi, nell'effettuarne la mossa, nell'ampliarne i confini, nel volgersi e riuscire piuttosto in uno che in un altro progresso, l'*attentività* opererà sempre col legge della *continuità*.

È noto che alla *buona riuscita* delle produzioni sì fisiche che morali ricercasi la *maturità*. Ciò indica che i poteri produttivi non possono operare *perfettamente* che col mezzo e giusta la misura delle più vicine *affinità*; e però che tali poteri per ben riuscire non possono eccedere la specie, la misura e le connessioni fra le cose antecedenti e le seguenti; e che, ad onta di qualunque bisogno la *buona riuscita* esclude ogni salto. La legge della *continuità* presiederà dunque a qualunque ramo del perfezionamento umano, all'intellettuale, al morale e al politico. Rapporto a quest'ultimo fu già accennata qualche nozione (§ 374-375).

In tutti i periodi del privato e pubblico progresso delle società voi troverete una conferma di questa legge.

Le *affinità*, delle quali io parlo, servono come di altrettanti ponti di passaggio per progredire fermamente e con buon successo. Esse nel primo periodo dello sviluppamento morale consistono nell'*analogia* e nella concomitanza sovra mentovata (§ 411). Nel periodo poi della ragionevolezza esse consistono nelle *affinità logiche*, ossia nella connessione continua dei *rapporti di ragioni* fra le cose cognite precedenti e le altre incognite che sopravvengono.

Da questa legge universale ne deriva come risultato necessario, che le libere occupazioni e le solide scoperte progrediranno con tal ordine, che le cose più sensibili e più semplici precederanno sempre le meno sensibili e le più complesse; e fra le cose di carattere pari il progresso delle vere cognizioni sarà relativo al *posto* che ogni oggetto occupa nel vero albero logico delle cognizioni. Qui parliamo dell'*ordine di ragione*.

§ 413. *Del giusto nei suoi rapporti all'economia del perfezionamento morale.*

Le leggi e le rivoluzioni del *gusto*, cioè della cognizione ed amore del *bello*, entrano nell'economia dell'ordine naturale e necessario relativo ai progressi morali fatti con *continuità*. Nella *costituzione* naturale dell'essere misto umano si trovano le ragioni delle *rivoluzioni* del *gusto*.

Importanti sono gli usi, ed armonici gli effetti che le dette leggi e rivoluzioni producono a vantaggio dei *progressi* del perfezionamento morale. Primieramente servono come d'*impulsi* a salire a quelle occupazioni cui l'uomo non potrebb'essere avvicinato dalle idee presentate dalla fortuna e dai suoi primitivi bisogni (§ 391). In secondo luogo servono di *sussidio* alla più elevata istruzione col provocare sussidiariamente l'attenzione, coll'agevolare l'intelligenza delle cose più difficili. Le sue leggi sono fondate sulla *derivazione* delle idee intellettuali dalle sensibili. I suoi mezzi consistono nell'approfittarsi di quella naturale inclinazione che spinge in generale gli uomini ad amare le piacevoli e non difficili sensazioni.

Nel primo caso l'impero del *gusto* precede quello della *ragione*, e sospinge lo spirito umano verso il tempio della Verità. Ivi la natura a poco a poco illudendo, dirò così la ritrosia umana, la conduce senza che se ne avvegga alle più elevate occupazioni. Ivi dal sensibile si passa all'intellettuale; ivi l'attenzione vien tratta per una salita agevole e fiorita alle utili e grandi occupazioni; e disgustandosi successivamente del passato più rozzo e più facile, scoprendo e bramando il più compito e difficile, viene a bel bello avvezzata a più raffinate e difficili occupazioni, e, senza che il prevedesse, trovasi all'eminente vestibolo della ragionevolezza.

Nel secondo caso il *gusto* accompagna gli uomini fin entro al santuario dello scibile, e serve d'interprete per rendere più *intelligibili* e dilettevoli gli oracoli della *verità*.

Fu osservato che in tutte le nazioni, nelle quali si ottennero i progressi della *ragione*, il *gusto* precedette sempre la sienza. Riscontrando questo fatto coll'economia del perfezionamento umano, si potrà dire che le belle arti e le belle lettere servono nell'ordine del perfezionamento morale come i fiori di primavera servono agli alberi nell'ordine della vegetazione e fruttificazione. Senza di essi l'albero non si presterebbe a concepire il frutto. Piacciono, durano poco, e cadono; ma al loro ca-

dere vedete già spuntato il frutto che dovrà poi maturare e riprodurre altre piante.

Quante conseguenze e quanti importanti precetti derivano da questa sola veduta per l'ordine dell'incivilimento delle nazioni, e della educazione degl'individui particolari in tutte le epoche delle civili società!

§ 414. *Piacere, dolore, desideri.*

Il *piacere* e il *dolore* non esistono *separatamente* dalle sensazioni o dalle idee; ma ogni piacere ed ogni dolore è propriamente una *sensazione* o un'*idea piacevole* o *dolorosa*. La specie dunque, il grado e le connessioni dei piaceri e dei dolori saranno necessariamente annessi alla specie, alla forza e alle connessioni delle sensazioni o delle idee.

Dal *piacere* deriva l'*amore*, ossia la volontà di sentire gradevolmente e più gradevolmente che si può. Dal *dolore* deriva l'*odio*, ossia la volontà di non sentire il *dolore*, o di sentirlo il meno che puossi.

Ogni *bisogno* è un senso *penoso*, dal quale l'essere sensibile tende a liberarsi. Allorchè giunga a conoscere il *mezzo* di farlo, egli ne fa uso. L'idea del *mezzo* si associa a quella del *bisogno*. Quando una volta lo abbia scoperto, e che ritorni il bisogno, la *memoria* richiama l'idea del mezzo, ossia dell'oggetto che soddisfece al bisogno medesimo. Allora l'idea dell'oggetto è un'idea interessante. Questa reca un movimento atto a calmare quello del bisogno; ma non procaccia che un godimento ed una soddisfazione imaginaria. È troppo debole il movimento per togliere quello del bisogno. Questo dunque stimola tuttavia. L'anima dunque è spinta a ricercare la *sensazione* effettiva, ossia l'oggetto reale efficace a produrre la sensazione valevole ad apportare la calma. Ecco il *desiderio* e la *ricerca*; e quindi tutti gli atti del potere *esecutivo* umano, coi quali procacciare l'oggetto desiderato.

Altro è *bisogno* d'una cosa, altro è il *desiderio* di lei. Non è precisamente il bisogno che forma il desiderio, ma è propriamente il bisogno *congiunto* all'idea dell'oggetto che si giudica valevole a soddisfare al bisogno medesimo. Il bisogno per sè stesso non può recare che un senso di sofferenza, d'inquietudine, ed un tentativo indeterminato ad allontanarlo. Il desiderio viene in ultima analisi propriamente determinato dalla cognizione della *capacità* d'una cosa a soddisfare ossia a togliere il senso penoso del bisogno. Un uomo assetato, che non avesse cognizione alcuna del vino potrebbe mai *desiderare* il vino? La volontà non può bramare cose sconosciute.

Quello dunque che rende *desiderabile* una cosa non è propriamente la sua intrinsica utilità, ma bensì il *valore* che dall'uomo viene attribuito. È vero che il valore ha la sua radice nell'utilità; ma un'utilità incognita non ha valore (§ 199 al 203). È noto che quello che determina la *ricerca* di una cosa si è il *desiderio*. Non è dunque precisamente il bisogno la cagione che l'ultima analisi determina la ricerca; ma bensì il *sentimento* o la *cognizione* del valore di una cosa, ossia della sua capacità conosciuta a soddisfare al bisogno. Una cosa che non venisse *giudicata* utile, quand'anche lo fosse veramente, non viene nè desiderata, nè ricercata. Una cosa intrinsecamente *nociva*, ma che venga giudicata utile viene desiderata e ricercata. La storia e l'esperienza ci somministrano innumerabili prove di questa legge del cuore umano.

Qual meraviglia pertanto che alcuni popoli, i quali hanno più bisogno della vera libertà perchè sono più degradati ed oppressi, o non la desiderino punto, o la bramino con assai meno di vivacità che quelli i quali ne avevano un minor bisogno, ma ne conoscevano più da vicino il valore? Qual meraviglia che alcuni avvezzi a vivere in ischiavitù, ai quali questa libertà fu offerta, l'abbiano ricusata per vivere sotto di un despota?

I desideri adunque sono proporzionati alla *cognizione* del *valore* delle cose. Ma la cognizione del valore deve risultare da precedenti prove, d'onde siasi scoperto che i tali oggetti sono valevoli a recare utilità. La specie dunque, il numero e l'estensione dei desideri saranno subordinati alla specie, al numero ed alla estensione delle *prove* acquistate dell'utilità delle cose. Queste prove risultano dal progresso delle esperienze e delle *cognizioni* che il genere umano va acquistando intorno alle diverse qualità *interessanti* delle *cose*. Lo sviluppamento adunque del *cuore* umano è *subordinato* allo sviluppamento della ragione. Ecco un punto massimo per giudicare della *maturità* intellettuale e politica.

§ 415. *Della perfezione attiva, e del perfezionamento della libertà umana.*

La più felice conservazione è il fine al quale l'uomo deve soddisfare. L'adempiere compiutamente a questo fine costituisce la *perfezione* attiva di lui. Egli non la può adempiere che seguendo i rapporti *reali* dell'*utilità* (§ 277 al 279). Dunque la *perfezione* attiva dell'umana *libertà* consisterà in generale — nel ricercare e nel far uso degli oggetti d'una *reale utilità*. — Ma senza della società civile non è possibile eseguire la più felice conservazione (§ 287 al 290 e 368). Dunque la costituzione e la conservazione della società civile formano parte precipua dell'*ordine del perfezionamento morale umano*. Gli oggetti dunque della reale utilità dovranno essere d'una utilità sociale, ossia quelli che possono conservare la civile società.

Dunque la *perfezione* attiva del cuore umano consisterà nel desiderare il maggior numero di cose della *massima* reale e comune utilità. La perfezione adunque della *mente*, ne' suoi rapporti alla perfezione del cuore, consisterà nell'avere il maggior numero possibile di cognizioni degli oggetti veramente *utili* all'universale, e nel farne sentire alla volontà il pieno e vero *valore* (§ 202 al 208). Da queste leggi deriva la perfezione degli atti, ossia della potenza *esecutiva* di questi atti.

Il *perfezionamento* adunque del *cuore* e della *libertà* sarà uno stato, nel quale l'uomo progressivamente andrà scoprendo, desiderando e procacciando gli oggetti e le cose di comune utilità, e praticando le azioni di comune utilità. L'ordine *di ragione* poi del perfezionamento sarà un complesso di circostanze, per mezzo del quale col minor numero di mezzi, con minor fatica, e nella maniera più efficace e più durevole possibile, si procede nello scoprire, desiderare, procacciare e produrre le cose della massima comune utilità.

§ 416. *Delle cagioni e delle leggi primitive di fatto dello sviluppamento della libertà in generale.*

Ma prima di conoscere quest'ordine come si potrà eseguirlo? E come si potrà conoscerlo, senza

scoprire i rapporti e le leggi dalle quali viene determinato? Ma come il genere umano prima di tale scoperta potrà essere condotto ad avvicinarvisi? I bisogni personali eccitano alla ricerca dei *mezzi* onde soddisfarvi. Molti falli e molti sperimenti felici ammaestrano a distinguere gli oggetti utili ai nocivi. Ecco determinati i primi oggetti dei *desideri* e delle avversioni del genere umano. La legge delle associazioni fatte per *concomitanza* incomincia ad avviare l'uman genere per una strada *preconosciuta*. I desideri hanno oggetti determinati; e però le *ricerche* e gli *atti* hanno uno scopo determinato.

La *somiglianza* degli altri uomini con noi fa corrispondere in noi stessi sentimenti analoghi. L'*analogia* è la prima base e il primo stimolo che sviluppa le affezioni virtuose (§ 392). Quanto minore è quest' analogia fra gli altri esseri senzienti e noi, tanto minore è il sentimento che in noi corrisponde alle affezioni loro; talchè dal nostro simile fino ad un' ostrica avvi una *scala* decrescente, la quale va a perdersi nell'insensibilità.

Le determinazioni della libertà vengono dirette da quelle dei desideri; quelle dei desideri da quelle delle cognizioni acquistate. Ma l'acquisto delle cognizioni è soggetto e diretto dalla legge universale della *continuità* in tutti i sensi possibili (§ 412).

La legge dunque dello *sviluppamento* perfezionante la *libertà* umana sì dell'individuo che delle nazioni sarà naturalmente subordinata alle leggi della *continuità* in tutti i sensi possibili.

§ 417. *Del perfezionamento artificiale della libertà.*

Tutti gli esseri senzienti reagiscono più o meno, ed operano sulle cose esterne per proprio vantaggio. Oltre al cibarsi, gli uccelli fabbricansi i nidi, i castori le loro case, i bruchi i loro bozzoli. L'uomo dal canto suo reagisce pure sulla natura, per fare assai più a proprio vantaggio. In forza della sua organizzazione e delle cognizioni sue crea tutti i monumenti dell' arte, coi quali scorre i mari, prescrive le vie al fulmine, contiene le acque, modella i metalli, e cangia la superficie del globo.

Con questo potere, che acquista il nome d' *industria* (§ 317), moltiplica gli oggetti utili. Egli dunque crea oggetti di *nuovi desideri* nell'atto stesso che esercita la propria libertà per soddisfare ai propri bisogni. Nei primi periodi prevaler si doveva delle cose che la natura gli somministrava spontaneamente. Allora la sola natura fisica faceva, dirò così, tutta la provvigione. Ma negli altri periodi la natura e l'industria operano riunite, per somministrare in copia maggiore oggetti desiderabili. Il *valore* delle cose cresce adunque collo sviluppamento morale.

Ma l'*industria* è un esercizio della *libertà*. L'opera dunque della libertà *estende* e *perfeziona* la libertà, ossia la libertà umana perfeziona sè medesima. Se l'*industria* è un esercizio della libertà, dunque sarà soggetta alle leggi universali della libertà; dunque sarà soggetta alla legge della *continuità*. Il perfezionamento adunque della libertà, che dicesi *artificiale*, sarà in qualunque genere di oggetti subordinato alla gran legge della *continuità*. Ecco una gran legge per evitare nell'educazione e nelle riforme ogni salto ed ogni brusco passaggio, a meno che una forza vittoriosa possa introdurre una riforma utile sostenuta poi dalla natura.

L'impero dei sensi, della fantasia, della ragione distinguono in tre grandi età tutto il corso dello sviluppamento morale dell' uomo (§ 174). Il *perfezionamento* adunque dello spirito, del cuore e della libertà delle società non si potrà sottrarre dal subire questo regime.

§ 418. *Della storia razionale dello sviluppamento dell'umana perfettibilità. Suoi oggetti e sue condizioni.*

I principî fino ad ora esposti, quando vengano ampiamente sviluppati, preparano la strada alla *storia razionale* del perfezionamento altrove ricordato (§ 28 e 108). Io dico la *storia razionale*, e non la *positiva*. Con ciò intendo di esprimere un prospetto ragionato dei progressi della perfettibilità atteggiato unicamente dalle leggi proprie della costituzione naturale dell'uomo; nel quale prospetto tutti i progressi intellettuali, morali e politici si veggano operarsi in forza d'impulsi naturali preconosciuti, e succedersi giusta la legge delle *affinità* e della *continuità* sopra mentovate (§ 411 al 413, 416-417). Il genere umano si può ivi contemplare come una sola persona, e quasi come una grande statua psicologica, simile a quella di Condillac e di Bonnet, sviluppantesi sotto la mano del filosofo.

La *storia positiva* può somministrare documenti valevoli a confermare i risultati della *storia razionale*, ma non ne può fornire le sorgenti, la generazione, l'orditura, il movimento. Tutte queste cose debbono esser tratte dalle leggi fondamentali e dall'economia naturale delle umane facoltà.

Nella *storia positiva* si espongono i progressi dello spirito, del cuore e della libertà umana, come diffatti avvennero. Per ora non voglio indagare se abbiamo bastevoli documenti per tessere una tale storia (§ 61-62). Solamente fo osservare, che qualora noi siamo legati agli avvenimenti di *fatto* positivo, noi siamo legati ad un ordine di cose, nel quale i fenomeni del perfezionamento umano sono sottomessi, modificati, contrariati o favoriti da tali e tante circostanze *estranee* e puramente avventizie, che non è possibile di travedere l' ordine schietto ed unito del perfezionamento umano ossia la *teoria* veramente *filosofica* di *fatto* dei progressi della perfettibilità in quel *solitario* e semplice aspetto che deve servir di lume ai legislatori ed ai filosofi per giovare alle nazioni della terra. Il modello *ideale* è qui perduto.

Oso dire di più: la *storia positiva* medesima, descritta senza la guida della storia razionale di cui parlo, non può tenere il conto che si deve dei fenomeni avvenuti nel mondo morale, nè ordinarli e presentarli giusta quella procedenza e quell'aspetto che ci conduca a conoscere le cagioni dalle quali derivarono, e a collocare ogni fenomeno nelle vere epoche della natura umana; e però lo storico, in vece di formare un tutto armonico ed animato, aduna solamente un ammasso di *materiali staccati*, i quali non esprimono giammai l'opera della natura (1).

La storia razionale, di cui parlo, deve abbracciare tanto il progresso che può essere *passato*, quanto il progresso che può essere *futuro* (§ 401). Le sue epoche devono essere fissate giusta i periodi naturali del perfezionamento umano (§ 174). Nel formare la storia del perfezionamento *morale-politico* delle società l' impero delle passioni dei molti.

(1) *Ecco quello che è avvenuto a Condorcet nel suo conosciuto* Esquisse d' un tableau historique des progrès de l'esprit humain.

quello delle passioni dei pochi, quello finalmente dell'attemperamento degl'interessi degli uni e degli altri, prodotto dalla moralità perfetta, debbono di pari passo nei periodi dei sensi, della fantasia e della ragione essere dallo storico tratteggiati. Il diverso genere di vita, o cacciatrice o pastorale o agricola o commerciale, somministrerà circostanze importanti e decisive in questa storia. Le sue *viste* debbono essere dapprima *semplici* ed unite, cioè occupar si deve primieramente nel descrivere lo sviluppamento dietro le leggi semplici ed universali delle facoltà fisico-morali dell'uomo; e dappoi deve passare a descrivere le *varietà* naturali indotte dal vario temperamento delle facoltà umane, e dalle diverse necessarie circostanze in cui le nazioni possono essere collocate (§ 22 al 24).

Se nelle prime viste, che formar possono la prima parte di questa storia, è necessario *dividere* il corso intero del perfezionamento umano in tre periodi, i quali vengono occupati dall'impero dei sensi, della fantasia e dell'intelletto (§ 174), sarà dunque necessario classificare le diverse storie positive delle nazioni non dietro il *tempo* in cui queste vissero sulla terra, ma dietro il grado di sviluppamento in cui successivamente si ritrovarono, e precipuamente dietro il genere di vita che condussero. Oltracciò farà di mestieri misurare e distinguere i periodi medesimi del perfezionamento non in ragione della loro *durata*, ma in ragione dei progressi che in essi s'effettuarono.

È necessario soprattutto legar le varie transazioni in modo, che rappresentino il contatto progressivo della più stretta *continuità*, e mostrare nello stesso tempo alla scoperta la *derivazione* dei fenomeni dall'unica fonte da cui emanano. Così, per esempio, nei progressi intellettuali si dovrà render palese, che se sotto l'impero dei *sensi* l'uomo non è fornito che di sensazioni concrete e di appetiti fisici, e la sussistenza di lui è assoggettata alle vicende della fortuna, e legata all'uso dei frutti spontanei della terra: se sotto quello della *fantasia*, più vicina ai sensi, per una grossolana ma necessaria analogia (§ 411-412) *personifica* le cagioni attive dei fenomeni i più sensibili del moto della natura, e sente il cuore scosso da violente passioni, ed è padroneggiato da abitudini tanto più imperiose, quanto più ristrette entro un circolo *angusto* d'idee, e quanto più *legate* e determinate dai naturali appetiti: se la forza della fantasia, personificante i poteri della natura e agitante il cuore con fantasmi gagliardi, eccita il terrore e la credulità, ed offre un potente e sicuro mezzo al teocratismo politico, e nella gagliardia stessa della fantasia presenta un rimedio efficace per addolcire la ferocia dei costumi ed *accelerare* i primordi della vita *civile*: se gli uomini, così incamminati, a bel bello moltiplicano e pongono *in comune* le varie loro osservazioni, e formano le lingue: se la generazione che sopravviene nell'eredità de' suoi padri acquista un grado già formato d'un più alto sviluppamento, ed anzi se si trova in quello già collocata, e dal canto suo senza avvedersene essa ne forma un più alto per li posteri suoi: se a poco a poco la filosofia, ancor rozza figlia della curiosità e dell'inerzia, per cui l'uomo brama sempre di conoscere col minimo di pena e colla maggiore estensione e prontezza, e rigettate le personificazioni sostituisce le *analogie* tratte dagli oggetti più noti, ed impasta l'universo sì visibile che invisibile con manipolazioni e congegni *volgari*: se molti pensatori acuti fino alla minuzia, ed astratti fino alla sfumatura, ma poverissimi della raccolta dei fatti derivante da lunghe, lente e ripetute indagini, presentano ardue astrazioni, sottigliezze di analogie volgari più raffinate, analisi fatte *ex abrupto*, e un'ignoranza assoluta delle vere leggi e della generazione delle cose del mondo fisico e morale: tutto questo si fa *per la medesima legge* e *pel medesimo principio*, in forza del quale il fanciullo apprende a vedere ed a camminare, cade in abbaglio, inciampa, ma si perfeziona. Le umane società, sospinte naturalmente ad attenuare e a scomporre i grossolani volumi delle idee, si avvezzano bel bello al raziocinio: frattanto da quegli esempi, in cui esse riuscirono, scoprono la necessità e le tracce d'una regola, colgono qualche tratto del buon metodo, ed il *discernimento* prepara la gran rivoluzione dello spirito, ossia l'*impero della ragione* diretto dalla sola *verità* (§ 33).

Basti quest'esempio. Quanto poi alle *varietà*, di cui testè facemmo parola, ecco quello che mi rimane a dire.

ARTICOLO SECONDO

DELLE VARIETA' NEL PERFEZIONAMENTO DELLE NAZIONI, E DELLE LORO PRIMITIVE CAGIONI E LEGGI.

§ 419. *Di quali varietà convenga parlare.*

Varietà di *circostanze esterne* eccitanti e dirigenti il potere dell'attenzione, derivanti in prima origine dalle varie posizioni di questa terra, nelle quali le nazioni possono essere collocate (§ 22); varietà di *costituzione* e d'esercizio delle facoltà *interne* dell'uomo: ecco le due cagioni che possono far *variare* lo sviluppamento morale o nella sua specie, o nel suo grado, o in amendue queste cose ad un tratto; e quindi frapporre *differenze* nel perfezionamento degl'individui e delle nazioni.

Volendo salire alle prime origini, non dobbiamo prescindere dalle varietà che sopravvengono *dietro* lo sviluppamento *già* incominciato o inoltrato. Per ora mi è concesso di accennare solo quelle varietà che dipendono dalla varia *costituzione* naturale degli umani individui. Il *perfezionamento* della *ragione* è il primo oggetto (§ 148, 157, 280, 283 al 286). È impossibile di comprendere in ch'egli debba consistere, se non si comprende prima in che debba consistere la *perfezione* della mente; ossia quali esser debbano nei *poteri fisico-morali* le condizioni che dalla natura delle cose sono indicate per ottenere la cognizione della *verità*, unico fine a cui si deve soddisfare (§ 157, 405 al 408).

§ 420. *Condizioni che nelle facoltà fisico-morali dell'uomo debbonsi verificare per compiere perfettamente le funzioni della ragione.*

1a *Presenza* all'anima dei fatti del mondo fisico e morale; 2a *buona memoria* ed *attenzione* per imprimere e ritenere i fatti; 3a *buona memoria* ed *attenzione ben diretta* nel ridurre la cognizione dei fatti ad uso della limitata *comprensione* dello spirito umano (§ 30-31); 4a *buona memoria* ed *attenzione esatta* e *ben diretta* nel connettere le osservazioni, e nel subordinarle ad un ordine logico, d'onde sorge il possesso delle cognizioni: ecco le condizioni che dal canto delle facoltà umane si debbono verificare per adempiere all'ordine di *ragione* necessario della cognizione delle verità (§ 30 al 33).

Se non vogliamo accordar tutto al solo caso, la prima condizione prescrive di *raccogliere* i fatti. Ciò presuppone un'indagine tentata o per una *indeterminata curiosità*, o per un motivo speciale. Il motivo speciale di ricercare un fatto presuppone una *notizia* generale o confusa o congetturale o presunta o sospettata dell'esistenza di un dato fatto. Questa notizia non può derivare se non che o dalla esperienza propria o dalla relazione altrui, o dall' indizio o dall'analogia che deve solamente *dare occasione* alla ricerca. Siccome però il tentare una ricerca altro non è che volgere l'*attenzione* ad un dato oggetto: così la ricerca dei fatti è sottomessa ai motivi e alle leggi dell'*attenzione* sopra ricordate (§ 410 al 415).

§ 421. *Requisiti della memoria per soddisfare all'ordine del perfezionamento morale.*

A costituir poi una buona memoria ricercasi : 1° *fedeltà* a riprodurre le idee tali e quali furono presentate dalle occasioni e impresse dall'attenzione; 2° *sufficiente forza* di movimento per rendere visibile la forma delle idee riprodotte; 3° *temperata rapidità* nella riproduzione loro , per lasciare all' anima il campo di coglierne le varie forme e i rapporti.

La bontà della memoria risulta così dal *complesso unito* di questi tre requisiti, che, un solo che ne manchi, essa non serve più perfettamente alle funzioni della ragione. Suppongasi, per esempio, un cervello che non riceva o non ritenga fedelmente le impressioni ricevute: egli o non le riprodurrà, o le riprodurrà mutilate , e in una guisa disordinata. Allora la memoria non è più uno storico fedele di quello che avvenne. Come potrà allora la mente ragionar giusto su di questi ricapiti infedeli? quali ne saranno le conseguenze? Ognuno il vede.

Suppongasi in secondo luogo un cervello che riproduca bensì fedelmente le impressioni ricevute, ma che il faccia in una maniera *languida*. In tal caso la mente, quantunque attenta, non potrà da tali sfumature rilevare quelle ben contrassegnate *distinzioni*, sulle quali si fonda ogni scienza; ma ne otterrà invece confusi barlumi, e quasi sognate larve di cognizioni. Il carattere dello spirito sarà dunque una mal ferma e svaporata fatuità.

Fingansi in terzo luogo due estremi contrarî alla moderata rapidità, cioè o una soverchia *tardanza* o una soverchia *accelerazione* nella successione delle idee riprodotte. Nel primo caso accadrà che, durante la prima scossa di un'idea, l'altra sopravviene a così larghi intervalli , che l' impressione della prima resta affievolita. In tutti i casi poi, dove si trattasse di vederne in un solo colpo d'occhio molte riunite, non si potrebbe ottenere la quasi simultanea scossa che abbisogna. Formar come conviene idee *generali*, in cui consiste la possanza dello spirito umano (§ 31); distribuirle giusta l'ordine d'una vasta teoria, che unisce estremi distanti; sarebbe generalmente impossibile a chiunque avesse un tal difetto.

Nel caso poi d'una soverchia *rapidità*, le idee non si arresterebbero avanti all'anima per un tempo *bastante* ond'essere ben comprese; e, succedendosi con precipizio , sbandirebbero troppo presto l' attenzione dalle antecedenti. Allora la mente non potrebbe riportarne che informi e parziali aspetti, astrazioni imperfettamente delibate; e quindi il carattere dello spirito sarebbe di mancar sempre di profondità, e di essere leggiero e precipitoso. È dunque manifesto che la bontà della memoria risulta dal complesso degl'indicati requisiti.

Da queste premesse convenientemente sviluppate si ottiene la prima e fondamentale teoria delle *varietà naturali* del carattere, dello spirito e dei progressi razionali delle varie nazioni, dedotta dall'*ordine fisico* della natura; perchè consta che la tempra della memoria è cosa annessa al fisico dell' organizzazione umana.

§ 422. *Conseguenze per istabilire uno dei principî delle varietà naturali del perfezionamento e del carattere morale delle nazioni.*

Per formarsi un'idea più distinta delle ragioni di queste *varietà*, noi possiamo spingere le condizioni *contrarie* al buon temperamento della memoria ai loro *estremi*. L' uno è la *stupidità* e la *balordaggine*, e l'altro il *focoso delirio*. Ma siccome la natura ha fatti gli uomini generalmente *capaci* di ragionevolezza , così si deve affermare che esistono generalmente nell' umana organizzazione certi confini, per cui si escludono gli estremi assolutamente viziosi. Nello stesso tempo però si vede che *dentro* questi confini possono esistere *gradi diversi* più o meno distanti dal sommo grado d' intelligenza, tutti *compatibili* collo stato di ragionevolezza. Entro questi gradi deve necessariamente capire la *disposizione* di tutti i cervelli degli uomini capaci di ragionevolezza , e verificar si deve in tutte le nazioni qualcheduno di questi gradi. Da ciò nasce una disposizione più o meno prossima alla *perfezione intellettuale*, ed un carattere distintivo, dello spirito e quindi della moralità (§ 400) delle varie nazioni. Si può dunque dire che la capacità della ragionevolezza ha una certa *latitudine*, nel mezzo della quale primeggia il *genio*; di qua e di là si comparte e succede l'*ingegno*, per confinare mediante successive gradazioni o colla somma rapidità o colla somma lentezza, colla somma vivacità o col sommo languore, colla perfetta *esattezza* o coll'estrema *infedeltà* nel riprodurre le idee ricevute.

Così dentro a questa latitudine gl'individui d'una nazione, nel cervello dei quali le idee si succedano con grande rapidità , riusciranno più proprî pei voli staccati d' una tumultuosa fantasia, che per tessere profonde, pazienti e lunghe teorie. Ivi s'incontreranno spesso inventori di cose d' imaginazione , ma senza che i loro dettagli sieno riposati e compiti ; dicitori leggieri di motti vivaci, fabbricatori di soggetti ora di amabili ed ora di triste follíe; ma creduli , precipitosi , impetuosi, inconsiderati, parolai, volubili, serberanno in tutte le generazioni un carattere comune , malgrado le differenze d' incivilimento, di Governo, e di altre circostanze esterne.

Rivolgendosi all' estremo opposto della *tardanza* della memoria nel riprodurre le idee ; dal grado della più meccanica imitazione passando a quello di apprendere la arti più semplici manuali, e da queste a quelle che ricercano maggiori combinazioni; dalla schietta memoria ai più ovvî raziocinî, si ascende a poco a poco alla schietta e pesante erudizione, alla lenta, fredda e minuta geometria; ad esporre e ridurre a metodo d' istruzione le cose da altri inventate, ad imitare e raggiugnere qualche buon modello: ma sempre si vedrà frammezzo la lentezza e il peso del principio predominante che presiedette a queste produzioni. Uomini d'una tarda memoria, in gradi però diversi , producono queste cose. Essi quindi nel morale saranno freddi, imitativi, pesanti, abitudinarî , ostinati, non artificiosi, non astuti, di buona fede, di passioni tran-

quille; ma generalmente mancanti di genio, e fin anche, ad un certo grado, d' ingegno.

La *perfezione organica* della mente umana consisterà dunque in quella ben temprata composizione di elementi, per cui i moti della memoria si concepiscono con una sufficiente forza, e si succedono con una moderata celerità. Questa sufficienza nel grado del moto viene prescritta dai rapporti che passano fra la sensibilità umana e la struttura degli organi. La moderata rapidità poi viene renduta necessaria dai limiti naturali dell' umana *comprensione*, riportati all' estensione e varietà delle idee (§ 30 e 280). Passiamo all' *attenzione*.

§ 423. *Dell' attenzione e dei suoi requisiti.*

La seconda condizione per compiere *perfettamente* le operazioni della mente è il *ministero ben diretto* dell'*attenzione* (§ 420). L'*energia* dell'anima umana, sotto la forma di *attenzione*, è la potenza attiva e motrice dei progressi dello spirito (§ 410). Questa medesima energia, sotto forma d'*amor proprio*, presiede ai progressi dell'incivilimento e della moralità (§ 414 al 417). Nelle transazioni dello spirito dir si potrebbe che l'attenzione altro non è che l'amor proprio rivolto a conoscere. Nelle transazioni della Morale e della Politica dir si potrebbe che l'*amor proprio* altro non è che la forza dell'*attenzione* rivolta a scoprire e a procacciar tutto quello che per mezzo delle azioni degli uomini e delle società è possibile di ottenere onde giovare alla più felice conservazione.

Quello che può costituire la *perfezione* del ministero dell'attenzione si è verificare le condizioni per le quali essa può compiutamente soddisfare al suo *fine*, cioè ottenere la cognizione delle verità tutte interessanti la felicità umana (§ 405 e 408). Ma l'acquistare la cognizione delle verità prescrive all' attenzione l' acquistare la cognizione di tutti gli aspetti delle idee presentate allo spirito (§ 159). A far ciò richiedesi che l' attenzione si porti *esattamente* su tutte le loro *particolarità*, e su d' ognuna si arresti con una forza e per un tempo proporzionato a farne risultar le forme e le relazioni.

Ma l' esercizio dell' attenzione è subordinato all' azione dei motivi nel modo già spiegato (§ 410), ossia all' azione dell' interesse ad attendere. Dunque ad acquistare la completa cognizione di tutte le verità è indispensabile un *interesse equabilmente* diffuso su tutti gli aspetti, su tutte le particolarità, su tutte le relazioni delle idee, stimolante con un' *energia proporzionata* alla diversa difficoltà di ben discernere e fissare tutte queste cose. Essere *sgombro* adunque da ogn' interesse valevole a distornare o ad arrestare il *completo* corso dell' attenzione su tutte le particolarità degli umani pensieri, sarà una delle prime condizioni onde costituire la perfezione del ministero dell' attenzione. Questa è la libertà dello spirito. Essa dunque è tanto necessaria alla *scoperta* della verità, quanto l' *integrità* del concetto di una cosa è essenziale alla stessa verità (§ 159).

Riuniamo. Un eccitamento valevole a *vincere* l' inerzia fisico-morale dell' uomo; un eccitamento, la di cui spinta sia per sè *diretta* a scoprire completamente gli aspetti e le relazioni tutte delle idee; un eccitamento, il quale non *incontri* una forza che in ciò l' arresti e lo distorni: ecco tutto quello che fa d' uopo all' *attenzione* per *soddisfare al fine* delle funzioni sue. Dunque l' *unione* di queste condizioni costituirà la *perfezione* attiva dell' esercizio dell' attentività (§ 405). Questo fine è la *cognizione del vero*. A questa cognizione è necessariamente annesso il conseguimento dell' ultimo fine delle operazioni umane, cioè la più felice conservazione (§ 162 al 164 e 408).

Verificare pertanto tutte queste condizioni costituirà l' oggetto dell'*ordine del perfezionamento* (§ 405) dell' umana *attentività*. La varia maniera nel far ciò deciderà della varietà dell' effetto.

§ 424. *Delle cagioni naturali e fondamentali delle varietà del perfezionamento derivanti dall' attenzione.*

Il perfezionamento del genere umano è interamente subordinato alle leggi del suo *sviluppamento* morale (§ 167, 174, 408 al 417). Questo sviluppamento viene effettuato dal potere dell' *attenzione* dagli stimoli dell' *interesse* eccitato e vòlto sugli oggetti competenti, operante in tutti i sensi ed aspetti possibili colla legge della *continuità* (§ 410 e 412). Da ciò ne viene, che la *riuscita* dell' uomo e delle nazioni tutte della terra per tutti i secoli e paesi in qualunque cosa è e sarà sempre un *risultato* derivante in ragion composta dalla forza dell' *inerzia* fisico-morale delle umane facoltà, e dalla forza e direzione dei *motivi* eccitanti l' attenzione, ossia dell' interesse.

Ma la *sorgente* dei motivi non è in balìa dell' uomo. Ogni motivo non è che una idea interessante (§ 200), che col piacere o col dolore affetta la sensibilità (§ 414). Quanto minore è l' intelligenza acquistata, tanto più lo spirito è soggetto all' impero delle circostanze *esterne*, e degl' interessi determinati dalle circostanze esterne. Sarà dunque tanto più *uniforme* il *carattere* morale delle nazioni, quanto meno sarà sviluppata la loro moralità. Quanto più l' intelligenza si sviluppa, tanto più cresce l' impero dell' *arte* umana, e si moltiplicano le *combinazioni* proprie dell' arte. L' ordine delle idee, e quindi i motivi e il carattere morale, saranno dunque tanto meno *dipendenti* dall' azione degli oggetti esterni, e tanto più subordinati a quel modo interno che fu fabbricato dall' attenzione, e da quell' ordine esterno di cose che dal potere esecutivo, spinto dall' attenzione, fu stabilito. Il carattere quindi degli uomini e delle nazioni sarà tanto più *vario* e *disuguale*. La disuguaglianza viene per sè prodotta dal grado diverso dello sviluppamento morale. La varietà in prima origine dipenderà dalle varie circostanze *esterne* altrove ricordate (§ 22), in quanto possono indurre una diversa specie d' interessi, o un diverso grado di questi interessi medesimi. Queste varietà poi riceveranno un particolare andamento dal temperamento diverso della memoria (§ 422).

Abbracciando tutte le cose discorse fino a qui, quante conseguenze importanti ne derivano per istabilire i confini del *potere* della natura e dell' arte infatto del perfezionamento prodotto dall' educazione sì pubblica che privata, per decidere la famosa quistione dell' influenza del clima, per determinare e costringere entro i veri confini l' impero della fortuna nelle vicende degli Stati, ed insegnar l' arte del vario incivilimento dei popoli della terra!

CAPO III.

DEL PERFEZIONAMENTO POLITICO-MORALE DELLE CIVILI SOCIETÀ.

ARTICOLO PRIMO.

OSSERVAZIONI SUI RAPPORTI NECESSARÎ DI ORDINE DEL PERZIONAMENTO MORALE E POLITICO DELLE NAZIONI.

§ 425. *In qual maniera riguardar si debbono le rivoluzioni degli Stati rispettivamente all'ordine naturale del perfezionamento.*

Dopo quello che ho esposto altrove intorno all'*ordine di ragione* dell'*incivilimento*, il quale in sostanza altro non è che quello del *perfezionamento politico* (§ 366 al 376), non mi rimane che aggiungere alcune poche cose per compiere le osservazioni fondamentali.

Posto che la moralità autrice della libertà razionale (§ 115) viene effettuata e diretta dallo sviluppamento dello spirito, egli è manifesto che la moralità delle nazioni, e quindi la loro libertà, avrà dovuto e dovrà subire la *metamorfosi* dello spirito, derivanti dall'impero dei sensi, della fantasia e della ragione (§ 174 e 418), e provare per conseguenza tutte quelle vicende che ne sono inseparabili. Tutto esaminato, si scopre che, lungi ch'esista o verificar si possa in natura quel circolo *similare* di rivoluzioni, in cui i Governi si succedano a somiglianza degli alberi, i quali nascono, crescono, muojono, e rinascono sempre di una sola maniera; all'opposto dir si deve che gli Stati non subiscono che pure *metamorfosi* morali, nelle quali la libertà delle nazioni acquista tali *differenze* e *gradazioni*, che, malgrado una certa somiglianza estrinseca di vicende, lo stato *morale* che succede non si può veramente assomigliare a quello che precedette.

S'egli è certo che le successive rivoluzioni della pubblica libertà debbono essere risultati derivanti in ragion composta dell'azione dei poteri mediante un certo grado d'incivilimento acquistati, e della forza superiore degli avvenimenti, ne dovrà seguire che le rivoluzioni d'una nazione dirozzata non potranno rassomigliare a quelle d'una tribù di selvaggi; quelle di una repubblica assai incivilita e potente a quelle di un popolo semplicemente dirozzato; e così in proporzione: talchè, dopo anche alcune pause e languori nel ripigliarsi i progressi dell'incivilimento, si avrà sempre un addentellato *diverso* da quello che si avrebbe avuto in un grado inferiore di sviluppamento morale e politico. L'esame ben fatto degli annali del genere umano a noi conosciuti ci può fornire una luminosa conferma di questa osservazione.

§ 426. *Dei progressi della moralità nei loro rapporti alle occorrenze pubbliche degli Stati.*

S'egli è vero che l'impero della *ragione* è il solo che possa creare l'*ordine artificiale*, ossia costituire la vera moralità tanto per ragionare, quanto per operare (§ 99, 148, 277 al 286), ne seguirà che una nazione guidata da un semplice *senso morale* di utilità, e colla moralità del cuore (§ 391-392), con poche cognizioni, con pochi desiderì, con circostanze esterne, e con abitudini proporzionate al sistema ancora ristretto delle cose in cui si trova collocata, potrà riuscire spontaneamente buona, vigorosa e felice. Ma coll'accrescere e moltiplicare gli elementi del corpo politico, coll'estendere la sua potenza ad incontrare oggetti di nuovi desiderì, coll'esser quindi esposta a tentazioni inusitate, imprevedute, e delle quali non può giustamente conoscere nè l'origine, nè le conseguenze, nè la maniera di volgerle a vantaggio della libertà, essa non potrà proporzionare le sue transazioni politiche all'affollamento e all'urgenza delle circostanze, e sarà come un navigante senza bussola in un oceano vasto e pericoloso. Chi dirige il Governo è un architetto, il quale non avvezzo che a fabbricar casolari, e trovandosi improvvisamente impegnato ad innalzare un grande edificio senza conoscere le leggi delle forze e dell'armonia architettonica, tenta di eseguire un'opera superiore alle sue cognizioni ed a' suoi mezzi. Cosa si deve aspettare dai tentativi di lui? Niente altro, che disordine e ruina.

Ecco una delle valide e forse la precipua ragione della decadenza e della ruina di alcune antiche e possenti repubbliche. I loro poteri *morali* pubblici, vale a dire la specie ed il grado delle cognizioni necessarie (§ 277 al 286), l'indole e la misura delle abitudini loro politiche (§ 374-375) si trovarono col progresso del tempo molto al di sotto del sistema necessario ossia delle urgenze, da cui quasi improvvisamente la cosa pubblica fu pressata e sopraffatta. Esse giunsero ad avere più mezzi che abilità, più desiderì che moralità. Lo sviluppamento della moralità non aveva oltrepassato ancora un *certo grado;* la metamorfosi ordinata e *graduale* (§ 374) non era ancora stata compiuta nè dalla natura nè dall'arte in una guisa *proporzionale* alla potenza del loro braccio, ed alle urgenze che questa potenza medesima avea prodotte. Se un'orda di Tartari occupasse l'Impero della Cina, o uno dei migliori Stati dell'Europa, potrebbe mai avere un'*abilità* politica proporzionata a reggere con *buone leggi* il popolo soggiogato? Qual meraviglia dunque se tali repubbliche dovessero decadere? Sarebbe stato anzi un fenomeno inesplicabile se ciò non fosse avvenuto (§ 277 al 286).

§ 427. *Moralità di cognizione e moralità di interesse. Delle vicende degli Stati diretti da una prima e confusa moralità di senso comune.*

La perfetta moralità degl'individui e delle nazioni deve risultare dall'unione della perfetta *cognizione* di ciò che l'ordine ricerca, e del *sentimento* vittorioso d'un interesse conforme ai dettami di quest'ordine (§ 90, 100, 148, 150, 152). La moralità *pubblica* d'una società dovrà dunque risultare dal possesso delle dette cognizioni, e dal sentimento vittorioso dell'interesse conforme ai dettami dell'ordine pubblico sì interno che esterno dello Stato (§ 49). Senza di ciò l'arte politica non si potrà trovare proporzionata alle necessarie urgenze dello Stato, nè agire a norma dei rapporti indeclinabili di queste urgenze; e ciò tanto più, che non può nè deve operare con mezzi meccanici, ma solo con mezzi *morali* (§ 100, 277 al 286).

Avremo dunque una moralità pubblica di *cognizione*, ed una moralità pubblica d'*interesse*. Amendue non sono che parti *integranti* della medesima moralità, per la ragione che gl'interessi e le volizioni sono cose subordinate e indivisibili dalle cognizioni, e il concorso delle une e delle altre è

indispensabile all'esercizio dei poteri esecutivi. L'*ottenere* queste moralità forma l'oggetto primo dell'elevazione della *libertà* sociale, scopo unico della Politica (§ 366).

L'impero dell'*opinione* fu veramente il primo che diresse le più celebri repubbliche, delle quali serbiam memoria. *Libero* fu dunque il loro incominciamento. Questa non era però l'opinione della *ragione*, ma della *credulità*, e dei sentimenti confusi naturali al *cuore*. La loro *libertà* fu dunque figlia della credulità, e degl'impulsi naturali e confusi del cuore umano, non ancora deviati da oggetti di nuovi desiderî (§ 392-393 e 414). Fino a tanto che nella data repubblica i lumi e gl'impulsi si trovano *proporzionati* agli effetti della potenza fisico-morale di lei, è troppo naturale che ottener si debbono visibilmente i buoni effetti della moralità pubblica, quantunque in sè medesima ancora ristretta, e prevenire si possono le più nocive aberrazioni d'una cieca libertà.

Ma dopo che la potenza nazionale, talvolta accresciuta dalla non equabile resistenza delle altre nazioni (§ 396, 399) e dalla fortuna, adunò una tal massa di circostanze, e contrasse tali e tanti rapporti attivi, che per dirigerli si esigono maggiori lumi ed un nuovo modo di Governo; e però è necessario impiegare un'arte più vasta e più possente, onde sistemare le leggi dello Stato e gli interessi de' suoi membri giusta un determinato ordine di cose: ognuno vede che se lo *sviluppamento* della moralità pubblica non seguì il progresso della Potenza esterna, il Governo e la nazione trovar si debbono veramente *al di sotto* delle urgenze della necessità. Ora rimanendo senza guida, ossia senza la conveniente *moralità politica*, debbono correre tutti gl'inconvenienti inevitabili dell'ignoranza e degli errori (§ 277 al 285), e quindi *decadere* prima ancora che niuna forza soverchiante *esterna* sopravvenga ad opprimerli.

Per rendere vie più manifesta questa conchiusione limitiamoci per ora ai soli rapporti della *moralità d'interesse* testè ricordata. Ella è cosa ben diversa amare e sostenere la libertà perchè ancora non si conoscono le tentazioni dei bisogni fattizî (§ 399) e gli assalti della corruzione, dal conoscerlo, amarla e sostenerla coll'antivedenza degli inconvenienti che dal progresso della potenza estesa, o dal numero dei desiderî eccitati da nuovi oggetti (§ 414 e 417), e non moderati dai lumi (§ 285), debbono necessariamente derivare. L'infanzia d'una ben costituita repubblica viene fornita per un certo tratto di tempo di una *moralità proporzionata* alla sua potenza; o, a dir meglio, ha quello che fa d'uopo per ben dirigere allora la propria potenza. I suoi costumi, la sua opinione pubblica, conformi all'uguaglianza, alla libertà ed alle virtù civili del suo stato attuale, l'energia stessa del suo carattere semplice, e l'amor della patria, derivano dallo *stesso* principio. In quella sfera di bisogni e di coltura tutto si dà mano, si armonizza, e produce l'effetto della moralità pubblica, cioè la prosperità dello Stato. Tutto questo però ha le sue radici e la sua derivazione solamente nel cuore: il cuore dètta il costume e le massime di condotta sì pubblica che privata (§ 393); egli trova le sue affezioni eccitate e soddisfatte in un complesso di circostanze, le quali, senza che la nazione il sappia, producono quell'effetto *medio* che la natura richiede alla comune prosperità (§ 289-290, 352, 356, 395-396, 398-399.)

Ma questa moderazione non è effetto di una ragione *antiveggente*, ma solo dell'*affetto* eccitato da pochi desiderî, e di circostanze che esigono pochi lumi: essa è, per dir così, una *cupidigia* assodata su basi proporzionate allo stato attuale delle cose. I direttori della repubblica o non sospettano il pericolo d'un *altro* sistema di circostanze, o non sanno porvi riparo. La libertà quindi, i costumi, la potenza, la prosperità della repubblica hanno un'esistenza *precaria*. Un pastore, un agricoltore, un giovinotto sono virtuosi e prudenti in questa maniera; ma la frugalità, la semplicità del loro costume, la loro ristretta accortezza, messe alle prese col costume cittadinesco, soccombono, mentre che Socrate ed Aristide rimangono virtuosi e prudenti. La virtù e la prudenza di Socrate e di Aristide, riportate alla *pubblica moralità* di uno Stato, sono un altro genere di virtù, il quale non si può verificare se non che con un amor proprio assai *illuminato* ed agguerrito contro gli assalti della corruzione. Ad onta che un Governo senta la tentazione di un utile presente, cui non avrebbe forse scrupolo di abbracciare; nondimeno, in vista dei *più gravi inconvenienti* da una previdenza sicura schierati come *inevitabili* avanti agli occhi suoi, sa resistere alla tentazione, e reggersi con moderazione.

Niuna delle repubbliche antiche, per quanto mi sappia, fu nè potè essere in questa seconda posizione. Prive della scienza sì di *ordine* che di *fatto* delle rivoluzioni derivanti dallo sviluppamento successivo dello spirito e del cuore umano; prive dell'esempio dei secoli, ossia del corso di altre nazioni; con una forma d'instituzioni adattate alla sola *adolescenza* delle società, e dirò quasi alla naturale bontà di un popolo non raffinato; con un Governo nel quale il popolo intervenendo *in persona* a trattare gli affari opponeva un ostacolo quasi insormontabile a tentare a tempo debito le riforme (1); coll'abitudine di questo popolo a reggersi più colla *passione* comunque virtuosa, che colle regole tratte dai principî superiori dell'ordine delle cose e degli uomini: come mai resistere alla *corruzione politica*, cui la prosperità e gli ambiziosi stessi introducono?

Dove poi la costituzione dello Stato era fabbricata successivamente a forza di penose *transazioni* fra gli ottimati e il popolo (come in Roma); e però la fermezza sua risultava più da quello *sforzo* e da quella *tensione* che deriva dal contrasto delle *passioni* della generazione attuale, che da una possanza diretta da motivi certi, ragionati e profondi; ivi è troppo manifesto che la dissoluzione dello Stato e la perdita della libertà era inevitabile, allorchè col tratto del tempo da una parte *sola* nascesse il rilassamento. Ora è ben naturale che questo dovea nascere prima dal canto della *moltitudine*, sì per la difficoltà maggiore di ritenerla in una unità di mire e d'interessi, e sì per la facilità di sedurla col dare alle sue non illuminate passioni un pascolo *estraneo*, e nocivo alla sua libertà: il che dalla potenza degli ambiziosi, aumentata dai frutti della potenza pubblica, era per sè praticabile.

Pessima è la corruzione dell'ottimo. Quel carattere stesso energico e intraprendente, proprio della libertà amata solo per istinto, vòlto al disordine, ed infiammato dalle nuove cupidigie, non dovrà forse far disperare ogni uomo che abbia lumi superiori di poter rattenere la cosa pubblica dal pre-

---

(1) *Veggasi Machiavello*, Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, *Lib. I, Cap. XVIII*.

cipitare, e molto più di ricondurla all'ordine? S'egli è vero che i *costumi* esser debbono la salvaguardia delle leggi, questa massima verificar si doveva con più ragione nelle antiche repubbliche, dove il popolo agiva in persona, che in qualunque altra specie di Governo. Ma nè le leggi nè i costumi possono far fronte alle innovazioni del tempo, *prima non prevedute* nè calcolate, nè alle quali opportunamente siasi andato incontro con ripari efficaci. Da ciò è manifesto, che non v'ha speranza di ottenere solida e durevole prosperità che nella *perfezione* almeno rispettiva della *moralità*, ossia in quella specie e grado di *cognizioni* che sieno *adeguate* ai reali rapporti della necessità in cui una repubblica trovasi attualmente collocata, mercè le quali cognizioni si armonizzino gli elementi del potere e degli interessi a norma dell'ordine compatibile collo stato attuale della nazione (§ 284-285, 372 al 375).

§ 428. *Effetti dell'ulteriore sviluppamento della moralità pubblica. Conseguenze che ne derivano per la Politica.*

Se esistesse una *sola* maniera di moralità pubblica, cioè quella d'un *rozzo sentimento*, il che è falso (§ 115, 152, 170, 174); se fosse *impossibile* che l'uomo e le società politiche si conducessero regolarmente, ad onta di una evidente cognizione dei *motivi* del miglior loro bene, il che pure è falso (§ 152-153); se questa cognizione risultar non dovesse dal fatto dei beni e dei mali annessi all'osservanza e alla trasgressione dell'ordine, e neppur questo è vero (§ 278-279); se la vigorìa delle *passioni* non venisse renduta pieghevole dall'ubbidienza di molti secoli, e morale ed avveduta dall'educazione scortata dai lumi, e questo pure è falso (§ 285, 391 al 394); se nell'ordine delle cose naturali non vi fosse una cagione ed un progresso di coltura, e nello stesso tempo mancasse ogni norma onde stabilire un ordine provvido di Governo, e questo ancora è falso (§ 166, 169 al 174, 215 al 217, 369 al 375): io accorderei essere conveniente il ricorrere perpetuamente all'esempio di Sparta e di Roma, ed essere necessario di ricondurre gli uomini alla povertà ed all'ignoranza per farne esseri liberi e buoni. Ma se avvenga il contrario delle annoverate cose; se ciò sia in altra età più possibile a verificarsi, ed anzi la ragione prevegga che debba avvenire (§ 279, 285, 294, 352-353, 369, 392-393, 416-417): in tal caso sembrami mancanza di discernimento il trarre *indistintamente* illazioni e regole dalla sorte delle antiche repubbliche per dirigere le posteriori, qualunque sieno; come sarebbe il trar regole dal costume della fanciullezza per dirigere una ben educata virilità.

L'incivilimento umano è incominciato col ministero dell'*opinione* dei *sensi*, della *fantasia* e del *cuore*; e finir deve coll'*opinione* della *ragione*, cioè colla cognizione e col sentimento della vera *utilità* (§ 207, 216, 285). La Politica non ha altre forze, che forze *morali* (§ 99-100). Le forze morali sono necessariamente subordinate al corso dell'opinione, e degl'interessi generali dell'opinione (§ 285 e 416). Le società tendono naturalmente all'*equilibrio* dei poteri (§ 294, 352, 396), come la ragione tende ad equilibrare il *discernimento* col senso *integrale* delle cose (§ 30 al 33, 412 al 418). Colla libertà cieca si assuefanno gli uomini al vivere civile; colla libertà illuminata (§ 285) si confermano, perfezionano e dirigono al punto voluto dalla natura. Effettuare l'interesse comune (§ 216), illuminarli, è il solo mezzo che allora rimane per farli ubbidire.

Io credo ciò non ostante che le prove di *fatto* di questo mio pensiero debbano essere fornite dalla tarda posterità, e che ora in qualche luogo appena abbiasi incominciato una specie di tirocinio per produrre a suo tempo gli effetti preveduti dalla ragione.

ARTICOLO SECONDO

DELLE LEGGI NATURALI DI *FATTO* DEI PRIMORDÌ DELL'INCIVILIMENTO DELLE NAZIONI.

§ 429. *Recapitolazione dei punti capitali risguardanti il perfezionamento politico-morale. Soggetto di questo Articolo.*

I. *Qual è il fine* proprio dell'*ordine teoretico* del *perfezionamento politico* delle nazioni? — Risposta: Ottenere in società e per mezzo delle società la più felice, estesa e durevole *conservazione* del genere umano (§ 69, 71 al 75, 87, 145, 150, 167, 194, 208, 212 al 217, 290, 297, 350, 363 al 369, 371, 400 al 402).

II. *Come*, in conseguenza dei *rapporti* naturali ed assoluti che passano fra la natura umana e le circostanze tutte naturali del mondo fisico e morale, *si può* ottenere il detto fine? — Risposta: Coll'*elevare*, mediante l'azione di tutte le forze sociali riunite, nella maniera la più breve e la più efficace possibile, e salva la legge della *continuità*, i *poteri* di un popolo fino al punto in cui l'uso dei mezzi ad essere nella guisa più grande e più durevole, sì nell'interno che nell'esterno, sicuro e felice, si trovi soddisfare alle urgenze indotte dall'ordine veramente necessario delle cose (§ 97-98, 100, 138, 152, 366 al 375).

III. *Che cosa si ricerca* per elevare in questa guisa i poteri di un popolo? — Risposta: Acquistare in società e per mezzo delle società la moralità pubblica sì di cognizione che d'interesse in una guisa e misura atta a soddisfare alle urgenze veramente necessarie per la più felice conservazione di tutti (§ 427).

IV. *Come* si può in prima origine acquistare questa perfetta moralità pubblica? — Risposta: Collo sviluppare la ragione ed il cuore; coll'*illuminare* in somma la comune *libertà*, cioè coll'acquistare la cognizione completa, e in guisa da poterne a dirittura far uso in pratica, degli *oggetti* tutti sì fisici che morali *interessanti* la più felice conservazione dell'universale delle società, e col contrarre *desiderî* ed abitudini *conformi* all'ordine della conservazione suddetta (§ 148 al 152, 207, 213 al 217, 369, 374).

V. Ma dagli uomini abbandonati a sè soli (§ 285 e 369); dagli uomini che nascono ignoranti, e che abbisognano di cognizioni acquisite per agire con ordine e costanza (§ 148, 157, 369); dagli uomini, a cui è necessario di *sviluppare* i loro poteri morali, e che per isvilupparli abbisognano dell'opera delle società, e far no 'l possono che in società (§ 167, 290, 369, 371); come si potrà *in origine* effettuare l'intento antecedente? — Risposta: Mediante il ministero della *sola natura*, fatta unica maestra degli uomini, ed unica *autrice* dei primordî delle civili società; e per conseguenza creante ún ordine pubblico, ed educante per lo meno un dato numero d'uomini in guisa che, vincendo i più gravi ostacoli, fossero spinti nella

vera corrente della vita civile (§ 96, 105 al 107, 167-168, 369, 371).

VI. *In qual maniera* la natura operar poteva, onde riuscire a produrre l'effetto or mentovato? — Risposta: Noi prevediamo agevolmente, che questa maniera non poteva essere *ripugnante* alle leggi fondamentali dello sviluppamento sopra indicato (§ 409 al 420); ma che anzi esser ne doveva una *conseguenza*, o, dirò meglio, uno *spontaneo effetto* ed un fenomeno coerente. Ecco l'oggetto che rimane a dimostrare in quest' Articolo. Io non ne accennerò che alcuni tratti più forti e più decisivi, attenendomi specialmente alle cagioni della costituzione ed economia del primo sviluppamento naturale dello spirito e del cuore umano, fatta astrazione dal *genere di vita* di un popolo.

§ 430. *Punto nel quale esaminiamo lo stato dello spirito delle nazioni. Personificazione dei poteri attivi della natura.*

Fu di sopra osservato come l'uomo per un primo bisogno, e indi per abitudine e per altre circostanze, si trova in uno stato di famiglia che è la culla delle società (§ 168). Ma nella sfera brutale dei sensi, col circolo dei soli bisogni fisici, può assai poco sollevarsi sopra il livello degli altri esseri puramente senzienti. L'Ottentotto, l'abitatore della California, ed altrettali tribù, ne somministrano la prova. Il lungo corso del tempo e delle occasioni fa lentissimamente progredire lo sviluppamento. Appartiene alla storia filosofica, di cui manchiamo e di cui abbiamo assolutamente bisigno, lo spiegare minutamente come si progredisca fino al punto in cui i popoli incominciano a sottrarre la successione delle idee dall'associazione fortuita delle esterne circostanze, e a porsi in grado di combinarle con nuovi vincoli. Da quest' ultimo punto io amo di esaminare lo stato dello spirito umano, per non ripetere le cose troppo dall'alto.

Le rassomiglianze e le differenze più vistose e più forti delle cose, per la loro energia e molto più per la relazione ai bisogni dell'uomo, attraggono a preferenza l'attenzione di lui. È dunque inevitabile ch'egli ne ravvisi più specialmente le *particolarità*, e ne distacchi il concetto singolare dall'ammasso concreto di tutto il complesso. Quindi incominciano le *astrazioni sensibili*, ora parziali, ora modali.

L'*attenzione* in progresso invitata dall'*accidente*, e meno distornata da una più indigente situazione, segue i più luminosi e segnalati avvenimenti o del proprio individuo, o delle cose che cadono sotto i sensi. Quindi incomincia a comprendere le più grossolane *connessioni* dell' *ordine di fatto* delle cose e dell'uomo. I cibi formano il primo oggetto.

Certi fenomeni della natura ora esistono, ed ora no; ora agiscono, ed ora desistono; ora recano piacere, ed ora dolore. Colpito da essi, e specialmente dalle strepitose, necessarie, prepotenti e talvolta spaventose catastrofi degli elementi, nel silenzio generale della ragione, nella mancanza d'ogni teoria, con una fantasia gagliarda, a quali *cagioni* attribuirà egli tutti questi effetti? La ragione, la storia, le osservazioni dei fanciulli dei paesi colti ci dimostrano ch'egli fingerà da per tutto persone animate al pari di lui, come operatori di tutte queste cose. E però nel tuono, nel vento, nei fiumi, negli astri, nei boschi, nei flutti, in una parola, in tutta la natura visibile collocherà un qualche vivente con forme fantastiche, il quale sarà il dispensatore dei beni e dei mali su i popoli. Contuttochè sommamente strana ci sembri oggidì l' operazione fantastica di personificare i poteri della natura, comune a tutte le nazioni; pure tutto esaminato, si trova che non solo essa è cosa del tutto naturale e necessaria, ma, quel ch'è più, ci rivela sotto un grossolano inviluppo la vera teoria dell'origine e dell'identità dell'idea la più astratta delle forze e delle cagioni che i filosofi stessi concepiscono esistere nella natura. L' idea di *cagione attiva*, associata alle cose esistenti fuori di noi, altro essere non può che l'idea della nostra propria energia trasportata agli esseri della natura. La filosofia, che fa avvertire che l' uomo non esce mai da sè stesso, e che l'universo è propriamante un ideale fenomeno (§ 160), sa pure scoprire nell' uomo il tipo fondamentale delle varie forze ch' egli applica alla natura. Tra il fanciullo, il selvaggio ed il filosofo non avvi dunque quella sì mostruosa opposizione che a prima vista apparisce. Ma di ciò non occorre disputare in questo luogo: il fatto è irrefragabile, universale. È vero che la spinta dell'analogia opera qui in una maniera grossolana; ma opera in forza di una legge fondamentale dell' essere umano. Proseguiamo.

§ 431. *Origine naturale delle religioni primitive. Distinzione delle scienze arcane. Esame del detto:* Primus in orbe Deus fecit timor.

Con una fantasia siffattamente agitata e ripiena dell' impero di potenze animate or benefiche ed ora malefiche; nell'ignoranza delle loro inclinazioni, ma tuttavia col fermo pensiero che abbiano passioni umane; non sapendo il confine delle loro forze, dei loro effetti; l'imaginazione, abbandonata alla sua impetuosità, erra senza confine nel timore: non altrimenti che un fanciullo, piena la mente della credenza degli spettri e di pericoli imaginarî, si finge molte spaventose figure e terrori all' aspetto solo delle tenebre. Qual meraviglia pertanto che un popolo in quest' età sia compreso dal più gagliardo e dal più malinteso spavento? Qual meraviglia che sentendo il bisogno della pioggia o del sole, vedendo un' epidemia infierire fra il suo gregge o fra l'umana specie, stretto dal bisogno reale, e fermamente persuaso che tutto ciò sia opera di agenti occulti, potenti e superiori, ci offra lo spettacolo di tanti sacrifizî, di tanti prieghi; di tanti ritrovati, per iscongiurare e placare il loro sdegno, provocare la loro misericordia, e abitualmente allettare i loro beneficî? Questo debb'essere così naturale, spontaneo ed universale, come è naturale ed universale la cagione interna che esiste in tutte le popolazioni di questa età. Ecco pertanto la *religione* e il *culto* universale e naturale delle popolazioni non illuminate dalla ragione e dalla verità. I delirî, i capricci, e spesso anche il più ardente e feroce entusiasmo della superstizione, debbono variare al variar delle circostanze. Ampia materia è questa, che si potrebbe sviluppare e corredare coi fatti.

Con questa però non conviene confondere le *scienze arcane* di tutti i popoli, riserbate a pochi, e custodite nel secreto. Esse in un' età più innoltrata, sebbene fossero un risultato dell' analogia di un grande tipo geometrico ed aritmetico (nel quale per complemento si pretese di unire *unità* e *continuità*), applicato in progresso alla fabbrica

ed alle leggi dell' universo, e a tutte le opere della natura, pure servono di base alla fisica, alla teologia, alla morale, e ad un più raffinato teocratismo politico, e insieme alla divinazione, all'astrologia giudiziaria, alla magia, ec. Ma prima di tutto apportò, per un concatenamento di analogie e di risultati di ragione, l' inestimabile invenzione dei caratteri alfabetici, e somministrò una moltitudine di nomi e di vocaboli anche astratti, i quali altrimenti sarebbe stato impossibile di rinvenire, o di attribuire a preferenza a certi oggetti. Dal seno degl' iniziati sortirono i fondatori delle grandi sacerdotali religioni a noi cognite, le quali a bel bello furono sostituite alle antiche. L'allegorismo segreto e le apparenze esterne, affini alle antecedenti popolari, costituirono i dogmi e i motivi del culto d' una seconda dottrina religiosa, il tipo unico della quale noi ravvisiamo da per tutto. In questo stesso tipo però si distinguono varie età e progressi, a norma dei progressi, che si andavano facendo nei fondamenti occulti razionali. L'uomo non è gratuitamente inventivo, nè gratuitamente portato all' errore. Tutti i progressi, tutte le differenze dei concetti umani sono effetti dell' azione composta dell' inerzia e dello stimolo operante colla suprema legge della continuità, ossia colla legge delle *affinità* o di forme o di connessione logica (§ 410 al 412) .

Fu concepito da molti secoli, e dopo ripetuto ed ampliato, il detto di Petronio : *Primus in orbe Deos fecit timor*. Questo pensiero così staccato non è punto vero. Senza la possanza universale della legge dell' *analogia*, e di quella operazione naturale che ci fa trasportare le nostre sensazioni fuori di noi, e però senza la rozza e naturale operazione di personificare anche *senza timore* i poteri della natura, la specie umana avrebbe potuto avere bensì dei terrori, come tutte le bestie ne hanno nelle gradi catastrofi o nei fenomini spaventosi della natura; ma non avrebbe imaginata giammai l' esistenza di potenze occulte dotate di sentimento, di cognizioni e di passioni ; e in conseguenza di ciò non avrebbe agito mai verso di loro come verso dei suoi simili (sebbene foggiati di forme fantastiche) , creduti potenti dispensatori dei beni e dei mali sulla terra. Prescindendo dalla legge da me sopra accennata, fra la nuda impressione del dolore e dello spavento, e l' idea d' un operatore intelligente, non mi si potrà dimostrare giammai una giustificata e naturale connessione.

§ 432. *Credulità indefinita. Amore del maraviglioso dei popoli in questa età.*

Piena la fantasia di queste potenze, e della loro varia ed estesa influenza; e venerando quindi ogni apparente indizio della loro azione, che si figurò nei fenomeni tutti i più ordinarî, dei quali non si conoscevano le cagioni; è cosa ben naturale che una rozza popolazione prestar dovesse una cieca fede alle Pitie, alle Sibille, agli oracoli d' ogni maniera, ai pretesi prodigî. Era inoltre ben naturale che in tal' epoca ardesse nei petti umani un amore così smodato per tutto ciò che è maraviglioso , e scuote fortemente lo spirito ed il cuore. Un' anima avvezza ad ogni maniera di spettri e di prodigî ora lieti ed ora spaventosi, ai quali legò d' altronde tutto l'interesse per la relazione ai suoi bisogni; con una fantasia insieme per sè gagliarda, perchè non ancora attenuata dalle analisi; con passioni veementi e sensibili; potrebbe mai non prediligere quelle idee che sono le più capaci ad interessare vivamente la fantasia ed il cuore? Potrebbe ella mai privarsi di leggieri e per salto di emozioni gagliarde,e rimanere di buona voglia in un languore ed in un vôto , dal quale la volontà sempre rifugge ? Da ciò puossi vedere la ragione dell' ostinata predilezione che molti individui delle stesse colte città hanno per varie opinioni le quali danno pascolo alla rozza fantasia. Il numero di tali persone cresce e decresce a proporzione del grado maggiore o minore della coltura, e della diffusione di lei sulle classi della popolazione.

§ 433. *Venerazione ai pretesi inspirati, o ministri delle potenze occulte.*

Per una legge poi troppo naturale al cuore umano, e spesso inavvertita, di spandere le affezioni nostre dal soggetto principale che ce le inspira sopra tutto ciò che con lui sembra aver *relazione*, fondata sul fenomeno primitivo dell' associazione delle idee, ai Sacerdoti, ai Druidi, ai Lamas, agli Auguri, ai Divinatori, e a tutte in fine le persone giudicate in commercio, e soggette e mediatrici del comando e del culto delle pretese superiori potenze, si estenderà parte della venerazione professata per le dette potenze superiori, colle quali si suppongono aver relazione. Si temerà d' incontrare l' ira celeste , se si ardisse di dubitare del loro carattere, il che quasi mai avverrà ; e si riguarderanno perciò come una classe superiore ed inviolabile di esseri: si seguiranno i loro impulsi , si ubbidirà ai loro comandi , si ricorrerà ad essi come ad intercessori fra l' uomo e le superiori Intelligenze, si consulteranno nelle sventure , s'imploreranno i loro lumi negli affari , e sovente si affiderà loro il destino politico delle nazioni.

Se un Zoroastro, un Confucio, un Minosse, un Licurgo , un Solone , un Numa , un Manco-Capac esistono nel suo seno , felice lei; ma se per lo contrario non vi s' incontrano che soli volgari Druidi, Lamas, Bonzi, Dervis, altro aspettar non si può che di bamboleggiare per una serie indefinita di secoli nell' ignoranza , di tremare fra le angoscie della superstizione, e di gemere sotto il peso del dispotismo di gente che ha il più forte e durevole interesse di perpetuare il proprio impero perpetuando nei popoli quell' illusione che ne dà loro il diritto. Agevolmente si comprende ch' essi faranno ogni sforzo per nutrire l' idea dell' importanza e del rispetto verso le loro persone; e per lo contrario porranno fra le più gravi trasgressioni la non curanza e il disprezzo , senza dimenticare dall' altro canto di essere rilasciati nei più importanti doveri della moralità.

§ 434. *Prospetto generale del carattere degli uomini e delle società in questa età.*

La ragione e la storia egualmente ci descrivono e provano il *carattere morale* e il *genere di vita* dei popoli di quest' età. Temperamento robusto , fantasia gagliardissima, passioni veementi, ignoranza dei rapporti ragionevoli delle cose fisiche e morali, credulità somma, amore per il maraviglioso, società soltanto dirozzata, bisogni naturali mediocremente soddisfatti, esenzione dai bisogni fattizî, ferocia senza corruzione, passioni senza egoismo riflettuto; ecco i principali tratti del carattere delle popolazioni in quei tempi.

Qui la società è assai imperfetta dal canto della sua pubblica costituzione. Tutt' al più non veggia-

mo che un governo di famiglia fondato su di un uso e su vincoli volontari, e non su regolamenti formali sanzionati dalla volontà generale, ed assodati dalla forza comune. Le società quindi sono piccolissime, e ad un tempo stesso assai individui vivono indipendenti o in corporazioni, dirò così, accidentali, i membri delle quali sono collegati fra loro per condizioni uguali suggerite o dal bisogno, o da altre avventizie ed anche strane occasioni.

§ 435. *Moralità di questa età.*

In questo periodo la mente umana è ancora involta nella sfera delle idee concrete. Non possono pertanto gli uomini avere acquistata nozione alcuna dell'*ordine morale*, dei *diritti* e dei *doveri*, e della *giustizia*. Queste sono idee troppo astratte, troppo raffinate, troppo complicate, alle quali in forza della gran legge delle *affinità logiche* (§ 412) non si può giunger per salto. D'altronde per quella necessaria coincidenza ed immutabile unità propria delle verità non si possono riscontrare che in una sola combinazione di cognizioni, conforme ai rapporti reali delle cose. Come dunque nell'assoluta ignoranza delle regole della giustizia potrebbero gli uomini per un *giudicio di relazione* conformarsi a loro?

Vero è che esistono i fondamenti in natura, i quali, quando non trovino deviazioni ed ostacoli, e vengano sviluppati, spingono naturalmente all'equità ed alla virtù sociale (§ 391 al 393); ma come in questa età la più parte degli uomini vi potrebbe prestare ubbidienza. Spinti da bisogni assoluti, coi quali una mala agiata situazione cinge e stimola incessantemente la loro sensibilità; eccitati talvolta dalla cupidigia, mercè il *paragone* del miglior essere altrui; incominciando a sentire il pungolo dei bisogni *relativi*, vari secondo il vario tenore del paese abitato, e cui l'intemperanza morale umana accoglie ed estende sterminatamente in tutte le successive età; senza un freno esterno sostenuto da una forza umana superiore, che ne rintuzzi la violenza colla minaccia di una pena certa; senza l'abitudine d'una felice e moderata educazione, che pieghi ed avvezzi i costumi in una guisa uniforme all'*ordine sociale*; con una gagliarda fantasia, che esagera l'importanza di un oggetto utile, o piacevole, e per conseguenza colla massima violenza delle passioni operanti con tutta la naturale impetuosità loro; come mai la volontà di queste popolazioni non dovrà per una spinta imperiosa essere sottomessa agli stimoli della cupidigia? La moderazione e l'equità sarebbero qui in generale uno strano fenomeno, anzi un rovesciamento di tutte le leggi del cuore umano. Datemi una volontà coi più violenti impulsi da una parte, e senza alcun freno dall'altra che la rattenga e la devi; agirà essa mai a norma della *mancanza* dei motivi?

§ 436. *Regno della violenza e della guerra.*

Per lo che è inevitabile che tutti coloro i quali per difetto d'ingegno e d'industria, o per una positiva infingardaggine non si trovano disposti a procurarsi con istento la soddisfazione dei reali bisogni, o che altrimenti veggano una penuria positiva di mezzi in forza dell'inerzia e della cupidigia naturale all'uomo di godere colla minor fatica possibile; è, dissi, inevitabile che non solamente aspirino all'acquisto degli oggetti utili posseduti da altri; ma eziandio per quel carattere rozzo non educato, che non conosce nè riguardi nè modi indiretti propri di queste società, o chieggano direttamente ai possessori delle cose utili o tutto o parte di esse, o che a dirittura le invadano colla forza.

Ma dall'altra parte è ben naturale che, per quella premura ingenita in ogni uomo di conservare ciò che a lui è caro e che costògli fatica, i possessori neghino di cedere di buona voglia gli oggetti del loro benessere, o soffrano in pace di vedersene spogliati.

Ecco pertanto da una parte l'attentato, la rapina, e dall'altra la resistenza e la rivendicazione; ecco la guerra tanto di offesa quanto di difesa, la rappresaglia, il saccheggio dei viveri e dei vestiti, dei bestiami, delle donne, e di ogni bene in fine atto a procurare sostentamento e piacere.

La vendetta nasce ad un tempo stesso tanto dalla parte degli usurpatori, quanto da quella dei difensori. Essa, come è noto, divamperà in quest'epoca, come in qualunque nazione rozza o individuo meno educato, con tutta la violenza nel suo sentimento, con tutta la ferocia nel suo esercizio, con tutta l'estensione nelle sue relazioni, colla massima durata ne' suoi progressi e nella sua riproduzione. Ecco una seconda cagione di guerra incessante; ecco gli uomini vendicativi, feroci, guerrieri di questa età, oltr'essere rapaci, risoluti, intraprendenti.

§ 437. *Schiavitù personale.*

Ciò non è tutto. La sorte favorevole, una maggiore robustezza accompagnata da un maggiore ardire, ed altre circostanze, rendono un uomo, una famiglia, una banda d'associati per un tempo vincitori. L'esperienza dimostra che l'offeso torna a molestare. Quindi una troppo facile antiveggenza, ed anche un troppo naturale sentimento di farsi servire, suggerisce di porre l'avversario nell'impotenza di più reagire, e di farlo servire alle nostre volontà ed ai comodi nostri, quando non si voglia privar di vita. Ecco la *schiavitù personale*, ed ecco il *dispotismo* della *violenza* da una parte, e la *servitù forzata* dall'altra.

§ 438. *Somma stima della forza, del coraggio e della intraprendenza rapace. Opinione pubblica relativa.*

Molti fatti così ripetuti; il vedere che la superiorità di forza ed il coraggio sono cagioni d'acquistar beni, potere, comodità, e d'inspirar terrore e rispetto; è cosa ben naturale che svegliar debba la stima verso siffatte cose; ch'essa si propaghi e si aumenti a proporzione dei vantaggi, del tempo e dell'esempio. È certo che la cagione e la misura della *stima* deriva dal sentimento dell'*utilità* nel modo spiegato altrove (§ 198 al 205). Ecco l'origine dell'*opinione pubblica* delle società in questi tempi.

È cosa naturale pertanto, che le nazioni debbano essere rivolte ad apprezzare e lodare sommamente la forza ed il coraggio, unici mezzi di sicurezza, di potenza e di benessere; ed all'opposto a disprezzare e a biasimare la fievolezza ed il timore. Prescindendo dalla cognizione dei principi della morale, io non veggo per qual diritto le colte società, nell'apprezzare cotanto le grandi ricchezze e tutti i contrassegni che vi hanno relazione, si debbano in buona morale e politica filosofia riguardare come superiori alle barbare nazioni nell'apprezzare la forza ed il coraggio.

L'opinione pubblica propria di questa barbara età, attivamente derivando dalla gente coraggiosa, intraprendente e predominante, essendo afforzata nella mente altrui dal bisogno di difendere sè stessi e le cose proprie, reagisce di nuovo sopra i medesimi soggetti, ed inspira loro il desiderio di conciliarsi i comuni applausi e l'universale ammirazione. Per lo che essi tenteranno di dare tutte quelle esterne dimostrazioni che possano ingerire e conservare l'opinione di possedere forza e coraggio, ed allontanar possano ogni sospetto di *fiacchezza* e di *timore*. Per la qual cosa accaderà che anche senza bisogno reale, e solamente in vista di riscuotere riputazione ed applausi, molti si occuperanno in prove di valore e di gagliardia.

Per lo stesso motivo la *circospezione*, la *prudenza*, l'*artificio* nell'opinione di quelle menti grossolane (le quali non possono penetrare più addentro della superficie esterna delle cose, e non veggono che le virtù da loro ammirate, sono, per dir così, solamente frutti propri e necessarî alla loro età) appariranno o verranno giudicate come irresolutezze, o ritirate derivanti da timore. Laonde saranno generalmente neglette, e positivamente disprezzate, biasimate, infamate. Per lo contrario una certa protervia, un'aperta manifestazione delle proprie intenzioni e della propria condotta verranno lodate, esaltate, onorate.

Ecco l'origine di quella schiettezza, lealtà, franchezza, semplicità, buona fede, che si videro in quei secoli, e le quali in un'epoca di ritornata barbarie ebbero luogo in Europa; ecco il motivo pel quale dovettero essere onorate, apprezzate ed encomiate cotanto. Ma ecco altresì come la natura prepara sotto l'inviluppo della rozzezza tutta la composizione di quelle virtù, le quali formar dovranno dappoi un vincolo esteso della civile società, un pregio onorevole degl'individui umani, la sublimità del loro carattere.

§ 439. *Recensione degli altri caratteri delle popolazioni in questa età.*

Alle osservazioni fatte sino a qui, convalidate dalla testimonianza della storia di tutti i popoli posti in questo periodo, si aggiunge una greve ignoranza, una leggiera credulità, una mobile incostanza, un'arroganza insolente nelle cose prospere, un vile abbattimento nelle avverse, un'improvida condotta negli stabilimenti e nei regolamenti, un disordinato regime in tutte le passioni, ed in fine tutti quei difetti che derivano tanto da uno *spirito* non ancora avvezzo a ravvisare le cose nel loro vero aspetto, a connetterne molte ad un tratto, e a sistemarle le une dopo le altre, onde comunicare coerenza e stabilità alla propria condotta, quanto da un *cuore* spinto da tutta la forza delle passioni, senza contrapposti interessi e forze reali che lo risospingano all'ordine della giustizia comune, ed alla consistenza dello stato sociale.

§ 440. *Impossibilità di far intendere le ragioni della moralità a queste società. Altri ostacoli validissimi all'incivilimento.*

Ravvicinate ora i due quadri sovra esposti: cosa risulta dal loro complesso? Da una parte tutta la disposizione a servire ad un'autorità sovrumana; e dall'altra tutta la tendenza alla ferocia ed all'indipendenza. Non è possibile in questo stato che l'uomo ceda alla prospettiva del vivere civile. Questo è un genere di vita ch'ei non conosce, e che anche a lui dipinto da altri con tutti i colori più vantaggiosi, verrebbe da lui disprezzato e preso in orrore, come troppo contrario alle sue passioni, alle sue abitudini, e troppo superiore alla sfera delle idee da cui è predominato (§ 414). Molti fatti di storia confermano energicamente questa osservazione. Non è possibile che pieghi all'autorità del suo simile, se non che costretto dalla forza. Troppo vivo è l'amore dell'indipendenza, ed agli occhi suoi un altr'uomo vale quanto lui. La superiorità di talento, di merito, di lumi, è nulla per chi non intende nulla, per chi non comprende la forza della parola. Egli non vede nel suo simile che un suo pari, e un suo pari o più loquace o spregevole, perchè urta tutte le passioni, tutte le opinioni e tutte le abitudini predominanti.

§ 441. *Insufficienza delle prime cagioni dell'incivilimento assegnate da alcuni celebri autori. Necessità coartata del ministero religioso.*

Sia pur vero che per quella disuguaglianza di forze e di coraggio, che è propria della sola costituzione fisica, si trovino dei deboli, degli oppressi, dei timidi; che questi per un troppo naturale movimento si uniscano, e sentano la necessità di essere fra loro d'accordo per ostare alla prepotente violenza di un altr'uomo o di un'altra banda più forte. Ma, cessato il pericolo, chi impedisce che non si disciolgano di nuovo, come fanno gli Ottentotti nel combattere le bestie feroci? Tutto anzi spinge alla vita indipendente, e ad agire giusta le rozze abitudini antecedenti. Sia pur vero che la debolezza incominci a sentire il senso dell'ingiuria, e a concepire idee di giustizia; ma che vale questo sentimento a fronte della corrente che trascina, a fronte degli appetiti irragionevoli, e dell'ignoranza che non sa nè prevedere, nè stabilire? La mobilità e l'inconsiderazione saranno sempre il carattere di tutti i popoli rozzi.

Altro dunque non rimane, che o l'uso della forza sociale, o il poter vincitore della *religione*. Ma una forza permanente, capace a fondare una società politica, è una petizione di principio che non si può verificare. Le aggregazioni momentanee sotto di un Capo sono insufficienti a compiere una tal'opera. D'altronde la dissenzione intestina è inevitabile da per tutto, dove non v'hanno regole di condotta adottate da chi ha la forza o la preponderanza. Le quali cose così essendo, si vede che altro non rimane se non correggere la violenza, l'ignoranza e la barbarie degli atti colla ignoranza e colla violenza della fantasia. La *religione* offre tutti questi vantaggi e tutta quest'efficacia, come rilevasi dalle cose sopra discorse. L'effetto in tutta la terra lo comprova, e le conseguenze che ne derivano si veggono di per sè. Le cagioni stesse di *fatto*, le quali hanno potuto dare simili occasioni, si svelano facilmente alla *ragione*.

§ 442. *Prime istruzioni morali ed abitudini politiche introdotte coll'autorità della religione.*

Io non mi perderò ad ordire congetture verisimili sull'origine di un fatto stabilito, e che naturalmente doveva nascere, tanto possenti e vicini n'erano i rapporti, e tanto urgente n'era il bisogno. Farò invece osservare, che fin dal suo nascere dovette avere una somma influenza, ed esten-

dersi rapidamente. Era ben naturale che i deboli e gli oppressi invocassero la protezione sacerdotale, tanto venerata e predominante. Dall'altra parte i Sacerdoti, tanto per un senso troppo naturale di compassione e di naturale uguaglianza, che sino dalla fanciullezza si fa sentire in tutti gl'intervalli nei quali le passioni e i bisogni forti tacciono, quanto per un desiderio di predominare il gran numero di quelli che la loro protezione invocavano, era troppo naturale che facessero giuocare l'autorità divina per ispaventare la violenza, per rattenere l'unione; e quindi in nome delle temute podestà invisibili incominciassero a far entrare nella mente dei rozzi uomini le più semplici massime di naturale uguaglianza, di giustizia e d'unione. Un fatto celebre universale fra tutti i popoli che diconsi da noi dirozzati, ma non civilizzati, è il costume e la religione, dirò così, dell'*ospitalità*.

§ 443. *Necessità generale delle instituzioni guerriere. Potenza artificiale politica superiore. Ingrandimento degli Stati.*

Organizzato il germe della civile società, in cui il Capo e i Capi sono ad un solo tratto legislatori, institutori, pontefici; introdotto e sostenuto col potere della religione un ordine ed un costume di unione e di subordinazione alle cose pubbliche: ecco formato un punto in mezzo di molte tribù o d'individui dispersi, il quale colla forza dell'*unione* ha una reale *potenza artificiale* superiore a quella de' suoi vicini. Da prima si usa di questa forza per difendersi dai perpetui assalti esterni. La riuscita incoraggisce ed ingrossa la società col concorso di tutti quelli che hanno bisogno di ajuto. Si accumulano le prede sopra i vinti. Ma la necessità spinge di nuovo alla guerra al di fuori, e ad accrescere la polizia e le instituzioni al di dentro. L'effetto è proporzionale alla saviezza o all'insufficienza delle viste dell'institutore e dei suoi compagni. Si trova però sempre da per tutto il bisogno d'instituzioni *guerriere*. Le abitudini e le urgenze esterne le richieggono imperiosamente.

Per quella perpetua varietà poi, che incontrasi in tutte le opere della natura, una società si trova o meglio situata, o meglio costituita, o in necessità d'impiegare una maggiore industria di un'altra. Ecco una *preponderanza attiva*. Questa preponderanza trae seco l'aggrandire, il conquistare un'altra società inferiore o uguale, non pari d'unione o di altre forze artificiali. La comunicazione col popolo conquistato, il farlo parte del popolo conquistatore comunica l'incivilimento; ed ecco quindi un germe di futura grandezza d'una nazione.

Qui sia fine a questa mia Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale, che forse denominar si potrebbe Protologia politica, la quale non è nè può essere da me apprezzata che come Introduzione: *Ad impellendum satis, ad erudiendum parum.* Cicero, *Acad. Quaest.* Lib. I, Cap. III.

OPERE MINORI ED OPUSCOLI

EDITI ED INEDITI

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

SUL

DIRITTO FILOSOFICO

LETTERE INEDITE

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

AL SIGNORE

G. P. VIEUSSEUX

SULL'ORDINE COL QUALE STUDIARE SI DEBBONO LE SUE OPERE.

LETTERA I.

SU L'INDOLE E LA PORTATA DELLA CIVILE FILOSOFIA.

§ 1. Voi mi domandate, caro Vieusseux, una esposizione in ordine logico degli scritti da me pubblicati, ond'essere studiati a modo di un corso ordinato dalla gioventù bramosa di istruirsi. Lusinghiera per me è questa domanda, non solamente perchè mi fa supporre che vengano apprezzati i miei dettati, ma molto più perchè posso forse sperare che fra i miei connazionali alcuni pensino ad affrontare la severità delle mie produzioni, le quali se da me richiesero molte abnegazioni, debbono ai miei lettori costare anche qualche fatica. La ricompensa viene certamente posta nell'eccellenza della dottrina, e non nel diletto della esposizione. Possa io avere côlto il vero, onde le aspettative non siano deluse!

§ 2. Ora venendo alla vostra richiesta, debbo confessarvi che mi pare di dover adempiere un mesto ufficio. Voi mi chiamate ad una specie di testamento letterario, nel quale sono obbligato a riandare le memorie della mia prima gioventù, per dichiarare in fine l'inventario della scarsa eredità che lascio alla posterità. Questa eredità apparirà tanto più tenue, quanto più vasto era il campo che conveniva percorrere, e quanto più rattenuti furono i miei tentativi. Niun lavoro comprensivo un corpo d'intiera dottrina io lascio, ma solamente vedute fondamentali la più parte concernenti la civile filosofia.

§ 3. Ciò suppone ch'io non fossi persuaso di poter fabbricare su fondamenti già posti da altri. Vi debbo dichiarare, che ciò non derivò da poco rispetto verso tanti celebri scrittori che mi precedettero, ma da quella coscienza alla quale o per buona o per mala fortuna non ho mai potuto resistere.

§ 4. Guardimi il cielo che io voglia far supporre d'essere creatore di alcuna dottrina. Povero il mondo se avesse abbisognato di me! Dirò meglio: se la scienza non fosse stata prima emancipata dai ceppi dell'autorità, se non fosse stata sbarazzata dalle illusioni del platonismo e del volontario, se non fosse stata arricchita con eccellenti materiali, se non fosse stata rattenuta da giudiziose leggi, io non avrei avuto il campo nè la occasione di concepire i pensieri da me pubblicati: quindi essi non servono che di nesso, di complemento, ed in parte di riforma a quello che già esisteva.

§ 5. Ciò mi fa riguardare con minore rincrescimento le mie vedute fondamentali, perocchè tutto quello che di vero è stato detto prima di me si unirà per un'attrazione naturale (se ho côlto il vero) ai principi da me stabiliti.

§ 6. L'indole dei primi studi da me fatti mi obbligò a non essere contento se io non poggiava il piede in un terreno che assicurasse i miei passi, e se non camminava colla scorta di lucide idee, delle quali potessi rendere conto a me stesso. Quando adunque divisai di presentarmi al pubblico, dall'un canto rinunziai agli applausi procacciati colle forme pompose e col corredo della erudizione, e dall'altro formai proposito di infrenare una fantasia che nel bollore della gioventù ricusava spesso di assoggettarsi ad una filosofica severità.

§ 7. Pare che nella pubblicazione de' miei lavori avrei dovuto procedere coll'ordine degli studî da me fatti; ma avvenne precisamente il contrario. Gli studî storici, fisici, matematici, ed anche teologici, dei quali m'era dapprima occupato, mi parvero di puro apparecchio e di mera scorta, ed affrontai a dirittura gli studî della filosofia del Diritto. Una serie di accidentali occasioni esterne mi ha tratto a pubblicare in ultimo ciò che io aveva pensato in prima; e questa specie di ritorno, a guisa del serpente dell'eternità, rappresenta appunto il circolo della vita che è prossima al suo termine. Or eccomi a raddrizzare le cose secondo l'ordine loro naturale logico.

§ 8. E perchè questo mio lavoro riesca proficuo non solamente per dar lume a ciò che fu da me già fatto, ma eziandio a quello che altri più amati dal Cielo potranno fare dopo di me, io credo anzi tutto di presentare in una compendiosa ed eminente veduta, e come in una specie di simbolo scientifico, l'aspetto razionale ed essenziale della civile filosofia, quale fu da me concepita. Con

questa veduta si potrà cogliere la grande unità dei principî e delle vedute, per le quali si possono chiamare a raccolta gli scritti diversi da me pubblicati, e giudicare non solamente di quel che manca, ma eziandio se un'unità perpetua di principî predomini tutti i miei dettati, o se siano state commesse divergenze, varietà o contraddizioni. Indipendentemente da questa mira si potrà giudicare del merito e della solidità del fondamento scientifico sul quale ho fabbricato, e del logico magistero col quale ho proceduto, e però se torni in conto di affrontare la severità delle mie scritture. Io non ho ribrezzo di erigere avanti di me un tribunale severo che giudichi delle mie mancanze; perocchè l'indole delle verità, delle quali mi sono occupato, è troppo importante, perchè sacrificar non vi debba ogni volgare e meschina pretesa di amor proprio. Ho pensato sempre che una ritrattazione ingenua sia preferibile a cento repliche ingegnose.

§ 9. Due mondi stanno sotto gli occhi nostri: quello della natura, e quello delle nazioni. Gli studî sul primo, dopo Galileo e Newton, camminano a dovere; ma quelli sul secondo in quale stato si trovano? A questa domanda io rispondo con distinzione: O parliamo delle cose e delle storie umane in linea di puro fatto; o parliamo del sistema desiderabile della vita umana, e quindi della scienza che insegna a star meno male mediante l'opera nostra. Quanto alla storia positiva, essa manca ancora di quella direzione che desiderare si può, come ho già notato nell' *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, nelle *Giunte* fatte al Robertson sull' India, nell'*Articolo* sul Museo Chiusino, nei *Cenni* premessi all'Opera del sig. Cataldo Janelli. Quanto poi alla scienza suddetta, che appellar si dovrebbe *la sapienza dell' umanità*, a me parve abbisognare di nuova ristaurazione. Questa è appunto quella, sulla quale fino ad ora si aggirarono quasi tutte le mie scritture, e sulla quale debbo ora ragionare. Gli errori sullo studio dell' esteriore natura non mi parvero tanto fatali, quanto quelli della sapienza dell'umanità. Oltre a ciò, i primi sono più facilmente evitabili e correggibili dei secondi, non solamente per l'indole delle idee, ma eziandio perchè essi non incontrano l'ardua lotta delle passioni nemiche della verità.

§ 10. Ma se da una parte l'argomento della sapienza dell'umanità è di una importanza massima, e se dall'altra egli soffre un contrasto massimo, ne consegue esiger egli un rigor massimo di dimostrazione.

§ 11. Che cosa dunque far si doveva ad oggetto di far trionfare la verità? Ritrovare anzi tutto un mezzo possente di dimostrazione, poggiato su di un centro inconcusso di guarentigia, e indi procedere con un ordine logico valevole a produrre una trionfante convinzione.

§ 12. Che cosa significa tutto questo? Che per somministrare quella dottrina, la quale assume di insegnare i modi onde raggiungere lo scopo di star meno male *mediante l'opera libera nostra*, è necessario trovare il mezzo sicuro di discernere il vero dal falso, e di procedere in modo non solamente di escludere gli errori, ma d'indurre la certezza in colui al quale viene comunicata. Da questa certezza deve nascere una convinzione tale, che ridurre si possa, quando si voglia, a forma indubitabile. Ma tutto questo non forma fuorchè una mira secondaria, o a dir meglio subordinata allo scopo di procurare coll'opera nostra il miglior essere nostro.

§ 13. Qui dunque si tratta di una scienza particolare *deliberata*, ciò vuol dire, che si tratta non di conoscere tutto ciò che è reperibile in natura, ma solamente ciò che *vogliamo sapere* da questa natura. Siamo più esatti: qui si tratta non di una scienza meramente contemplativa, come sarebbe l'astronomia, ma di una scienza eminentemente *operativa*, cioè della cognizione del fine e dei mezzi, cioè di un effetto e di date cagioni produttive del bene stare umano, mediante mezzi da noi disponibili sia per procurare, sia per non contrariare il conseguimento di questo fine.

§ 14. Ciò non è ancor tutto. Questo scopo non è simile a quello dei capricci umani, ma è un fatto estetico della stessa natura, pari alla forza di gravitazione. Egli opera incessantemente in noi, ed è soggetto alla gran legge della conservazione degli esseri senzienti. Questo scopo per legge suprema e indeclinabile viene espresso da quella volontà costante che ogni essere senziente ha di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che può, e quindi di procacciare il bene ed allontanare il male e in fine riposare.

§ 15. Qui dunque non si tratta di veruna creazione umana, ma unicamente di una piega delle stesse forze, dello stesso mondo, dello stesso uomo verso lo stesso scopo, e colla stessa tendenza. L'ordine universale della provvidenza conduce l'umanità coll'economia da lei stabilita. Essa assomiglia ad una corrente che sospinge le genti verso un oceano irrivelato. La sapienza dell'umanità altro non insegna, fuorchè a procedere in questa corrente in modo da evitare, per quanto si può, certe divergenze, certi seni, certi scogli, contro i quali la materia bruta o animali inavveduti urtano alla cieca. L'arte di navigare a seconda di una corrente assomiglia a questa sapienza. Questa idea è capitale e suprema, onde determinare l'*indole* e la *portata* della sapienza dell'umanità, la quale anche col calcolo dell'umana libertà forma parte dell'economia dell'universo. Tutte le meschine e cieche dicotomie sul tenor pieno della scienza, tutte le svaporate pelurie dialettiche sul corpo reale della scienza, tutte le sofistiche filature degli argotisti sui nessi della scienza, tutte le fraudolenti interpellazioni dell'egoismo sulle sanzioni della scienza, tutte le fantasticherie della poesia sulle genuine forme della scienza, tutte le illusioni di una zotica filantropia sull' effetto complessivo della scienza, tutte le usurpative, ambizioni sull'autorità naturale della scienza vengono ad un solo tratto dissipate e prevenute dalla piena e lucida cognizione della vera indole e della naturale portata della dottrina della sapienza dell'umanità, posta e studiata a guisa delle scienze naturali.

§ 16. Tutto ciò non forma che un preliminare all'argomento che mi proposi di studiare. Quest'ultimo è ad un solo tratto più limitato e più libero, ed insieme più solido e più dimostrabile. Questo campo si è quello della CIVILE FILOSOFIA. Sotto questo nome io comprendo — la cognizione dei principî direttori l'umanità al meglio realmente ottenibile per via delle cause coordinate alla sociale convivenza. — A semplice spiegazione del mio pensiero io premetto questa verbale definizione. Tocca all'analisi l'offrire in ultimo risultamento la scientifica idea della civile filosofia. A me basta per ora indicare l'oggetto preso in mira negli scritti da me pubblicati.

§ 17. E qui importa prima di tutto avvertire

che la civile filosofia non viene da me assunta, come si suole sempre fare, a guisa di ramo che si fa discendere da una platonica preordinazione, ma bensì come un *capo di arte* da effettuarsi dall'umana industria a norma di positive reali necessità. Non nego che questo argomento entrar possa nella teodicea, nella cosmologia, nella teologia; ma non veggo d'essere obbligato ad innalzarmi a tanta sublimità, e a correre il pericolo di perdermi nel caos immenso dell' indealismo. Meno poi mi sento il coraggio di affrontare la quistione del come si faccia nascere questo archetipo platonico, e se egli si riduca ad un'astrazione prima dedotta dalla sperienza, o se pure ad una rivelazione preternaturale, o ad un'alogia pitagorica imitata da un tipo geometrico, ed aritmetico arcano. Detratto questo tipo analogico certamente non filosofico, detratta la rivelazione preternaturale estranea alla filosofia, altro non rimane che l'astrazione suddetta, la quale si ridurrebbe ad un'anticipazione destituita di prove. Ragion dunque vorrebbe di procedere per via di naturale induzione, e quindi far nascere l'archetipo coi fatti e coi ragionamenti indubitati. Quindi preferisco di proporre l'argomento della civile filosofia a guisa di problema, onde ottenerne una soluzione dimostrata. Come ho un incontrastabile diritto di proporre un problema d'idraulica, benchè il movimento di una corrente sia soggetto alla forza motrice universale; così niuno negare mi può il diritto di proporre il problema della civile filosofia, benchè gli uomini siano soggetti alle leggi del gran tutto della natura.

§ 18. Scelta questa posizione, non mi rimane che l'effetto, ossia la positiva riuscita, come in qualunque capo di arte. Per la qual cosa lascierò a lor grado dibattersi le scuole sulla morale interessata o disinteressata, sulla virtù e sull'egoismo, sull'imperativo categorico e sull'impulsivo empirico, sull'assoluto e sul condizionato, sulla forma archetipa anteriore o sulla dedotta posteriore della legge morale. Quando debbo dirigere una corrente abbisogno io forse di trattare della formazione delle montagne, dell'origine delle fontane, delle stratificazioni geologiche, o non piuttosto della sola teoria delle acque correnti? Non sarebbe forse anche ridicolo il ricercare della ragione trascendentale delle formole geometriche ed aritmetiche? Lo stesso dicasi in fatto di agricoltura, e di qualsiasi arte che opera sulla natura reale. Ciò che importa si è il verificare nel dato oggetto e leggi di fatto ordinarie di natura, e la potenza e la direzione effettiva dell'uomo. Il rimanente è un lusso per lo meno superfluo, a non dire di peggio; e quando tende a capovolgere il metodo, trascinando l'argomentazione pratica a formole trascendentali, porta lo sterminio in qualsiasi disciplina. Io raccomando di tener sempre mai presente questa posizione naturale della dottrina, onde non lasciarsi soggiogare dalle ambizioni dialettiche e teosofistiche, o dalla vanagloria di sfoggiare un'inopportuna vastità di spirito, a foggia dell'Herder e di alcuni scimiotti di lui, a danno infinito dell'equità e della utile istruzione.

§ 19. Ritenuta la posizione naturale della civile filosofia, conviene coglierne l'indole assunta. Ho detto ch'essa è una cognizione dei *principî direttori* l'umanità al meglio realmente ottenibile. Questi principî dunque, rispetto agli uomini, debbono contenere scienza, potenza e motivi; altrimenti essi non saranno mai direttivi degli uomini, ma al più meramente speculativi. La cognizione di questi principî si vuole dedotta per via delle cause coordinate alla civile convivenza. Che cosa suppone tutto questo? Che dalla cognizione di queste cause nascer possa il conseguimento del meglio ottenibile.

§ 20. Ma come sarebbe ciò possibile, se la natura stessa delle cose e degli uomini mediante questa coordinazione o si rifiutasse o rimanesse inoperosa a produrre questo meglio reale ottenibile? — Dunque si suppone che la natura sia con noi nella coordinazione suddetta, com'essa è con noi quando da una data altezza facciamo cadere una corrente per far movere un molino od un opificio. Questo non è il luogo, nel quale occupar mi debba della genesi naturale e di dovere della socialità, nè avvertire che per fatto solenne di natura la terra è coperta di umani consorzî, come di boschi e di pianure. Ciò che importa si è di accennare l'algoritmo, dirò così, della coordinazione sociale suddetta. Sotto il nome di *algoritmo* io intendo la formola logica che usar si deve negli argomenti di civile filosofia allorchè si tratta di contemperare la ragione individuale colla sociale al miglior possibile dell'individuo. La sfera della civile filosofia debb'essere studiata sotto due rapporti; cioè sotto quello della *individualità*, e sotto quello della *socialità*, contemperati in modo che rispetto al privato ne risulti la maggiore utilità mediante l'equo e sicuro esercizio della comune libertà; e rispetto poi al pubblico intervenga la necessaria tutela ed il doveroso soccorso dell'associazione: locchè suppone in lui un conveniente potere concentrante ed imperante, subordinato alla mira della socialità. Nello studiare la individualità convien cogliere prima di tutto l'idea fondamentale delle cinque proprietà costituenti l'umana conservazione colle loro essenziali condizioni, già da me espresse nelle *Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche* coi seguenti termini:

1° Possedere e godere la propria persona illesa, libera, e sicura da qualunque offesa e vincolo tutte le volte che io non offenda i diritti di alcuno: locchè appellasi PROPRIETA' PERSONALE.

2° Possedere e godere liberi, illesi e sicuri gli oggetti necessarî alla sussistenza, alla sanità, ed agli altri bisogni miei; ed inoltre accrescerli e commerciarli senza offendere l'eguaglianza altrui: locchè compendiosamente appellasi PROPRIETA' REALE.

3° Possedere e godere integro, illeso e sicuro il buon nome a norma del mio merito, nutrire la credenza religiosa la più accetta, acquistare le cognizioni migliori, comunicarle liberamente, e così discorrendo: locchè tutto viene compreso sotto il nome di PROPRIETA' MORALE.

4° Unirmi in matrimonio, stabilire una famiglia, reggerla ed amministrarla liberamente, salvi i diritti dei membri e la civile tutela, senza che verun privato pretenda di comandare in casa mia: locchè compendiosamenete vien designato col nome di PROPRIETA' DI STATO DOMESTICO.

5° Vivere in istato di civile società, e in seno a quella che mi vide nascere nel di lei grembo, o di quella che per un libero accordo mi accolse come suo cittadino, e godere di tutti i diritti di equa protezione e di soccorso in qualità di membro privato: locchè appellare si può PROPRIETA' DI STATO CIVILE.

§ 21. È da notarsi che su questa divisione le Legislazioni, anche non sapendolo, coniarono le ordinazioni civili, le penali e le civiche provvisioni; talchè nell'insegnamento si trova per esperienza che questa divisione soddisfa maravigliosamente

alla dottrina. Côlte queste cinque idee, come tante sfere di una indefinita espansività, conviene congegnarle e contemperarle nell'organismo sociale di modo, che ne risulti il maggior lume, la maggior bontà e la maggior potenza delle parti e del tutto. Da questo contemperamento emerge l'unico, vero e genuino *equo civile naturale*, e quindi ciò che tanto i privati quanto il pubblico possono e debbono prestare ed esigere nella convivenza. Ecco il vero ed unico diritto naturale possibile: egli solo può abbracciare il mondo e camminare coi secoli.

§ 22. Questa idea, che dimostrare si può a rigore matematico, non è ancora stata intesa ed accolta dalla comune dei maestri e dei professanti la universale giurisprudenza filosofica; e però le loro dottrine sono o false o grette o storpiate, con danno infinito degli interessi e delle coscienze. Invece sostituiscono un diritto naturale selvaggio, col quale o fanno man bassa sulla ragione sociale, o non proveggono alle emergenze della convivenza.

§ 23. Proseguendo nella indicazione delle viste universali della civile filosofia, che cosa rileviamo noi nella fattura del contemperamento armonico e necessario della socialità coll'individualità? A primo tratto noi ci avveggiamo dover sorgere e durare da per tutto ed in ogni tempo un CONTRASTO più o meno gagliardo fra l'individualità e la socialità, pel quale ad un zotico amor proprio ogni contemperamento apparir dovrà come un penoso ed anche indebito sacrificio fatto del proprio interesse a quello di altrui, e quindi tentarsi di trascendere i limiti della moderazione indispensabile ad un'equa convivenza. Questo contrasto apparisce mai sempre non solo negli individui, ma nelle classi; e da noi fu annotato nelle *emulazioni* prediale, industriale, commerciale, dottrinale e signorile. Questo contrasto viene volgarmente qualificato come vizio originario della natura umana, mentre pure ch'egli forma propriamente quel vitale antagonismo, il quale, rattenuto entro i limiti della moderazione, partorisce la prosperità ed i progressi delle genti incivilite. Senza di questo contrasto la tutela dei diritti sarebbe abolita, perocchè il conato della individualità serve a tutelare la naturale padronanza dell'uomo, e a dare movimento alla sua attività. Così pure il raffrenamento equo e possente della socialità serve a rendere proficua la moderazione per quegli stessi privati ai quali sembra lesiva, e così dare il suo vero valore al grande principio della *socialità*, fondamento e norma della vita civile.

§ 24. Ma nello stesso tempo che noi discopriamo questo magistero della natura, noi ci accorgiamo essere indispensabile l'esistenza d'un potere centrale comune tutto pubblico, dotato di forza imperante, ed animato da una costante ed invariabile volontà civile, onde rattenere e far sempre cospirare le cognizioni, i voleri e le forze degli individui consociati verso lo scopo indispensabile della civile convivenza. Con questo stabilimento il corpo della società acquista realmente e visibilmente il carattere di civile, non perchè speculativamente e metafisicamente non si possa concepire un consorzio di esseri intelligenti e morali che per una spontanea concordia convivono colla dovuta moderazione e soccorso, ma bensì perchè un tale consorzio non è possibile se non per esseri di pasta diversa da quella degli uomini come realmente sono. Il carattere dunque possibile fra gli uomini di consorzio civile importa per assoluta necessità di natura, determinata dalla condizione di fatto dell'umanità, importa, dissi, una forza imperativa superiore, stabile, forte, e di costante volontà civile. Nell'ordinamento adunque fondamentale della socialità l'intervento e la posizione di questo potere imperativo forma una condizione *sine qua non* di ogni civile consorzio. Così l'uomo collettivo si manifesta colla sua forza propria esecutiva della sociale volontà, dettata dalla sociale sapienza, e però racchiude un conoscere, un volere ed un potere, dirò così, collettivo dell'uomo specie vivente nei secoli.

§ 25. Io intendo benissimo (dir può taluno) che tutta questa fattura sia necessaria a compiere la *coordinazione* sociale dei poteri utili degli individui; ma domando il perchè venga posta codesta coordinazione. Rispondo: che viene posta in forza d'una grande, assorbente e perpetua necessità di mezzo, cioè in forza della necessità di convivere in società, onde non essere in tutto e per tutto al di sotto dei bruti, e quindi gettare la specie umana nell'abisso delle calamità. Così la legge della socialità assorbe e riassume in sè stessa la fonte e il principio direttivo dell'interessante tutto umano, e però tutta la filosofia dell'umanità acquista il carattere suo specifico di civile filosofia.

§ 26. Quella natura che, oltre ai materiali appetiti, attribuì all'uomo la facoltà di parlare; che al cuore umano inspirò tanto l'amor della prole, quanto le affezioni benevole e religiose; che stimola la fanciullezza colla curiosità, e persino i selvaggi colla vaghezza degli ornamenti; che pose l'istinto della imitazione e delle tradizioni: questa natura, dico, contrappose all'individuale egoismo anche le predisposizioni rattemperanti della socialità; talchè se si eccita il conflitto tra l'affezione privata e la sociale, la natura non dimenticò di preparare nell'individualità stessa i vincoli morali per la socialità fino al punto che l'amor della patria elevare si può all'eroismo, come attestano le storie. E siccome i veri bisogni sì materiali che morali degli uomini sono limitati; così col contemperamento equo sociale si produce una transazione, la quale acquetar può generalmente i conviventi, perocchè in ultimo dimenticar non si deve il soccorso sociale dovuto contro agli eventi calamitosi e ad una incolpabile miseria.

§ 27. In questo sistema pertanto noi abbiamo la natura con noi; ed anzi dir possiamo di non promulgare fuorchè quello che eminentemente viene da lei proclamato. Trovare quindi i principj mentovati nella recata definizione, altro non è che rilevare la formola imperiosa della stessa natura. Ecco la normale non platonica, non teosofistica, non trascendentale, non prostituita; ma di fatto e di necessità reale vivente e sempre operativa dell'umanità, proclamata e secondata dalla natura, e perfezionata col tempo.

§ 28. Col nome del TEMPO noi ricordiamo una di quelle idee che domina tutta quanta la civile filosofia, e che sempre viene mescolata nei calcoli della medesima. Essa suggerisce il gran principio dell'*opportunità*, la quale esprime tutte le necessità naturali nascenti col tempo e per il tempo a compiere qualche opera interessante. In esso una parte eminente viene occupata dai movimenti della specie umana perfettibile, o dirò meglio dei consorzi, laddove la fortuna lo permette, o la prepotenza non si opponga. La ragione del tempo forma una delle cause che debbono essere coordinate alla sociale convivenza; ed anzi induce in questa convivenza certi bisogni, a cui conviene o soddisfare o non opporsi, sotto pena di contrariare lo

scopo del meglio reale ottenibile. Senza la dottrina del tempo non si avrebbe una civile filosofia, ma una marmorea ed inflessibile dottrina non adatta all'umanità. La normale rassomiglierebbe al letto di Procuste, vale a dire ad una perpetua violenza dissolvente la vitalità sociale.

§ 29. Ma qui, senza che ce ne accorgiamo, noi passiamo dalla sfera del visibile a quella dell'invisibile. Qui per una specie di sintesi, o dirò meglio di morale trasformazione, a noi si affaccia a guisa di spettro maestoso l'uomo collettivo, ossia il consorzio civile, in qualità di vera persona, nella quale le successive generazioni rassomigliano ad altrettante vibrazioni di una sola vita indefinita. Qui tu vedi questa persona abbracciare il passato, il presente ed il futuro, vivere coi secoli, progredire coi secoli, rendersi civilmente potente coi secoli. Egli abbraccia il passato colle tradizioni, e la generazione che le conservò serve a lui di memoria e di perizia acquistata. Egli abbraccia il presente nella possanza attuale posseduta dal consorzio. Egli abbraccia il futuro nelle riproduzioni delle generazioni raffazzonate dal tempo, e che colla stessa caducità delle antecedenti agevolano la legge della opportunità.

§ 30. L'ultima e vera forma caratteristica dell'umanità viene rivelata da questa invisibile trasfigurazione, per la quale l'umanità sembra elevarsi alla sfera della Divinità. Ma non a tutti gli umani consorzî è dato il potere di questa occulta e progressiva elevazione; ma a quei soli che vengono naturalmente favoriti dal clima, dal suolo, ed artificialmente ordinati con dati mezzi. Argomento è ancor questo massimo e generale della civile filosofia. Il calcolo sembra più complicato; ma i principî direttori sono quegli stessi che furono accennati

§ 31. Veduta la posizione, il fondamento, l'indole, l'estensione e la coordinazione della civile filosofia, ne sorge da una parte il principio sommo direttivo della universale libera CONCORRENZA sì nell'ordinamento che nelle funzioni, e dall'altra la regola inviolabile di assumere la sola necessità realmente PUBBLICA come causale di ogni limitazione delle private proprietà. Pubblica ed unicamente pubblica, vale a dire comprensiva di tutto il sociale consorzio, senza escludere veruno, dev'essere una tale necessità; altrimenti si degenera nel privilegio, nel monopolio, nella soperchieria. La socialità è una prerogativa unica, di cui da ognuno in solido viene posseduta una parte che scindere non si può senza violare la competenza uguale di ogni consociato vivente, e, quel ch'è peggio, senza che tutti non ne risentano danno. La storia dell'economia dimostra quanto siano assurde e disastrose le parzialità. Questa vista solidale segue dappertutto la dottrina in modo, che la equa giustizia viene tratta dall'impero naturale delle cose, e non da quello dell'uomo.

§ 32. Per la qual cosa con questa regola avremo un principio eterno in massima, ma nella sua provvidenza tanto flessibile ed accostereccio, quanto varie sono le necessità reali e naturali veramente pubbliche, sì permanenti che successive. Allora non potete temere che la individualità usurpi la socialità, o viceversa; perocchè le proprietà individuali, a guisa di sfere elastiche, non cedono che a norma di una necessità comune, e col ricambio d'un comune beneficio. Senza la provata esistenza della comune necessità la presunzione sta sempre in favore della libertà ed estensione delle dette proprietà. A tutto questo conviene soggiungere un ultimo principio universale e direttivo, dettato dalla necessità di valersi delle prove, onde non sacrificare alla cieca i diritti, e quindi il principio di rispettare e di usare del sistema probatorio, sì per assicurare i fatti, che per giudicare delle pretese. Così si aggiunge lo scopo del meglio realmente ottenibile, ed il problema proposto per questo lato è sciolto.

§ 33. Ecco in ultima analisi la tesi ossia la proposta della civile filosofia da me intesa, e con quali norme fondamentali fu da me trattata in tutti gli scritti miei. A me non parve mai dubbia l'alternativa o di professare l'assoluta necessità della natura, o di cadere nell'arbitrario. E siccome questa necessità si riassume e si verifica in quella della sociale convivenza (cioè di un equo consorzio di difesa e di soccorso): così, senza far valere questo fatto con tutte le sue condizioni, si cade inevitabilmente nell'abitrario sì nell'anarchia che della tirannia.

§ 34. Benchè la civile filosofia, entro i limiti e colle condizioni sovra esposte, possa bastare a sè medesima; ciò non ostante, quanto alla sua credenza, dev'essere corredata colla dimostrazione. Or qui debbo parlare della *forma* delle dottrine da me esposte. Prima di tutto io pensai, che siccome gli enti morali e giuridici constano d'idee quasi sempre astratte e di rapporto, e sono altrettante fatture mentali alterabili e confuse; così tosto ho sentito il bisogno assoluto di definire tutti gli elementi della scienza, e di farlo in una guisa ragionata e dimostrativa. Ciò viene qui notato a perpetua direzione e come condizione indispensabile a chiunque vorrà trattare argomenti di civile filosofia, e per raccomandare di supplire a quelle definizioni che io avessi dimenticato. L'assumere, l'esaminare, il raccogliere, formano le tre parti naturali d'ogni metodo. Le definizioni verbali appartengono all'assunto, le scientifiche alla raccolta.

§ 35. Quanto all'esame, ognuno giudicar può se il procedimento da me usato sia o no dimostrativo. Solamente soggiungo qui un'ommissione che sovente s'incontra in alcuni miei libri. Questa consiste nel creare durante il processo certi dati importanti, e di lasciarli nel posto in cui furono prodotti, senza indi ravvicinarli, connetterli, e farne sortire certi risultamenti. Questa, a dir vero, per la comune dei lettori è una ommissione incomoda. Ma troppo gravi motivi mi obbligarono ad addossarmi questa colpa: e forse la brama di scotere l'inerzia degli amatori, e provocarli a tessere questo facile lavoro secondario; non verrà condannata dai più gravi sapienti.

§ 36. Quanto allo stile, io non debbo soggiungere più nulla, dopo ciò che la felice e cara memoria del Professore Valeri ne scrisse nella vostra Antologia allorchè rese conto della terza edizione della povera mia *Genesi del Diritto penale* (1), che ebbe la disgrazia di nascere sul finire del riprovato secolo XVIII da un uomo nato poc'oltre la metà del medesimo, cioè nell'undici dicembre dell'anno mille settecento e sessantuno.

§ 37. Eccovi, mio caro Vieusseux, quanto per ora in via di preliminare dichiarazione al Rendiconto promessovi credo di anticipare, prevenendovi che tutto il corso della civile filosofia viene

---

(1) *Questo Articolo del Prof. Valeri fu inserito nel Volume di questa Collezione, che contiene gli scritti sul Diritto penale, pag. 554* (*DG*).

da me diviso nelle quattro parti seguenti, sulle quali tutte ho scritto qualche cosa; cioè:

1° Dottrina della ragione in relazione alla civile filosofia.

2° Dottrina dell' umanità in relazione alla civile filosofia.

3° Dottrina della civiltà in relazione alla civile filosofia.

4° Dottrina del regime in relazione alla civile filosofia.

§ 38. Chi ha letto le cose mie mi lusingo che avrà veduto ch'io (dirò collo Stellini) *la fo alla newtoniana: poste alcune leggi per esperienza note ne deduco le conseguenze, senza nè indagare nè determinare le ragioni delle leggi medesime.* Indi stabilisco la teoria del praticabile sociale. Così facendo, ho professato e professo di nuovo di CONTINUARE la moderna scuola ITALIANA, la quale, per la filosofia naturale fondata dal Galilei e dai suoi continuatori, e per la civile dal Vico, dallo Stellini, dal Genovesi, e dai buoni economisti, fece camminare di conserva le due grandi parti dell'universale filosofia. Possa questa scuola continuare, a gloria e a beneficio nostro e degli stranieri!

§ 39. A supplemento di questa adombrazione razionale della civile filosofia, e per vederne un altro aspetto anche in via di fondamentale costruzione, credo opportuno di suggerire la immediata lettura delle cinque Lettere dirette all' amico Professore Valeri, inserite nella vostra Antologia (1), ed il recente libro *Sull' indole e sui fattori dell' incivilimento.* Da questo complesso il lettore sagace potrà estrarre lo spirito eminente e caratteristico di questa scienza, riserbando ad altra occasione lo sviluppamento e le applicazioni. Io amo di eccitare l'industria dei miei lettori, anzichè contentarne la leziosità. Mai si riesce ad adattare le proprie idee agli altrui cervelli, se essi stessi non le raccolgano, le connettano e le traducano nel loro proprio mentale linguaggio. Chiunque non sa essere attento ed industrioso non fa per me; e però ho sempre posto in non cale la taccia di oscuro, regalatami dal volgo, rifiutando di snaturare i concetti e la lingua della scienza, e perdonando il mal accorto obblio dei plagiarî.

LETTERA II.

AVVERTENZE LOGICHE GENERALI PER LO STUDIO RAGIONATO DELLA CIVILE FILOSOFIA.

I.

Spirito suo logico e morale.

§ 40. Come i geometri costruiscono la figura sulla quale versar deve il problema proposto, e si prevalgono delle condizioni della costruzione; così nella mia prima Lettera ho presentato la costruzione fondamentale della civile filosofia, accennando il magistero normale e perpetuo della medesima. Nella prima delle cinque Lettere al Professose Valeri ho detto che questa civile filosofia è MADRE DEL DIRITTO E DELLA POLITICA; e però soggiungo ora, contenere i dati della teoria intiera dell'arte sociale.

§ 41. Taluno sarà forse bramoso di conoscere il *carattere logico e morale universale* che verificar si deve in tutte le dottrine componenti quella filosofia. Io parlo della dottrina della ragione, di quella dell' umanità, di quella della civiltà e di quella del regime. A questo desiderio io non potrei qui soddisfare se non dicendo che questo carattere si riduce ad — una teoria di forze coefficienti l' interessante umano, esposta con concetti, assiomi e precetti generali medî (cioè nè troppo generali, nè troppo speciali), da cui risulta una grande connessione e similarità fra tutto il sistema dell'uomo interiore individuo e dell'uomo interiore consorzio, tendenti alla conservazione loro perfettibile sotto l'impero della natura e della ragione.—

§ 42. Con la locuzione di *forze coefficienti l'interessante umano* s' indica il punto capitalissimo fondamentale ed unico della dottrina che sta sopra tutte le altre, e che tutte le predomina. Questa fondamentale dottrina esclude il manicheismo egiziano, persiano, siriaco, e quella dualità platonica, aristotelica, o anche mistica, nella quale s'insegna che una parte dell'uomo interiore serve all'altra, o che il *me* serve al *non me*, o viceversa. La mia dottrina sostituisce una *complessiva unità* attiva ed armonica, nella quale coll'azione e reazione delle forze stesse, che cospirano e contrastano, produce un effetto *solidale* simile alla direzione diagonale di un solido spinto da due forze uguali operanti ad angolo retto. Da ciò ne viene, che questo effetto devesi *solidalmente* imputare, vale a dire attribuire, all'azione e reazione simultanea di *tutte le forze* cooperanti, niuna esclusa.

§ 43. L' arte non può che imitar la natura, e prevalersi delle leggi radicali della natura. La legge dell'*azione complessa ed armonica* (che assumer può diversi aspetti e denominazioni fu da me nell'uomo interiore disegnata col nome di *trinomia*, e fu annotata nelle *Vedute fondamentali sull'arte logica* come legge fondamentale e perpetua della mente umana; ed in origine sotto la denominazione di *sistema di compotenza causale* fu accennata nell' opuscolo *Della suprema economia dell'umano sapere.* Si può dimostrare l' immensa possanza di questo sistema incominciando dalla prima sensazione, e giungendo ai più sublimi voli della mente; dall'individuo ai consorzî, dalla umanità alla universalità delle comunicazioni coll'universo. A chi bramasse vedere un' applicazione di questa legge nelle cose sociali e nell' ordine del perfezionamento io risponderei pregandolo a leggere i §§ 288, 289, 393 e 396 della mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale.* Questa legge di fatto universale non differisce da quella dell'*ordine normale di ragione* se non per la condizione dell' *equità*, norma del giusto. Gli interessi ed i poteri personali, agenti e reagenti in comune nei consorzî civili, equamente rattenuti, contemperati e soddisfatti, offrono visibilmente questa trinomia. La necessità della natura dà la regola. Con lei l'uomo non serve all' uomo, ma alla sola natura ed al proprio meglio. Le giuste leggi altro non sono, fuorchè espressioni di questa necessità; ed un legislatore non è autore, ma banditore di queste necessità, ed esecutore dei loro comandi. Allora Dio è con lui, perocchè si trova sussidiato da tutti i lumi, da tutti gli interessi, e da tutti i poteri degli individui e del consorzio; locchè dicesi giustamente e potentemente governare coll'impero della natura e della ragione. Con due leggi universali, l'una dinamica e l'altra organica, la natura e la ragione esercitano questo impero. La prima si può leggere nella Parte I,

(1) *Le cinque Lettere collocate in principio di questo Volume (DG).*

n.° XXXI del libro *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento;* la seconda nella Parte I, n.° VII dello stesso libro. Il riscontro poi coll'uomo interiore semplice ed assoluto si legge nelle *Vedute fondamentali sull'arte logica*, e nell'*Economia suprema dell'umano sapere.*

§ 44. Ecco il carattere morale e logico che predominar deve in tutta quanta la civile filosofia, e in tutte quattro le grandi dottrine che la compongono. Questo carattere è tale, che circoscrive e qualifica la civile filosofia, il cui officio sta nello scoprire le buone o male trinomie, e la distingue dall'arte sociale effettiva. In tal modo qualificata, essa forma un archetipo completo ad un criterio, non dirò delle cose, ma della scienza, perocchè racchiude tanto la sostanza, quanto l'ordine; tanto l'argomento, quanto il metodo.

II.

Suo metodo.

§ 45. Volendo ora conoscere distintamente l'uno e l'altro, incomincio dal metodo. In esso si distingue: 1° la proposta; 2° l'ordine del procedimento; 3° il modo di dimostrazione. Niuna di queste parti nello studio di questa filosofia si può impunemente negligere; e ciò fa sentire la differenza fra l'arte di pensare in materia di matematica, e l'arte di studiare e di ordinare la vita civile. La prima riguarda le scienze contemplative; la seconda le operative.

§ 46. Incominciando dalla proposta, distinguo la *prospettiva* dalla *posizione* dell'argomento. Sulla prima osservo essere decisiva per il valor logico e morale dei dettami che ne derivano, come più volte ho fatto avvertire. Ora domando, se l'avvertenza del punto più o meno lontano di vista, sotto del quale si assume, si studia e si giudica di un oggetto scientifico, venga praticata dagli scrittori. — Per un istinto troppo comune si usa applicare di salto i principî speculativi generali alle posizioni di fatto particolari, e ciò che è solamente concepito in un'astratta perfezione si vuole violentemente farlo valere in ogni posizione di fatto particolare. V'ha ancor di peggio. Stando in un'altissima vetta, d'onde non si scorgono differenze in una data prospettiva, si negano tali differenze, e si rimprovera a colui che contempla la prospettiva più davvicino di mal vedere e mal ragionare. Così Mably, che rimirava l'umanità da un punto di vista metafisico, e considerò che tutto si faceva in forza dell'amor proprio, rimproverò Montesquieu perchè nelle cause moventi questo amor proprio computò il clima, il suolo, ed altre particolarità. Così pure praticano i livellatori politici, facendo man bassa sulle condizioni inevitabili necessitate dalla forza particolare delle cose, degli uomini e del tempo degli umani consorzî (1).

§ 47. Ad evitare questo incondito modo di ragionare ogni studioso deve prima di tutto avvertire quale sia la portata della vista sua nel contemplare l'oggetto assunto entro il demanio della dottrina. Quest'avvertenza è indispensabile per piantare il campo delle osservazioni e valutarne i concetti, e indi gradualmente ed avvertitamente discendere con nesso e pienezza di vedute che prevenga altre ricerche e controversie. Per la qual cosa prima di porsi al lavoro, lo studioso deve avvertire non solamente alla protasi del têma assunto, ma eziandio da quale posizione più o meno lontana lo esplori. Oltracciò deve distinguere i limiti della scienza teorica da quelli dell'arte pratica.

III.

Partizione della proposta.

§ 48. Passiamo ora alla grande PARTIZIONE appartenente alla proposta teorica destinata all'arte. Tre sono le posizioni che conviene distinguere e percorrere, onde abilitare la limitata nostra comprensione a dirigere ogni nostro discorso. Nella prima si cerca ciò che si brama, e mentalmente si pongono i mezzi generalissimi determinati dalla *natura stessa* dello scopo. Nella seconda si vanno assegnando e valutando i poteri reali sì perpetui che temporanei posti a nostra disposizione tanto nelle attitudini dell'uomo, quanto nei possessi di fatto procurati dalla natura fisica esteriore. Nella terza posizione finalmente, in conseguenza di ciò che si disegna e di ciò che fare si può realmente, si conclude e si decreta ciò che far si deve onde effettuare, per quanto si può, l'opera divisata.

§ 49. Or qui convien pensare da qual punto di elevazione noi assumiamo i dati nostri. La prima sfera è tutta razionale e generale; e quindi se nel suo semplice aspetto essa virtualmente racchiude una logica possanza, essa però non istruisce nè serve di guida per le distinte realità, ma abbisogna di successive induzioni. In essa si configurano in senso assoluto i modelli ideali che servir debbono di norma generale, da specificarsi in seguito con dati speciali. Senza gli speciali non ci avviciniamo al reale ed all'effettivo. Per la qual cosa nella civile filosofia si deve distinguere una dottrina di *prima posizione* da una dottrina di *reale direzione.* Se amendue hanno lo stesso oggetto e la stessa tendenza, esse però fra loro differiscono sì per le esigenze dell'addottrinamento, che per la prospettiva dell'oggetto. Quanto alle dette esigenze, si deve abbassare la trattazione di modo, che se giunga ad una distanza che bastar possa al più

(1) *Su di ciò si può consultare quanto nel 1805 scrissi nei §§ 276 al 287 della* Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale, *e posteriormente osservò un celeberrimo scrittore con le seguenti parole: « Lorsq'on jette tout-à-coup au milieu d'une association d'hommes un principe » prémier* separé *de tous les principes intermédiaires qui le font descendre jusqu' à nous, et » l'approprient à notre situation, l'on produit » sans doute un grand desordre; car le principe » arraché à tous ses entours, dénué de tous » ses appuis, environné des choses, qui lui sont » contraries, detruit et bouleverset: mais ce n'est » pas la faute du principe premiér, qui est adopté; » c'est celle des principes intermédiaires qui sont » inconnus: ce n'est pas son admission; c'est leur » ignorance qui plonge dans le chaos. »* (Des ractions politiques, *Chap. VII. Par. B*** C**).*

A maggiore istruzione si possono leggere i §§ 17 al 55 della detta Introduzione allo studio del Diritto pubblico; *e quanto all'uso necessario delle* vedute medie, *trascurato dai facitori di leggi cattedratici, ma desolanti pei popoli, si può consultare l'Opera* Della condotta delle acque, *Parte I, lib. I, cap. I, n.° XXII.*

degli ingegni, onde da sè stessi procedere alle applicazioni (1). Quanto poi alla prospettiva dell'oggetto, esso non si trova più generale come prima, e di semplice aspetto; ma bensì particolare, e qualificato dentro una grande unità complessa, benchè sia ipotetica. Or qui fra il generale ed il particolare si frappone una serie di circostanze, la quale può esigere uno sviluppamento filosofico, non quanto a proibire, ma quanto ad ingiungere altre funzioni subalterne anche in forza del tempo. Secondo queste viste si deve distendere la grande partizione costituente la seconda parte della proposta.

IV.

Avvertenza sull'operabile.

§ 50. Ritornando alla parte razionale generale, noi abbiamo distinto tre posizioni. Riandandole, conviene avvertire alla differenza che passa fra l'operabile veduto in forma generale, e l'operabile veduto in forma speciale. Il generale dev'essere adoperato nella prima posizione, nella quale si tratta di fissare il germe organico di tutto il sistema. La condizione di questa prima costruzione si è la scelta d'un operabile *necessario* e *possibile*, col quale si distingua dalle così dette utopie, e dai fantastici accozzamenti ultra od extra naturali adoperati nei vecchi romanzi. L'operabile speciale poi dev'essere computato, onde evitare che l'opera nostra sia praticamente frustrata per mancanza di mezzi disponibili od opportuni. Il vivere attuale dell'Italiano è certamente praticabile; ma come potreste voi effettuarlo di subito fra gli Eschimesi?

§ 51. Che cosa ne consegue? Che siccome il doveroso normale risulta dalla combinazione di ciò che lo scopo esige per essere effettuato, e di ciò che fare si può realmente: così questo doveroso non può esistere senza i due elementi del *finale* e del *potenziale*. Oltre a ciò ne viene, che il vero e l'ultimo normale efficace non è quello della prima posizione, cioè l'operabile astratto e generale; ma bensì quello dell'ultima posizione, cioè il reale e particolare. Con ciò si dà il bando a tutte le elucubrazioni platoniche, trascendentali, mistiche, ambiziose, che rendono fluttuante la posizione stessa della dottrina, e si determina la serie degli argomenti da trattarsi.

(1) *Il vero e necessario merito di ogni legge umana e di ogni regola onde escludere l'arbitrio, oltre il titolo della necessità, consiste in questa portata, come ho dimostrato più volte. Si deve per altro pensare che questa portata costituisce l'ultimo e più agevole grado della scala delle generalità cui percorrere si dovrà per porre il piede a terra e giungere al vero reale. La scala non racchiude questa realità, ma solamente simboli più o meno allusivi, astratti, ed applicati a numeri più o meno grandi di individui. Veggansi i §§ 30 al 33 della* Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale. *Le generalità sistematiche e graduali formano il cemento, ma non il corpo e la forma reale e valevole della dottrina. Non è l'ordine d'una biblioteca che forma la scienza, ma bensì il contenuto dei libri.*

V.

Ordine del procedimento.

§ 52. Ora viene la seconda funzione, cioè l'ordine del procedimento. Prima di assegnarne le condizioni conviene premettere quanto segue. Niente esiste in istato astratto, generale e dissociato, ma tutto esiste in istato concreto, particolare e consociato. Parimente l'uomo non crea nulla, ma contempla il creato, agisce sul creato, ed effettua l'opera sua colle forze del creato. Stolido e disastroso abuso è dunque il sostituire le nostre indigenze mentali ai rapporti reali delle cose. Per lo contrario conviene sostituire le risultanze dedotte dai fatti reali della natura vivente, ed esprimerle in ordinati concetti, adatti alle forze nostre mentali ed all'andamento naturale del nostro intelletto, onde cogliere la verità. Dai concetti raccolti nelle tre posizioni ideali sopra annoverate si compone l'idea generale dell'ordine di ragione direttivo dell'umanità, il quale realmente non è che l'ordine di fatto naturale a senso nostro perfezionato, vale a dire modificato secondo la maniera da noi desiderabile e praticabile. Altra perfezione figurare non si può, come dimostrai nella mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale* (§§ 404 al 409). Ora domando che cosa veramente siano in sè stesse le posizioni generali quest'ordine di ragione. Esse altro non sono che vedute mentali d'un modello ossia di un artifizio inventato sotto l'ordine naturale, onde soddisfare alla tendenza di star meno male mediante la libera opera nostra. Il procedimento consiste nella creazione di queste vedute.

§ 53. Colla prima veduta (ORDINE FINALE) si determina il nocciolo dell'opera in astratto necessaria e praticabile. Essa forma l'assoluto dei mezzi necessari al meglio dell'umanità. La sociale convivenza racchiude eminentemente questo assoluto. Distinguasi il *desiderio* dall'*opera finale*.

§ 54. Colla seconda veduta (ORDINE POTENZIALE) si verificano e si valutano i poteri realmente disponibili ad effettuare l'opera finale; cioè i mezzi assegnati come indispensabili. Questi poteri vengono rintracciati tanto nelle facoltà umane, quanto nelle posizioni fisiche esterne preparate dalla natura.

§ 55. Colla terza veduta (ORDINE ESECUTIVO) si deduce ciò che è effettibile in conseguenza delle due vedute precedenti. Questa, concepita dalla mente, viene denominata REGOLA. Prima di lei incerta è l'opera; dopo di lei non resta nulla a desiderare.

§ 56. Ma tutto è opinato, tutto è ideale: tutto, in una parola, è *di ragione* per noi interessante, astrazion fatta se in realtà (cioè nella posizione di fatto di dati uomini o di dati popoli) sia o no applicabile, benchè in sè stessa sia praticabile.

VI.

Ordine positivo di fatto, ed ordine normale di ragione.

§ 57. Or qui nasce la distinzione fra l'*ordine positivo di fatto* e l'*ordine direttivo di ragione*. Quest'ultimo serve di norma e quindi di legge di necessità di mezzo, ossia di condizione all'umana attività. Notificato alla mente, e posta la libertà, fa nascere la *moralità* ed altri enti morali, dei

quali i dialettici ignoranti abusano colle scolastiche dicotomíe, o con derivazioni platoniche puramente inmaginarie.

§ 58. Determinare, mediante il concorso degli individui, dei consorzî e dei Governi, le migliori ottenibili trinomíe pei conviventi dettate dalle naturali comuni necessità permanenti e successive, e farne norma della edificazione e del perfezionamento dei poteri e delle funzioni private e pubbliche; ecco ciò che distingue la dottrina dell'ordine voluto dell'umanità, dell'ordine di mero fatto contingibile. Il principio nudo dell'utilità generale, proclamato da Bentham, è principiò *moderatore* e non *autore* dell'ordine di ragione. Fino a che l'individualità non sia per un necessario tornaconto personale collegata ed immedesimata colla socialità, mancherà il mezzo termine di logica e reale dimostrazione del principio fondamentale della Politica, del Diritto e della Morale, e lascierà dubbî e controversie, come fece il Bentham.

§ 59. La distinzione fra le vedute madri della regola, e gli elementi costituenti di lei, viene dunque fatta pel bisogno di agevolare lo studio alla limitata nostra comprensione. Essa è dunque relativa al nostro modo di concepire e dimostrare lo stesso oggetto, cui non si poteva dapprima ad un solo tratto conoscere a dovere. Nella prima veduta finale assumiamo l'ipotetico e il generale; nella seconda discendiamo al particolare rispetto alla potenza: e lungi che l'ordine potenziale diverga dall'ordine finale, egli prende la sua direzione dal finale, computando solamente la potenza reale e pratica ad effettuarlo per quanto la naturale posizione lo conceda.

§ 60. In quest'ultimo stato il normale vero pratico attendibile assume la sua forma. Con questa e con questa sola convien giudicare, statuire, operare; con questa sola si giustifica la nota distinzione fra il diritto e il fatto, fra la legge e l'esecuzione, fra il regolato e l'arbitrario, fra il ragionevole e il capriccioso. Qui solamente si verificano i caratteri della SAPIENZA, la quale non rassomiglia alle rigide e spolpate formole algebriche, ma alla varia e pieghevole vita naturale ordinata con legge unica ed universale (1).

§ 61. Se senza la normale speculativa la dottrina è cieca, viceversa senza la normale esecutiva l'arte è casuale. Ma per ottenere la normale esecutiva si deve agire sul terreno di *fatto* del mondo reale, o conviene almeno supplire con casi pratici risguardanti questo mondo di *fatto*. In questo lavoro consiste la parte più proficua della dottrina teorica dell'arte precedente la sociale edificazione. Le quistioni particolari pratiche, trattate a dovere, somministrano utili e fruttuose normali, sempre chè si usi l'artificio di passare per le tre vedute soprannoverate.

§ 62. Se un potente ingegno, animato da una ingenua coscienza, non tesse questo lavoro, egli nè più nè meno dev'essere fatto da chiunque è obbligato a maneggiare gli affari sociali. Ora lasciando questa cura in balia o di inetti pensatori, o di menti pregiudicate, o di spiriti incauti, o precipitosi, o passionati, o di mala fede, non è forse lo stesso che commettere alla fortuna il trionfo della verità, della giustizia, e del destino degli uomini? Il procedimento pertanto deve toccare quest'ultimo confine, e giungervi colle successive vedute ora esposte.

VII.

Concepimento del disegno.

§ 63. La terza funzione del metodo riguarda il modo della dimostrazione. Di questo parlerò più sotto. Ora mi conviene chiamare l'attenzione sull'ufficio primo dell'arte, cioè *sul concepimento del disegno della edificazione civile* a cui viene destinato lo studio della teoria, e quindi sulla integrità della stessa preparatoria teoria. Niuna meraviglia se ne manchiamo ancora, come ho avvertito nella *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, §§ 34, 35, 36, e nel libro *sull'incivilimento*, Parte II, Cap. IX, n° IV, Le idee morali tutte di rapporto, e l'indole sociale perfettibile, sempre di cangiante aspetto, affacciano difficoltà le quali non possono essere vinte fuorchè nell'ultima razionale maturità. Ma, prima che si giunga ad essa, che cosa accader deve? Leggete, e vedrete frattanto le accuse che gli uomini di affari oppongono ai filosofi. Frattanto domina la tenacità ad un cieco positivo che veggiamo praticare in certi paesi, frattanto la nullità svaporata e la rotazione puerile perpetua entro larve sbranate in certi altri. Qual meraviglia dunque se veggiamo erigere in dogmi certe eresie dimostrate tali dalla storia, e ributtate dal senso comune? Da che derivano questi ritardi dei più cauti, queste sfrenatezze dei più arrischiati, e finalmente le esagerazioni dei più zelanti, se non che dalla mancanza di nozioni direttivi al disegno civile normale solidamente giustificato, e per cui si conduca l'energia nuovamente svegliata per la via razionale di cui abbisogna, e verso la quale l'onda del tempo la sospinge? Dato il movimento, esso esige uno sfogo; mancando la direzione, esso si ravvolge e si disperde frustrato.

§ 64. Sia pur vera la cecità dell'empirismo; sia pur pesante e disastrosa la via degli esperimenti: ma con quale diritto potremo noi inveire contro l'uno o contro gli altri, se non mostriamo la meta e la strada sicura per raggiugnerla? Senza di questa rivelazione d'un genio privilegiato, virtuoso e convincente, l'agitazione delle dispute e la libertà dei dibattimenti, eccitati in una falsa posizione civile, altro non offrono fuorchè un circolo perpetuo di fallacie, di meschinerie e di menzogne, le quali invece di edificare distruggono, e invece di istruire oscurano ed ingannano.

§ 65. Ora l'uomo di Stato di buone intenzioni potrebbe forse prender consiglio da questi bagordi dottrinali? No certamente. Che cosa dunque gli rimane a fare? Abbandonato a sè solo, o deve seguir la sua coscienza mossa da plausibili inspirazioni, od aspettare che la sperienza gridi tant'alto da trascinare l'assenso anche dei più pregiudicati.

§ 66. Quale adunque dev'essere l'ufficio del filosofo animato da vera carità civile? — Venire in soccorso con tutti i mezzi d'una potente ragione e di un'integra coscienza, incominciando a porre avanti il primo disegno dell'arte; e mostrare il modo col quale va studiato per dispiegarlo e compierlo a dovere.

§ 67. Onde ottenere questo intento è necessario di ben distinguere lo studio d'un'opera fatta dallo studio di un'opera da farsi. A quest'ultima specie appartiene la dottrina della sociale edificazione.

(1) Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia.... Et cum sit una, omnia potest; et in se permanens, omnia innovat. *Sapientia, Cap. VII, vers. 24, 27.*

Qui convien distinguere i dati che servono a costruire il disegno (locchè appartiene alla civile filosofia) dalle regole della costruzione (locchè appartiene all'arte detta *sociale*) subordinata al necessario perfezionamento.

§ 68. Senza un previo disegno concepito colla mente nemmeno il selvaggio intraprende costruzione veruna. Dunque la sintesi sapienziale preceder deve la dottrina della sociale edificazione. Ma procedendo con proverbi staccati, con massime isolate, con precetti non dedotti da un sistema unico e necessario, con prevenzioni inspirate, si compone forse la prima traccia della edificazione? Che cosa significa la lunga e desolante pausa a cui soggiacquero le scientifiche e maschie teorie sociali in questo secolo? Questa fu più volte annotata da altri in tutti i paesi più colti dell'Europa. Forse che si pensò di aver côlta la pienezza della dottrina? Non mai. La controversia stessa sui *fondamenti* mostra pur troppo il contrario (1). D'onde adunque deriva questa pausa? Dalla mancanza della cognizione del disegno, e del metodo della edificazione.

§ 69. In uno studio di costruzione attiva fino a che mancherà la cognizione accertata della prima ossatura dell'opera da intraprendersi, e del modo di procedere, sarà sempre impossibile andare avanti.

§ 70. Questa ossatura non si può configurare, se non si fa precedere lo studio dei coefficienti dell'opera da disegnarsi. Qui dunque si esige un duplice processo. Il primo è di ricerca; il secondo è di costruzione. Al primo serve di meta l'ordine primordiale e finale; al secondo servono di principio i risultamenti delle ricerche. Dove finisce la scienza, incomincia l'arte; dove finisce l'osservazione, incomincia la costruzione. Nasca prima la moralità civile mediante la cognizione dei principi, e sottentri al senso confuso che ci guida, e dopo si ponga mano all'opera.

§ 71. A soccorrere a quest' uopo io ho consacrato l'opera mia. I punti capitali di costruzione, di movimento e di vita furono segnati, come si vedrà più sotto. Una sociale fisiologia è indispensabile; ma io non ne ho somministrato fuorché l'iniziativa.

VIII.

Quale possanza attribuire si debba alle cose da me pubblicate.

§ 72. Sommo è il rincrescimento che qui sorge nel cuor mio di non aver potuto discendere a tutto il complesso dei particolari della civile fisiologia. Questa doglianza, già altre volte da me esternata, si fa ora sentire più acerba, perchè il destino non mi dà più speranza d'inoltrare. Molte cose ho detto su questa fisiologia civile; ma se esse non potranno essere rigettate come fantastiche, ciò non ostante abbisogneranno d'essere condotte all'ultimo punto di teoria preliminare alla sociale edificazione, ultimo termine della civile filosofia.

§ 73. Forse sarò scusato dallo stato in cui ho trovato la dottrina, e dalle eventualità di non propizia fortuna. Io ho dovuto navigare in mezzo alle tempeste dei pregiudizi e delle fazioni dottrinali colla coscienza che il possesso della verità patisce di forza, e solamente un gagliardo volere ed un potente argomentare, accompagnati da molte abnegazioni, possono aprire la strada a questo possesso. Se però la parte più ardua fosse stata da me compiuta, io morrei colla lusinga che altri di animo virtuoso, perspicace, virile e perseverante, potrà proseguire quell'impresa ch'io non potei condurre a termine.

§ 74. Questa insufficienza avvertire io doveva a cautela della gioventù, onde da una parte non attribuisse una incompetente portata a' miei dettati, e dall'altra non rimanesse neghittosa a proseguire l'opera da me incamminata. La fecondità e lo splendore dei buoni principi suole soddisfare la mente di modo, che pare non lasciar nulla a desiderare. Ma fra i principi e le applicazioni allo stato reale delle cose si frappongono, specialmente in un oggetto perfettibile, intervalli nei quali sorgendo necessità dapprima non ravvisate, obbligano il saggio ad aggiungere altre vedute, ed a modificare gli astratti e generali concetti prima stabiliti. La maladetta boria di cavalcar le nuvole, e comparire avanti la moltitudine come un genio con due grandi ali spiegate, dev'essere rintuzzata. La gioventù dev'essere persuasa a non isdegnare di discendere ai particolari, onde ottenere una meno spettacolosa, ma certamente più solida e durevole rinomanza. Due sono, io lo ripeto, i procedimenti: quello della scienza e quello dell'arte. Questo comincia dove quello finisce. Tutti dunque i concetti e gli assiomi medi debbono essere esposti.

IX.

Statistica.

§ 75. Chiamata questa gioventù a meco cooperare, io ho pensato per quale mezzo meno difficile potessi associarla a' miei lavori. Il mio primo pensiero fu di non istrapparla di salto dal mondo noto in cui vive, e trasportarla ad una insolita elevazione razionale. Considerai quindi che nel corso comune degli studi nelle diverse parti d'Italia si suole dopo la filosofia avviare i giovani agli studi legali. Qui concepì il desiderio di associarmi alle lezioni che ricevono; ma tosto m'avvidi della incertezza di una buona riuscita. Deliberai pertanto di chiamarli a me dopo che compirono il loro corso. Ai più abili e di buona volontà ciò non sarà grave, perocchè è troppo noto che nelle scuole non si apprende la dottrina, ma solamente s' impara a studiarla: e però conviene riandare da sè gli studi fatti, e far tesoro delle cognizioni raccolte. Per la qual cosa le cognizioni acquistate nel corso legale a me servono come d'introduzione al campo immediato della civile filosofia; talchè non insolita del tutto riescirà la mia dottrina.

76. Ed affinchè il passaggio riesca ancor più graduale, io penso che il giovane esaminar debba in prima il mondo noto in cui vive, e munirsi di certi moduli prima di elevarsi al mondo scientifico della civile filosofia. Voi vivete, si può dire ad essi, in un campo sociale, nel quale vedete una popolazione, un territorio ed un Governo che formano un tutto unito, compatto e consociato, che voi appellate *uno Stato*, cioè un civile consorzio stanziato con vita agricola, industriale e commerciale. Or bene, in questo consorzio voi dovete in primo luogo por mente e ben raffigurare la sua civile POTENZA, e conoscerne i requisiti, in linea

(1) *Veggasi il* Traité de legislation *del signor Carlo Comte, Lib. II.*

di ragion necessaria (1). Dopo ciò voi dovete passare ad osservarne le parti. Di qua dovete rilevare le cinque proprietà private, accennate nella Lettera antecedente; di là le cinque eminenti funzioni (dopo la suprema prerogativa del sommo impero) della pubblica amministrazione, cioè la *protezione civile*, le *civiche provvisioni*, le *pubbliche entrate*, gli *affari esteri*, e la *forza armata* (2). Fra questi due campi, per dir così, estremi, e per forza di questi estremi armonicamente posti ed operanti, vedete il civile consorzio diramato, connesso ed animato nelle rispettive classi dei possidenti, degli industriosi, dei commercianti e dei dotti, oltre la gerarchia, che ne formano la corporatura tanto più perfetta, quanto minore è il numero delle persone senza valor sociale. La massima di rispettare e farsi rispettare con giustizia regge le operazioni pubbliche e le private. L'altra di soccorrere alla privata impotenza, sia per far valere le naturali prerogative, sia per assicurare le giuste aspettative, sia per far comunicare le persone, dètta le instituzioni di questo consorzio.

§ 77. Or bene, credete voi che questo consorzio e gli altri simili a lui siano sempre stati quali voi li vedete?— Sappiate che una lunga successione di varie forme di vita ed una moltitudine di vicissitudini precedettero la loro attuale situazione. Dapprima una vita cacciatrice e una pastorale nomade, amendue non veramente civili, quasi dappertutto precedettero, e ciò soprattutto nel vecchio nostro continente. Ridotte e formate poi le genti alla vita agricola, passò molto tempo prima che l'intiera corporatura civile sudetta fosse sviluppata e perfezionata. Leggete il libro IV della *Storia d'America* del Robertson, leggete i *viaggi* di Volney e del Barone Minutoli quanto ai Beduini, quelli di Marco Polo per l'Asia del XIV secolo, quello di Pallas e di alcuni altri per la Scizia moderna, di Leone Africano per l'Africa del secolo XVI, quelli di Cook e di altri per l'Oceanica, e finalmente il Robertson sull'India, colle mie note e giunte; e vedrete quanta distanza passi fra il paese in cui siete nato e gli altri diversi dal vostro.

§ 78. Queste letture hanno un'altra mira molto più importante di quella di conoscere maniere diverse di convivenza. Questa si è di preparare il fondo della dottrina dell'umanità distesa nelle sue diverse età morali e sociali. Voi però dovrete nel genere di vita, nelle opinioni, negli usi delle genti diverse annotare e tener conto dei tratti economici, morali e politici, comprese le estere comunicazioni, tenendo soprattutto memoria tanto delle condizioni geografiche del suolo e del clima (cioè dei luoghi produttivi o dei deserti, del cielo temperato o estremo), quanto della natura delle religioni e dei Governi, sotto de' quali vissero e vivono le genti. A questa mira potrà giovarvi l'Opera, benchè incompleta, del sig. Carlo Comte, *Traité de Legislation*. Si leggano specialmente i libri III, e IV, e si vedrà uno studio *positivo* dell'umanità delle genti nelle diverse parti del globo, senza per altro che i fatti siano chiamati a certe leggi di fatto fondamentali. Questa statistica classificata vi sarà in progresso necessaria nella dottrina dell'umanità, e riescirà alla vostra mente tanto più profittevole, quanto più sarà annessa a separati ed uniformi esempi. Io raccomando assai questo studio. L'ordine di ragione sociale altro non è che l'ordine di fatto perfezionato, come la logica artificiale altro non è che la naturale perfezionata. Ma dovendo l'arte sottostare a leggi supreme, anche quando fa il bene, così lo studio qui raccomandato riesce di assoluta necessità per le sanzioni naturali.

§ 79. Fatta questa escursione, voi bramerete certamente di conoscere da quali fondamenti e motori risultar possa la vostra posizione attuale. A questo desiderio io credo di soddisfare col mio libro *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento coll'esempio del suo risorgimento in Italia*.

§ 80. Qui facciamo pausa. Ora conviene vedere come questo grande fatto *debba essere ordinato*, onde ottenere l'intento desiderato della miglior vita civile. Qui incomincia veramente lo studio proprio della civile filosofia sapienziale. Dico *sapienziale*, cioè *edificatrice*, per distinguerla dalla *scientifica*, cioè *indagatrice* delle tre nomie. Nella mia Lettera antecedente ho distinto la *dottrina* della *ragione*, quella dell'*umanità*, quella della *civiltà*, e quella del *regime*, come parti della universale civile filosofia. Ora sotto il nome di *oggetto proprio* avverto che l'argomento di cui ora intendo parlare si è la dottrina della CIVILTA' (che abbraccia tanto la parte scientifica, quanto la sapienziale) in mira alla migliore convivenza.

X.

Dottrina della civiltà. — Metodo dello studio di lei.

§ 81. Allorchè la mente umana intraprende a conoscere qualche cosa, ella suole per un perpetuo istinto abbracciare di primo tratto le totalità comunque vaste e confuse, e indi passare ad esaminarle a parte a parte. Dopo raccolti i lumi dalle sovra annunziate letture, e sempre col prospetto sotto gli occhi, a guisa del campo dell'osservazione della sociale costruzione, io suggerisco per soddisfare a questo istinto la lettura in primo luogo del mio *Assunto primo del Diritto naturale*, notando che ora si tratta dell'ordine direttivo di ragione per ordinare il fatto della sociale convivenza, e per fissare alcuni dettami sotto il nome di *Diritto*.

§ 82. Dopo avere studiato questo libro, e sempre colla prospettiva di questa totalità di soggetto avanti la mente, potrete meditare la *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*. Se nello studiare l'indole ed i fattori dell'incivilimento voi avete veduto i componenti effettivi della socialità, ora nel studiare la Introduzione sudetta ne sentirete la necessità. E siccome in questo libro la mente fu occupata nell'esame analitico degli elementi generali, così in via di ricapitolazione leggete le cinque Lettere da me dirette al Professore Valeri, di cara mia memoria, inserite nell'Antologia di Firenze.

§ 83. Esaminando la sfera mentale, entro la quale io mi sono aggirato in questi libri, che cosa scoprite voi? — Che qui versiamo nella sfera della teoria, e non in quella dell'arte; che trattiamo della scienza, e non della sapienza. Questa scienza poi aveva per oggetto massimo l'ordine di RAGIONE; talchè l'ordine di *fatto* supposto stava sotto alla trattazione eseguita.

---

(1) *Ciò si può vedere nelle* Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche, *Quistione V. Quanto poi alla natura sua essenziale e definita, si legga la susseguente Quistione VI.*

(2) *Veggasi la* Ragion civile delle acque, *Tom. I. Prenozioni, N. XVII al XXIV.*

§ 84. Assunta l'impresa di una scientifica trattazione, qual'era la prima funzione che eseguir si doveva? — Dare il linguaggio della scienza, ed assegnare le nozioni preliminari. Benchè io assuma lo studioso dopo compiuto il corso legale, ciò nonostante non so se egli possegga il dizionario proprio ed istruttivo della civile filosofia. Senza di questa cognizione, ed il possesso di lei, lo studio proficuo è impossibile, non solamente perchè conviene incominciare dal ben definire, ma anche perchè senza l'uso costante dei dati vocaboli nel dato senso non si prevengono le male intelligenze e i moltiplici errori negli umani giudizî, come tanto bene insegnò il Locke, e più largamente dimostrarono i più insigni filosofi. Fino dalla più alta antichità fu sentita la necessità di far precedere le definizioni almeno verbali, come avvertì Cicerone, e come ne fanno fede i matematici. Gli annalisti stessi sono costretti ad usare questa cura; talchè, qualunque sia il metodo, essa è indispensabile. Gravissimo peccato e nocevolissimo sarebbe quello di ommettere la cognizione delle definizioni in materia di civile filosofia, sì perchè il concetto degli enti morali non viene coniato come il fisico dall'apparenza stessa delle cose, ma risulta da idee e da rapporti, come si suol dire, spirituali; e sì perchè il nocumento degli errori riesce tanto maggiore, quanto maggiore è l'importanza dell'argomento.

§ 85. Io debbo adunque raccomandare alla gioventù studiosa degli scritti miei, e particolarmente nell'ingresso della scienza, di raccogliere le definizioni da me a bello studio esposte nell'*Assunto primo del naturale Diritto*, *nella Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, *nelle Vedute fondamentali sull'arte logica*, e di raccomandarle ben bene alla memoria. Senza di questa diligenza io non potrei avere comunicazione con verun lettore; e, quel ch'è peggio, non si possederebbe mai la forza, nè si potrebbe far uso dei buoni dettati. Rammentino i lettori, che a fronte dei pregiudizî e della mala fede, conviene sforzare la convinzione; che questa vittoria ottenere non si può fuorchè con una logica prepotente, la quale esige prima di tutto luminose ed irrefragabili definizioni, ed una rigida costanza di linguaggio. Su di questo punto io mi rimetto alle tre prime Lettere al Professore Valeri.

§ 86. Dalle definizioni passando ai ragionamenti occorrono diverse osservazioni sul modo proprio di dimostrare gli argomenti della teoria di cui ragioniamo. Parlo del *modo proprio*, e però suppongo le note condizioni di passare dal cognito all'incognito, dal semplice al composto, del ben assumere, del ben esaminare e del ben raccogliere; col ben proporre, col ben distinguere, col ben connettere e col ben esprimere. In questo modo proprio convien por mente ed usare perpetuamente delle NECESSITA' naturali di mezzo. Le sanzioni adunque naturali debbono essere poste in evidenza e adoperate come mezzi termini dell'argomentazione propria della teoria. Alcuni fatti accertati confermano e convincono; ma conviene guardarsi dal dar valore assegnato a fatti che possono avere più cause, e che non concordano colle leggi ordinarie. Gli esempî, a modo di Montesquieu e di Elvezio, danno risalto e s'imprimono nella memoria; ma essi giovano come le parità, ma non costituiscono le teorie.

§ 87. Altra cautela si è di non argomentare dalle forme contemplative alle casualità, e di non distinguere le azioni in forza della sola differenza di forme, e separare ed isolare in ragione di distinti aspetti, e formare archetipi platonici per comandare al mondo (1). Queste personificazioni dialettiche, solo degne della scolastica del medio evo e delle zotiche età dell'idolatria, nella quale si personificavano i poteri della natura, non solamente svergognano la ragione retrospingendola alla barbarie, ma dissolvono ed annientano ogni pratica sapienza.

§ 88. Quanto poi alla così detta *analisi*, essa nella dottrina della perfettibile convivenza concorre per distinguere, ma non per predominare. In materia di poteri di uso e di effetti dei medesimi conviene afferrare altri rapporti, oltre quelli della qualità e quantità, e delle altre categorie. Il metodo delle dottrine del fare che cosa importa? A ciò rispondono le cinque Lettere suddette, nelle quali viene dimostrato essere il metodo sapienziale diverso dallo scientifico, come ho fatto osservare anche nello ingresso dell'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*. D'altronde le trinomie attive non s'indovinano col configurare e meditare le forme visibili dell'*essere* delle cose, ma solamente col verificare l'intervento delle forze cooperanti un dato effetto, e però la relazione di *casualità*.

§ 89. Finalmente dando come note le condizioni dei metodi generali, ho fatto punto su quella di *ben esprimere*. Con questa frase si suole comunemente comprendere la chiarezza e la precisione, senza avvertire alla competenza del punto di prospettiva. A supplire a questa inavvertenza, sotto all'articolo *dello stile* (2) chiamai l'attenzione su di questa condizione, onde stabilire il vero valore categorico dei concetti.

XI.

Frutti del metodo sovra proposto.

§ 90. Colla filologia e col metodo proprio viene assicurato il MAGISTERO LOGICO della dottrina. Coll'ordinamento dei poteri necessarî per legge di natura ad ottenere il dato fine si costituisce il VALORE INTRINSECO DELLA DOTTRINA. Coll'abbracciare la totalità e col ridurla a termini compendiosi di equivalenza si produce la PERFEZIONE nella sfera rispettiva. Ecco gli uffici ai quali mi sono studiato di soddisfare colle tre Opere dell'*Assunto primo* dell'*Introduzione* e delle *Lettere*, di cui ho fatto parola. Quando avessi mancato in qualche parte, io col modello esposto fin qui prego di essere giudicato, e raccomando che altri supplisca per me.

§ 91. Dopo queste osservazioni io invito la vostra attenzione sopra deduzioni di una più alta portata, emergenti dalla lettura di questi tre libri. In essi voi rileverete racchiuse le competenti vedute appartenenti alla dottrina della ragione, a

---

(1) *Chi vuole vederne un esempio consulti un mio Articolo inserito nel tomo quarantesimo ottavo della Biblioteca Italiana, pagina 262-269 (a).*

(2) *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, § 55-59.

(a) *Questa citazione è sbagliata, perchè nel Vol. XLVIII, e molto meno a quella pagina, non v'è niente del Romagnosi. Forse dovrebb'essere citato l'articolo inserito in questi Opuscoli, § 674-689, tratto dal vol. LIV, pag. 262 di quel Giornale (DG).*

quella dell'umanità, a quella della civiltà, ed a quella del regime. Voi pure potrete notare il gran nesso fra l'ordine fisico ed il morale, fondato ed atteggiato dal fisico in forza della costituzione mista dell'umanità posta nella gran fabbrica dell'universo. Tutta la trattazione poi viene eseguita in relazione all'alleanza ed unità di fini e di rapporti fra la Politica ed il Diritto, fra il giusto e l'utile collegato ed inseparabile dalla socialità; talchè la conservazione perfettibile dell'individuo non può essere scompagnata da quella di un equo, forte ed illuminato consorzio. Ivi viene annotato in che consista il palladio della vita civile (1); e si distingue il procedimento primo, diretto dalla moralità del cuore da quello che viene indi preordinato dalla moralità della ragione. E se la convivenza è madre della ragionevolezza, questa dal canto suo diviene autrice della civiltà (2).

§ 92. E qui potete segnare l'azione graduale e onnipossente del tempo, il quale, quando non sia arrestato da forze esterne prepotenti, nell'atto che solleva l'uomo alla dignità di essere intelligente e morale, lo conduce pure ad una sempre migliore posizione di godimento, di sicurezza e di virtù.

§ 93. Di quest'ultimo argomento ho dovuto trattare di proposito, come quello che è caratteristico dell'ordine dell'umanità, e senza del quale avrei stabilito una dottrina mutilata, inopportuna e violenta. E qui raffrontando il libro *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento* col Lib. III (§ 379 e seg.) dell'*Introd. allo studio del Diritto pubbl. universale*, debbo avvertire che amendue formano un solo ed individuo corpo di dottrina. Col primo si tratta della *costruzione* e dell'*organismo* generale di *fatto* necessario di un consorzio progressivo; col secondo si tratta delle funzioni, delle leggi, e degli effetti di questa costruzione e di questo organismo. La teoria pertanto unita e complessiva dell'incivilimento, concepita nella sua *totalità*, risultar può, almeno per le viste fondamentali, dalla lettura associata di questi due scritti. Dopo rimane un altro grande lavoro; e questo riguarda i poteri nazionali e governativi nelle diverse età dell'incivilimento delle popolazioni agricole e commerciali, e l'ordine delle rispettive funzioni. Queste ed altre simili osservazioni ricavar potrete dalle letture sopramentovate, onde dare alla dottrina il suo competente valore ed estensione, nell'atto stesso che somministra i materiali ed i principî della sociale edificazione. Io ho creduto bene di annotare queste vedute, perchè esse rimangono avvolte nel corso delle idee e della catena analitica, senza portar seco quel risalto che la loro importanza ed estensione richiedevano.

XII.

Vedute per l'edificazione civile.

§ 94. Dalla sfera scientifica della *teoria* passiamo ora alla sfera sapienziale della EDIFICAZIONE. Nella totalità, che esaminate, qual cosa vi proponeste voi di scoprire? L'ordine *razionale doveroso* della conservazione e del perfezionamento umano nella convivenza, e per mezzo della sociale convivenza. Ma con quale intenzione venne da voi esplorato? Forsechè fu da voi preso in esame in via di mero fatto estrinseco all'uomo, come il corso degli astri, il volgere delle stagioni, le leggi dei vegetabili? Voi mi rispondete di avere assunto lo studio di quest'ordine ad oggetto di far dirigere le azioni libere umane alla migliore ottenibile sociale convivenza. Voi dunque in fine vi proponeste l'opera della sociale EDIFICAZIONE, ossia meglio il disegno di quest'edificazione. E siccome si tratta di ordinare gl'interessi e i poteri, onde produrre la migliore convivenza; così l'opera della detta edificazione abbraccia la composizione ed il movimento vitale sì degli individui che del consorzio e del Governo, atteggiati alla migliore perfettibile individuale conservazione.

§ 95. In ogni studio deliberato si assume, si esamina e si deduce. Qui si tratta per ora della TOTALITA' complessiva dell'ordine sociale di ragione. Dunque si assume la totalità per la edificazione sociale, si esamina la totalità per la edificazione sociale, e si deduce in totalità per la edificazione sociale.

§ 96. Ma volendo agire con cognizione di causa, conviene intendersi di costruzione; conoscere la bontà dei materiali per l'uso destinato; prepararli con iscelta, con valore e colle forme competenti. L'ordine logico esige di abbracciare gli estremi della totalità, di trascegliere gli elementi della costruzione, di distinguere e di porre in evidenza le grandi parti della costruzione fondamentale, riserbando ulteriori vedute nello studio parziale della totalità. Finchè si va svolazzando sulla superficie delle generalità totali, senza fissare certi punti eminenti ai quali si rannodano le idee ed i principi, è del tutto impossibile di accostarsi alla edificazione fondamentale. La mente umana ha bisogno di compendiare con distinzione, altrimenti essa rimane oppressa dalla mole medesima delle cognizioni apprese. A tutti questi intenti dev'essere stato soddisfatto nella teorica precedente; e però qui gli richiamiamo solamente in via di preliminare avvertimento. Questo è ancor poco. La edificazione importa un dato disegno *particolare*, e date forme e costruzioni tassate. La mente di un meccanico istrutto deve discendere necessariamente a questo disegno, e la folla dei principî dev'essere ridotta ad atto particolare. Ecco ciò che in primo luogo spetta alla *edificazione*.

§ 97. Procedendo oltre, conviene por mente al *fine proprio* di questa edificazione, che si può dire TECNICO per la costruzione, e distinguerlo dall'*effetto finale* ed *utile* risultante dalla costruzione medesima.

§ 98. Questo fine tecnico nella civile filosofia, e propriamente nell'edificazione nel consorzio civile, qual è? — Produrre la *potenza civile* di uno Stato espressa nei suoi attributi essenziali, e ridotta a' suoi fattori speciali, cioè ai suoi mezzi *generali* attivi costituenti la sua formazione. Ciò importa di mostrare come la natura, la religione, l'agricoltura, il Governo, la concorrenza e l'opinione debbano essere atteggiate, onde i lumi, gl'interessi ed i poteri degli individui, dei consorzi e dei Governi cospirino naturalmente a far nascere e mantenere la potenza dello Stato, e farla riposare sulla propria gravità naturale, la sola che ne possa guarentire la stabilità. Ciò basta per la prima fondamentale costruzione riferita alla totalità. Apparterrà alla particolare trattazione il configurare i mezzi pratici ed esecutivi, coi quali effettuare questa civile potenza. Qui non si tratta di scoprire la pietra filosofale, come pur troppo si potrebbe temere leggendo la folla dei libri;

(1) *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, § 285.

(2) *Ivi*, § 425-429.

ma bensì di una evidentissima formola meccanica, le condizioni della quale sono tutte assegnabili e di dimostrata necessità.

§ 99. Dietro queste mire della dottrina conviene qualificare *l'ossatura* fondamentale del civile consorzio col rispettivo corpo, colla rispettiva anima, colla rispettiva vita (1). L'idea compatta e confusa di *civile consorzio*, usata sempre nei discorsi, dev' essere finalmente *qualificata* nella sua composizione, nel suo movimento e nella sua vitalità visibile, e conforme al desiderio legittimo delle genti. Il movimento ordinato di un orologio nasce come risultamento della buona composizione. L'artefice fabbrica e congegna i pezzi, e si prevale della loro forza ingenita. Il movimento non viene eseguito dall' artefice, ma dalla composizione dell'oriuolo. Lo stesso accade nella sociale edificazione. La buona composizione della convivenza esprime presuntivamente il buon movimento della medesima. Ordinare questa composizione prima e fondamentale, ecco la cura che si desidera nello studio della totalità, precedente a quello delle specialità. Questa cura consiste nell' assegnare le condizioni costitutive la popolazione, il territorio ed il Governo in relazione alla potenza. Qui ritorna l'idea della potenza civile dello Stato, ma verificante le sue necessarie condizioni non solo a titolo di logica e morale esigenza, ma anche a titolo di effettiva sua esistenza. Essa non può teoricamente essere raffigurata fuorché nella sua perfezione. Ora appresa e concepita in questo senso, nel quale può essere descritta nella statistica, questa somma civile potenza dello Stato quale idea si presenta? — Uno Stato agricola e commerciale giunto alla sua naturale grandezza di territorio, di popolazione e di Governo, atteggiato con tutte le condizioni delle cognizioni, dei voleri e dei poteri individuali e collettivi della sociale unità. Or qui si tratta di costituire questa popolazione, questo territorio, questo Governo in mira di effettuare queste condizioni.

§ 100. Dunque il primo problema di questa edificazione qual è? Notare, dietro l' andamento naturale delle genti, la composizione del personale collettivo del consorzio. Gli individui stanno alle famiglie, come le famiglie stanno alle tribù. Dalle tribù associate sorgono i grandi Stati. Le tribù formano adunque le unità elementari, attive, vitali e fondamentali dello Stato, tanto materialmente quanto moralmente. Col sorpassare il loro limite per le funzioni solidali, e discendere alle classi private, si lavora sopra un'arena mobile che sfugge ogni maneggio, e dissolve tutta la politica fisiologia, per darla in balìa delle opinioni e delle passioni di una turba discordante. Questo procedere dunque non è di *edificazione*, ma di *perdizione*.

§ 101. Costituite le tribù in qualità di vere potenze dotate di una vita propria e completa associata alla vita del tutto, si presenta il secondo problema: in quale maniera viene naturalmente sviluppato e perfezionato il personale delle classi? — Posta la giustizia, e per ciò stesso l' eliminazione della servitù personale, di quella della gleba, di quella della officina, di quella del domicilio, dell'individuo alle cose, ed ogni altro vincolo di servilità e di soperchieria signorile, come nell'India e nell'Inghilterra la natura stessa somministra il perfezionamento materiale e morale mediante la divisione dei poteri privati compatti, e la loro fusione nel tutto sociale. Da questo meccanismo, associato al buon organismo dello Stato, ne consegue l'effetto massimo e finale della maggiore potenza utile del tutto e delle parti, e della più equa soddisfazione dei singoli. Il contrasto fra la individualità e la socialità non può essere composto in altro modo, e la natura stessa opera la soluzione di un problema impossibile all'umana industria e questa soluzione nasce come il buon movimento deriva dalla buona composizione.

§ 102. Quanto alla *costituzione territoriale*, essa viene indotta e perfezionata dall'andamento spontaneo del buon ordinamento economico privato e pubblico. Col primo nasce un' equa ripartizione delle terre colla prospera agricoltura rinfrescata coi guadagni commerciali; col secondo s' aprono, si conservano e si assicurano le vie di comunicazioni terrestri, acquatiche, i centri delle abitazioni e dei mercati regolari. I quesiti risguardanti l'equa ripartizione delle terre, e la loro successiva contrattazione e disposizione, si veggono distese nelle *Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche civili*, le quali dovranno, rispetto alla edificazione fondamentale, essere consultate a complemento dello studio della totalità ora contemplata.

§ 103. Tutto questo riguarda l'aspetto materiale dell'organismo territoriale. Ma esiste un'altra parte infinitamente importante, la quale non si palesa se non si tien d' occhio il *corso* progressivo dei civili consorzi. Questa si è l'*associazione territoriale*, la quale nasce quando i possessi sono divenuti a bel bello *contigui*. Allora si svolge un ramo ulteriore di uffici, di riguardi, di benefici, e quindi nuove maniere di convivenza e di potenza. Per la qual cosa gli uomini perfezionano la terra, e la terra perfeziona gli uomini. Questo movimento, prodotto dall' ultimo organismo, importerà il dovere che, salva la giustizia, non sia disturbato da ingerenze regolamentari, nè depresso da enormi tributi, nè vincolato da monopoli ereditari (1). Senza di ciò si scioglie il cemento e si guasta l'alimento di ogni vita veramente civile. La proprietà prediale libera, sicura, e non sopraggravata, forma la radice di ogni civile consorzio.

§ 104. Quanto finalmente al potere imperativo, l'analisi deve fissare le attribuzioni da assegnarsi secondo le età morali del consorzio assoggettate ad una necessitata opportunità. La retta divisione delle magistrature, ignota all' islamismo, fu già notata come indispensabile nel libro della *Ragion civile delle acque*, e ciò dietro l'esempio di tutti i Governi europei. Quanto poi alla suprema ed eminente direzione fu osservato più volte da me, che dev'essere unica, forte, stabile, e di costante civile volontà. Queste condizioni derivano necessariamente dalla destinazione, dal dovere e dall'ufficio suo, qual è quello di comporre il contrasto fra l'individualità e la socialità coll'unica causale della pubblica necessità della sociale convivenza, a norma delle vedute della mia prima Let-

(1) *Su di ciò si può vedere quanto fu scritto nei* Principi fondamentali del Diritto amministrativo, *specialmente nel libro III*, e *nelle* Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche, *quest.* VI *e* VIII. *Manca la trattazione dell'organizzatura progressiva, ed anche relativa a certe posizioni territoriali, come deserti e climi contrari.*

(1) *Su di quest'ultimo punto si può leggere quanto scrissi sull'*inglese pauperismo *negli Annali di Statistica, vol.* XIX, *pag.* 255 *e seg.* — (*Vedi il volume di* Economia polit.) (*DG*).

tera. Dato il potere, resta il problema della costante ed esclusiva civile volontà negli agenti del potere imperativo. La soluzione di questa quistione in senso generale è impossibile. Havvi un tempo, nel quale o per impotenza personale, o per mancanza di lumi convien rimettere l'affare alla fortuna, la quale fa certamente meno male che le deliberazioni delle popolazioni. Tal'è l'età necessaria dei Temosfori e dei Padri confederati. In una altra età è necessario porre in lotta l'individualità imperante libera col privato predominio o coll'isolamento delle tribù. In un'ultima finalmente, in cui l'equità fu fatta reale, occorrono provvedimenti per introdurre e guarentire una forte, unica e stabile volontà civile imperativa.

§ 105. Dopo di aver pensato alla parte organica convien pensare alla forza stessa imperativa nello studio della edificazione. Le sanzioni formano un oggetto precipuo di questa forza. Benchè nello studiare l'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale* siasi parlato della necessità e dell'origine naturale di diritto rigoroso dei Governi, e benchè sieno state poste tutte le dottrine fondamentali della tutela della sicurezza; ciò non ostante rimaneva la trattazione del Diritto penale. Questo non è argomento di specialità d'una parte singolare della dottrina della civiltà, ma appartiene al totale complesso, ed estendesi a tutti i rami delle civili dottrine. Egli è tanto diramato e predominante quanto le leggi, e però deve nella dottrina prima della totalità essere studiato come suo complimento. Pertanto la *Genesi del Diritto penale* dovrà chiudere il corso dello studio della prima totalità della dottrina della civiltà.

§ 106. Ricordiamoci che il contemperamento fra la individualità e la socialità forma propriamente l'essenza della legge fondamentale della civiltà. Ivi si compie e si consuma il magistero vitale della convivenza. Ma ricordiamoci nel tempo stesso, che questo contemperamento non può essere effettuato e mantenuto fuorchè dal potere irresistibile ed unico imperativo, mosso e regolato da una costante civile volontà. Ma dall'altra parte non si tratta di agire in una maniera meccanica, come nella materia bruta; ma con mezzi morali, i quali agiscono sulla mente e sul cuore di liberi operatori; coll'istruzione, coi premî, e colle pene intimate. E siccome non si vuole un potere imperativo sbrigliato, ma regolato, cioè conforme all'ordine di ragione della socialità; così sono necessarie le nozioni regolatrici di questo potere nell'esercizio delle sue sanzioni. Ecco pertanto la necessità della dottrina del *Diritto penale* infiltrata nella teoria generale del *contemperamento*, in quanto può e dev'essere effettuato e mantenuto dal potere imperativo. Dico *in quanto* può esigere il suo concorso, perocchè la funzione del contemperamento esige ben altri ajuti, e viene spontaneamente iniziata dalla cospirazione di altri motori; talchè all'azione penale lasciar si deve solamente il minimo possibile intervento.

§ 107. Con queste indicazioni sommarie voi vedete i punti capitali della dottrina generale dell'edificazione civile, ed il ripartimento delle sue parti fondamentali considerate nella complessiva loro totalità. Secondo questo ripartimento, colle vedute sin qui accennate, convien leggere nella *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale* i §§ 369, 399, e la Parte III, § 175 e seg.; nelle *Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche* la Questione VIII; e finalmente nei *Principî fondamentali sul Diritto amministrativo* il Libro III; indi la *Genesi del Diritto penale.*

§ 108. Riandando le cose esposte in questa Lettera, il lettore si accorgerà che nell'ordine della lettura suggerita alla gioventù abbiamo compiuto un vero circolo, nel quale incominciando dalla posizione di uno Stato civile di fatto in cui vive, il lettore ritorna allo stesso punto instrutto delle viste fondamentali sull'ordine di ragione desiderabile in questo consorzio. Dopo ciò, ponendo mente all'ordine logico adoperato, può trarre una guarentigia della verità dei principî fondamentali posti nelle mie dottrine. Una è la mente che studia tanto il mondo della natura, quanto il mondo delle nazioni. Col solo vero naturale di causalità, qualificata colla trinomía della Lettera prima, effettuare si può l'interessante umano. Io già dissi (*Genesi del Diritto penale*, § 566) che le scienze morali sociali sono una specie di fisica delle azioni libere umane.

§ 109. Da ciò ne segue, che il metodo di studiare la civile filosofia dev'essere in sostanza identico a quello di studiare la filosofia naturale spinta alle sue utili applicazioni. Come nella civile filosofia, accoppiata all'arte, distinguiamo un *ordine di fatto* da un *ordine di ragione;* così pure nella naturale, accoppiata alle arti, si distinguono questi due ordini. Nell'agricoltura, nella navigazione, nell'idraulica, nella educazione delle bestie questi due ordini sono visibili.

§ 110. Nella fisica filosofia, accoppiata alle arti, si assumono i fatti, se ne indagano le cagioni, e indi si approfitta dei risultamenti per determinare il magistero delle arti. Nella civile filosofia lo studio della ragione e dell'umanità somministra questi fatti, se ne scoprono le cagioni, per determinare indi il magistero della civile edificazione. Bacone adunque ebbe torto di escluderla dal suo *Organo*, e di rilegarla fra le mere opinioni umane, non soggette alle stesse leggi ed alle stesse regole della naturale filosofia. Tutto questo io avverto per supplire, cogli aforismi consacrati alla fisica, a molte logiche avvertenze che si possono facilmente trascegliere. Questo però si restringe alla logica scientifica, e non si estende a quella della edificazione. Quanto a quest'ultima servono di esempio le arti specialmente operative sulla natura; come, per esempio, l'agricoltura, la educazione degli animali, ed altri simili.

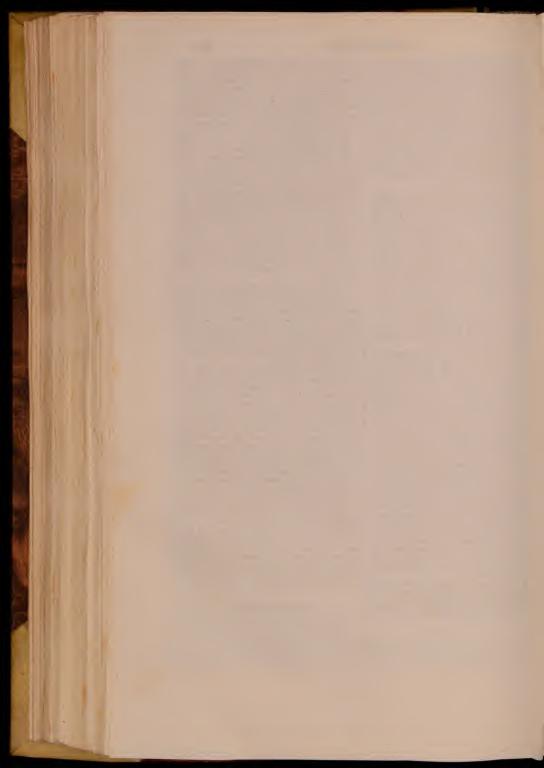
§ 111. Ciò sia detto per ora quanto allo studio della totalità della civile filosofia, risguardante il complesso della individualità colla socialità considerato come mezzo assorbente della conservazione perfettibile umana, presa come scopo degli studî e delle tendenze dell'umanità, e propriamente come capo di arte.

Caetera desiderantur.

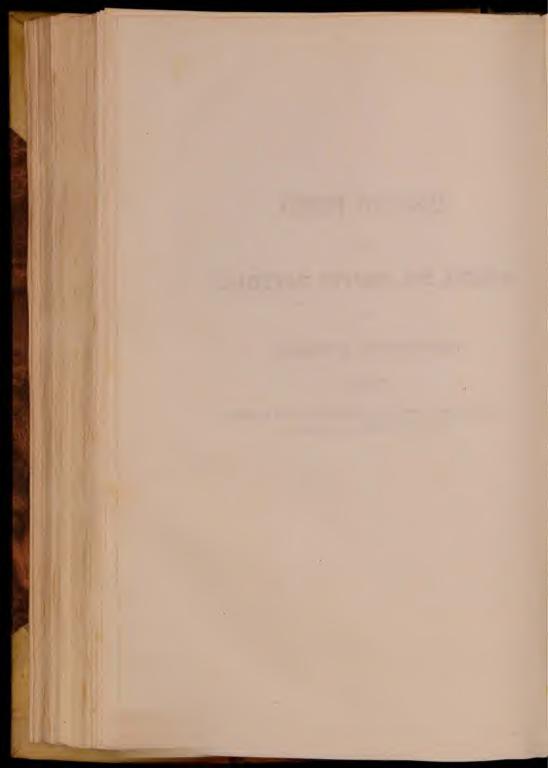
ASSUNTO PRIMO

DELLA

SCIENZA DEL DIRITTO NATURALE

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

PREMESSOVI

IL SUO RAGGUAGLIO STORICO E STATISTICO DEGLI STUDI DI DIRITTO GERMANICO E NATURALE IN ALLEMAGNA.

RAGGUAGLIO

STORICO E STATISTICO

DEGLI

STUDI DI DIRITTO GERMANICO E NATURALE

IN ALLEMAGNA

ESTRATTO DAGLI *ANNALI UNIVERSALI DI STATISTICA* EC. DEL 1830,
VOL. XXIII, PAG. 73, E VOL. XXIV, PAG. 65.

§ 112. Havvi un aspetto nella storia letteraria, il quale è sommamente importante per il modo di essere e per le produzioni interessanti di un popolo; e questo si verifica tutte le volte che gli studî influiscono direttamente sul sistema della convivenza, e segnano le vicende e i progressi dell'incivilimento. Tal è lo studio del Diritto civile e naturale, il quale in via di limiti consacra i dettami della politica economia, ed associa il giusto coll'utile sociale, sia che lo consideriate nella sua tradizione, sia che lo valutiate nella sua influenza. Per questi titoli la relazione di quello studio eseguito dalle genti appartiene più che altro mai a questi Annali.

§ 113. Egli è perciò che noi crediamo di riferire quanto il sig. Warnkoenig ha pubblicato intorno allo studio odierno del Diritto germanico e naturale praticato in Germania. Benchè in Europa l'incivilimento sia proceduto dal Mezzodì al Settentrione; benchè la Germania abbia assai tardi partecipato alle instituzioni civili e religiose dell'Impero romano; benchè i popoli partiti dal di lei seno abbiano distrutto il sistema di politico ordinamento della parte meridionale: ciò non ostante negare non si può che un'azione vicendevole fra la parte grezza e la parte illuminata non abbia comunicato un colore ed un temperamento all'Europa, nel quale ogni parte quasi spontaneamente sorse con un carattere comune, modificato solamente da circostanze locali. Ciò avvenne specialmente nell'era moderna, incominciata col secolo decimosesto, nel quale le genti europee si consolidarono in gran parte in grandi e durevoli potentati, e scambievolmente si comunicarono le loro ambizioni e i loro sistemi, i loro prodotti e i loro bisogni, i loro lumi e i loro errori.

§ 114. Ma siccome la natura ha fissato, in forza di certe circostanze, le vocazioni mentali e morali dei popoli; così queste vocazioni, dopo cessato il violento miscuglio, si resero manifeste; e tanto più si rendono visibili, quanto più le genti si vanno perfezionando, e coi loro tentativi, sia dentro che fuori della loro vocazione, vanno manifestando il loro carattere nazionale. Fra molte prove si soggiunge anche questa dello studio dei rami della civile sapienza, il più tardo, il più sublime, il più difficile e il più spirituale di tutti. Ecco intanto, rispetto alla Germania odierna, quanto espone il detto sig. Warnkoenig.

I.

Dell'insegnamento del Diritto germanico.

§ 115. Il nome di *Diritto germanico* viene attribuito ai principî di diritto ed alle instituzioni che traggon la loro origine dagli usi e dai costumi antichi della Germania in tempi anteriori all'introduzione del Diritto romano e delle regole canoniche. È già gran tempo che questa parte di Giurisprudenza fu divisa in due parti: l'una di Diritto privato *(Deutsches privatsrecht)*, e l'altra di Diritto pubblico *(Deutsches staatsrecht)*. Quest'ultima parte abbracciava altre volte tutte le instituzioni politiche dell'Impero germanico. Quantunque la base di queste instituzioni fosse feudale, esse ciò non ostante racchiudevano parecchie pubbliche garanzie. Ma coll'Impero germanico, disciolto nell'anno 1806, questo sistema cadde intieramente.

§ 116. Prima del decimosettimo secolo lo studio del Diritto germanico privato, tranne il diritto feudale, nelle Università germaniche era totalmente negletto. Ciò non deve recar meraviglia, in vista della prevalenza assoluta ottenuta allora dal Diritto romano in quasi tutta Europa.

§ 117. Benchè però in quel tempo (cioè nel secolo decimosesto) questo Diritto non fosse insegnato, ciò non ostante ne furono raccolte le reliquie, e pubblicate le antiche leggi dei Franchi, degli Alemanni, dei Sassoni ec., i Capitolari e i diversi specchî *(Sachsenspiegel, Schwabenspiegel)*, che appartengono in parte eziandio alla Francia, ai Paesi Bassi d'Italia, e alle altre parti d'Europa.

§ 118. Nel seguente secolo decimosettimo si cominciò a scrivere su diversi argomenti separati del Diritto privato germanico; ma Ermanno Conrig, morto nel 1781, col suo libro *De origine Juris germanici* 1745, abbracciò in un solo corpo questo Diritto. Giovanni Schilter, professore a Strasburgo, morto nel 1705, espose le regole del Diritto germanico e del romano nel libro intitolato *Exercitationes ad Pandectas*, pubblicate dal 1772 al 1784.

§ 119. Durante il secolo decimottavo la scienza del Diritto pubblico germanico fu coltivata con zelo; due giureconsulti si resero celebri in esso: l'uno Giangiacomo Moser, morto nel 1785; l'altro il Pütter, professore nell'Università di Gottinga,

morto ottuagenario nel 1807. Col principio di detto secolo (anno 1707) fu incominciato ad insegnarsi in una Università questo Diritto, in addietro consegnato solo nei libri. Nell'Università di Halle, in allora aperta, Giorgio Bejer espose le sue lezioni su questo Diritto. Dopo la di lui morte (cioè nel 1718) fu pubblicata un'Opera intitolata *Delineatio Juris germanici*, che fu seguita da parecchie altre; fra le quali si distinguono i diversi Manuali di Heineccio, cioè l'*Istoria del Diritto germanico* (1773), gli *Elementi del Diritto germanico* (1736), e le *Antichità del Diritto germanico* (1773).

§ 120. Questo ramo della scienza di Diritto fece bentosto progressi, come si vede dalle Opere del Pütter e del Selchow (morto nel 1793), e di Giusto Federico Runde (morto nel 1807), tutti tre professori nell'Università di Gottinga; e finalmente da quella di Danz, giureconsulto vittemberghese, la quale presso i pratici acquistò grande autorità.

§ 121. In generale il Diritto germanico era in quei due secoli (decimosettimo e decimottavo) esposto come modificazione del Diritto romano, e considerato come subalterno al romano. Gli autori dei Manuali esclusivamente destinati al Diritto germanico altro non facevano che esporre il nudo positivo al fianco del romano; e nelle medesime lezioni pubbliche il Diritto germanico veniva insegnato come complemento del romano. S'insegnava in qual maniera le disposizioni del romano venivano modificate in alcuni punti dal germanico; come, per esempio, nella comunione legale fra conjugi, nel contratto di vendita, ec. In breve, non si aveva in vista fuorchè l'oggetto imperativo e pratico, senza indagare il come, il quando e il perchè di questo Diritto nazionale.

§ 122. Giunto il secolo decimonono, fu aggiunto un altro studio al gretto pratico e positivo del Diritto germanico. Il movimento impresso allo studio del romano dagli sforzi della scuola storica ebbe una grande influenza sullo studio storico del germanico. Due giureconsulti, dodici anni sono, contribuirono sopra tutto ai progressi di questo studio: l'uno è il sig. Eichhorn, prima professore fino al 1816 in Berlino, e dopo in Gottinga; l'altro il sig. Mittermajer, che prima fu professore in Landshut, indi in Bonn, e da ultimo in Heidelberg. Un gran numero di distinti giureconsulti, per la maggior parte appartenenti alla nuova generazione, seguirono l'esempio loro, e continuarono con successo la nuova scuola. Ben è vero che l'Heineccio aveva scritte le dette *Antichità del germanico Diritto*, le quali, al dire del sig. Hugo, furono troppo tardi pubblicate; ma esse, come gli altri simili anteriori lavori, non erano nè profondi, nè bastevolmente estesi.

§ 123. Ora giova di vedere in breve le innovazioni introdotte. Qui lasceremo parlare lo stesso sig. Warnkoenig.

« Il sig. Eichhorn pubblicò dapprima una Storia del Diritto germanico sì pubblico che privato, secondo il metodo del sig. Hugo. Egli divise questa sua Storia in quattro grandi periodi, incominciando dai più rimoti tempi dei quali Tacito lasciò memoria, e venendo fino ai giorni nostri. In ogni periodo l'autore premette un succinto ragguaglio dei grandi avvenimenti politici che cangiarono i modi di essere delle genti germaniche; indi presenta un'esatta descrizione delle prove dalle quali attinge le notizie; e in fine tesse una rapida e compiuta rivista del sistema del Diritto pubblico, dell'ecclesiastico e del civile, adottato durante il periodo di cui si tratta. »

§ 124. « Il primo volume di questo importante lavoro comparve alla luce nell'anno 1808; ed allorquando nell'anno 1823 fu pubblicato il quarto, erano già state fatte tre edizioni dei tre precedenti. Col sussidio di una vasta erudizione, e con una ben ragionata cognizione delle instituzioni germaniche, l'autore riuscì a tessere un fedele prospetto dell'origine, dello sviluppamento e delle vicissitudini successive della Legislazione e della Giurisprudenza in Germania. Il sig. Eichhorn risalì alla comune sorgente ed agli elementi primitivi delle germaniche instituzioni. Per questo mezzo egli potè riconoscere il comune Diritto della sua patria, ed analizzare i principj che formano la base a tante consuetudini locali, a tanti lavori eseguiti sul Diritto durante il medio evo, e finalmente ai Codici moderni. Noi (dice il sig. Warnkoenig) non potremmo offrire idea più esatta di questo storico Trattato che paragonandolo all'Opera conosciutissima del sig. Meyer di Amsterdam sulle Instituzioni giudiziarie, e soprattutto al primo volume di quest'Opera, alla quale il Trattato di Eichhorn più d'una volta ha somministrato le prove. Del rimanente il libro del sig. Eichhorn non dev'essere considerato che come un compendio della Storia del Diritto germanico; ma esso serve sommamente per dare a conoscere l'insieme di questa Storia ed il vero carattere di questo Diritto. »

§ 125. « Qui osservar si deve, che l'autore diresse la sua attenzione e le sue ricerche assai più sui paesi settentrionali della Germania, che sui meridionali. Ciò viene spiegato pensando che il sig. Eichhorn abitava questi paesi settentrionali. D'altronde l'antica Legislazione sassone dominò pressochè generalmente in questa parte; e quella Legislazione fu in ogni tempo più coltivata, che le consuetudini cotanto diverse della Germania meridionale. »

§ 126. « Non solamente il sig. Eichhorn svegliò il gusto dello studio storico del Diritto germanico, ma eziandio mantenne lo zelo da lui inspirato per questo ramo della scienza col pubblicare parecchie Dissertazioni sul Diritto germanico nel *Giornale per la Giurisprudenza istorica*, del quale era un collaboratore. Fra queste Dissertazioni si distingue un abbozzo storico *sull'origine e sullo sviluppamento della città e del regime municipale in Germania;* argomento al dì d'oggi assai ricercato. Dobbiamo ancora a quest'autore un'*Introduzione al Diritto germanico privato*, la seconda edizione della quale comparve a Gottinga nell'anno 1825, cioè due anni dopo la prima edizione. Il sig. Eichhorn (le lezioni del quale nella Università di Gottinga attirano il concorso di centinaja di scolari) ha allevato molti giovani Professori, i quali mediante le loro proprie Opere resero eminenti servigi alla scienza. »

§ 127. « Il sig. Mittermajer s'è acquistato anch'egli una celebrità meritata pe' suoi lavori sopra tre parti della scienza del Diritto, da lui coltivate con successo eguale. Queste parti sono: la Legislazione criminale, la Procedura civile, e il Diritto germanico. Qui noi non parleremo delle molte Opere sul Diritto criminale. L'ultima è un paragone, pieno d'importanza e di nuove viste, dei differenti sistemi di Procedura criminale adottati presso i principali popoli d'Europa. Parlando invece del Diritto germanico, noi annoteremo che il merito maggiore del sig. Mittermajer si è quello di aver dato allo studio del Diritto germanico proporzioni più vaste, ed un'importanza veramente

europea. Egli si vale del fatto storico, che tutti i regni ancora esistenti nell'Europa occidentale furono fondati in gran parte da nozioni germaniche; per cui ne trae la conseguenza, doversi trovare in tutti instituzioni di un'origine e carattere comune. Egli dimostra in seguito, come dopo lo stabilimento di questi popoli nelle provincie da essi conquistate, la loro storia e l'andamento del loro incivilimento furono presso a poco uniformi. Presso tutti trovasi il Cristianesimo, il regime feudale, la costituzione gerarchica della Chiesa, il regime municipale, il principio monarchico, e la sua lotta col tempo (1). Presso tutti, i fatti costituenti la vita privata furono quasi i medesimi. L'importanza annessa alla proprietà fondiaria, l'industria con le sue corporazioni e le sue ricche produzioni, il gusto del commercio, sono cose che dappertutto si riscontrano. Niuna meraviglia pertanto recar deve se una tanta rassomiglianza esiste fra i costumi e le leggi dei differenti popoli dell'Occidente dell'Europa. Uno stesso spirito diresse lo sviluppamento sociale di tutte codeste nazioni. Le differenze che incontransi nelle loro leggi non sono che modificazioni delle stesse instituzioni fondamentali. Con ragione pertanto il sig. Mittermajer rivolse le sue ricerche non solamente sopra l'Allemagna, ma eziandio sopra le altre nazioni, onde rilevare le antiche instituzioni germaniche (2). Egli esaminò accuratamente i Diritti dei popoli della Germania meridionale, e consultò sovente l'antico Diritto francese, quello del Belgio, dell'Olanda e dell'Inghilterra, e fin anche della Spagna. »

§ 128. « Il metodo comparativo, applicato dal sig. Mittermajer al Diritto civile germanico ed al Diritto commerciale, recò nuovo lume sopra molte instituzioni, il carattere originale delle quali scomparve in Germania, mentre che in altri paesi fu conservato. Il frutto di questi vasti lavori del sig. Mittermajer fu pubblicato sotto il titolo di *Principj del Diritto germanico* (terza edizione del 1827). Ivi si trovano ragguagli storici e letterari su questa parte della Giurisprudenza assai più numerosi di quelli che furono da prima raccolti. Egli tratta successivamente delle persone, dei diritti reali, delle obbligazioni, dei diritti regali e banali, dei diritti di famiglia, delle successioni e dei testamenti. L'autore si occupa in seguito dei diritti particolari dei beni mobili e non mobili, come pure dei diritti risguardanti le arti e i mestieri, ed il diritto commerciale. Questo libro pertanto può essere consultato con frutto non solamente dalle persone che bramano acquistar cognizioni sul Diritto germanico, ma altresì da tutte quelle che si occupano della storia, delle antichità e della legislazione dei popoli di origine germanica, qualunque sia il territorio abitato da quei popoli. »

§ 129. « Gli sforzi dei sig. Eichhorn e Mittermajer per comunicare lo studio del Diritto germanico con una migliore direzione furono gagliardamente secondati da parecchi altri giureconsulti, da scrittori di storia, e da alcuni loro proprî allievi. Le ricerche del sig. Savigny intorno al Diritto romano durante il medio evo debbono essere qui mentovate, perchè contengono l'esposizione dello stato politico e della legislazione nei regni fondati nel sesto secolo dai Germani in Francia, in Italia, in Ispagna e nei Paesi Bassi, e la storia del loro Diritto durante il primo periodo del medio evo. Sono già tre anni che il sig. Hulmann professore a Bona, uno degli storici più stimati della Germania, ha incominciata la pubblicazione di un'Opera sullo stato delle città nel medio evo *(über Stadtewesen in Mittelalter)*. Rammenteremo altresì fra i giureconsulti che con successo percorsero la stessa via il sig. Maurer, professore all'Università di Monaco, conosciuto soprattutto per un Trattato, coronato dall'Accademia di quella città, sulle instituzioni giudiziarie germaniche. Siccome noi non possiamo parlare di tutti quelli che si fecero conoscere con Opere sul germanico Diritto, così termineremo queste notizie ricordando tre giovani Professori, allievi del sig. Eichhorn, i quali all'entrare nella loro carriera letteraria si segnalarono. Questi sono: il sig. Gaupp professore in Breslavia, autore di parecchie Opere sull'origine delle più antiche consuetudini delle città germaniche; il sig. Giorgio Philippis professore in Berlino, che scrisse una Storia del Diritto inglese pubblico e privato, secondo il piano dell'Opera del sig. Eichhorn; e finalmente il sig. Homeyer, parimente professore a Berlino, che si occupa a far conoscere in Germania il Diritto dei popoli della Scandinavia. »

II.

Dell'insegnamento del Diritto naturale, ossia della filosofia del Diritto.

§ 130. Passiamo ora a quel ramo d'insegnamento delle Università germaniche, indicato ordinariamente sotto il nome di *Diritto naturale*.

« La ricerca delle leggi direttrice le azioni umane (dice il sig. Warnkoenig) fu in ogni tempo considerata come uno degli oggetti più importanti della Filosofia. Niuno saprebbe rivocare in dubbio, che la maggior parte delle nostre azioni siano risultamenti di un nostro giudizio, per il quale noi riconosciamo doverci le medesime procurare un bene, o scansare una pena. Ma senza parlare dei movimenti in noi effettuati a nostra insaputa, o almeno senza essere preceduti da un atto deliberato della nostra volontà, dei quali siamo consci, non vi hanno forse azioni volute dall'uomo in forza d'altri motivi, o, per parlare più esattamente, in forza di altre cause diverse dall'utilità ch'egli spera di ritrarne? (1) »

§ 131. « Questa quistione occupò i filosofi antichi al pari dei moderni. Ma, per quanto io mi sappia, prima di Grozio niuno considerò le azioni disinteressate come ripartire in due classi: l'una delle quali, chiamata *del giusto*, risulta da certe leggi, la cognizione delle quali costituisce una scienza particolare, alla quale fu dato il nome di

(1) *Si può domandare se tutte queste particolarità, tranne il regime feudale comune anche alle conquiste non germaniche, dire si possano di origine germanica, o non piuttosto straniera.*

(2) *Così praticar si doveva parlando di un paese che assai tardi ricevette il suo incivilimento da altri popoli, come ognun sa, specialmente incominciando da Carlo Magno, e venendo avanti.*

(1) *Qui s'incomincia tosto con una soppressione e con una confusione d'idee, d'onde derivarono le interminabili questioni antiche e moderne. Come havvi un'utilità fisica, ve n'ha pure una morale. Il piacere o un desiderio soddisfatto fa sì che l'oggetto diventi utile. Utile per Archimede era la matematica, come per Omero la poesia.*

Diritto naturale; l'altra classe, chiamata *delle azioni buone e virtuose*, risulta da altre leggi che formano l'oggetto della scienza portante il titolo di *Morale* (1). »

« Nell'anno 1625 Grozio, allora esiliato in Francia, pubblicò il suo celebre Trattato *De jure belli et pacis*. La prima cattedra di Diritto naturale fu eretta in Heidelberg nel 1661 in favore di Puffendorf. Grozio e Puffendorf possono essere considerati come i padri di questa nuova scienza; e in parecchi paesi d'Europa l'autorità loro anche al dì d'oggi viene invocata (2). »

§ 132. « Dopo Puffendorf la Germania pubblicò una infinità di Opere sul Diritto naturale, di modo che esse sole potrebbero formare una biblioteca considerabile. I filosofi, i pubblicisti, i diplomatici e i giureconsulti si consacrarono a questo studio con altrettanto maggior ardore, quanto più i rapporti del Diritto naturale colle scienze da loro coltivate sono più intimi e comuni: ognuna di queste classi di dotti comunicò al naturale Diritto una diversa direzione; ma l'influenza dei filosofi fu la più decisiva. »

§ 133. « Diamo un'occhiata (prosegue l'autore) all'istoria di questa scienza in germania dopo Puffendorf. Nell'anno 1705 il celebre giureconsulto Thomasio cercò di stabilire il Diritto naturale sopra una nuova base, distinguendolo più accuratamente di quello ch'era stato fatto prima dalla Morale. A suo senso il Diritto non ammette che *doveri negativi*, ma perfetti; mentre che la Morale riconosce *diritti positivi*, ma imperfetti. Il precetto della morale cristiana, *quod tibi non vis fieri alteri ne facias*, costituisce il principio fondamentale del Diritto naturale. La Morale poi è fondata sull'altro principio, *quod tibi vis fieri et alteri facias*. Ogni Diritto racchiude come elemento essenziale la facoltà d'impiegare la forza contro coloro che non lo rispettano. »

§ 134. Qui l'autore dell'Articolo non nota che questa divisione fatta dal Thomasio non è giusta. Ognuno sa che il cooperare in società alla reciproca sicurezza delle cose, delle persone e delle azioni lecite, ed il mutuo soccorso nel caso d'incolpabile necessità, è dovere di ragion naturale così necessario e così rigoroso, che senza di lui esistere non può umana convivenza e stato vero sociale, assolutamente indispensabile per rendere l'uomo effettivamente ragionevole, e fisicamente conservato e tutelato. L'ultima essenza della legge fondamentale sociale riducesi a questo dovere. Ora il cooperare alla detta sicurezza e soccorso importa certamente anche l'esercizio di *atti positivi*. Dunque la separazione fatta dal Thomasio è assolutamente assurda, oltr'essere disastrosa e distruttiva dei fondamenti della socialità. Se l'uomo fosse, come osservò Aristotile, un Dio od una bestia, onde bastare a sè stesso, e quindi lo stato sociale fosse affare puramente facoltativo, il principio di Thomasio si potrebbe difendere; ma, posto lo stato sociale come cosa di assoluta necessità di mezzo, ne segue che tutti gli uffici positivi di sicurezza e soccorso formano parte del Diritto naturale necessari al pari dei negativi. Noi qui contempliamo la socialità non nei meri rapporti privati che rimangono dopo che fu ordinato il governo civile, ma nella sua originale ed essenziale consistenza. Se dopo che il governo fu ordinato, la sicurezza ed il soccorso vengono proficienti dai rappresentanti del consorzio, ciò vien fatto appunto per il dovere naturale di ognuno verso tutti, e viceversa; e però non è vero quanto disse Thomasio, che il Diritto naturale in *genere* sia puramente negativo.

§ 135. L'autore poi dell'Articolo non ricorda che il detto Thomasio dieci anni dopo, cioè nell'anno 1715, pubblicò un libretto intitolato *De jure circa somnium et somnia*, nel quale eresse in dogma di Diritto assoluto la causale di Dionigi tiranno di Siracusa nel condannare Marsia. Questo singolare opuscolo porta il seguente titolo: *Christiani Thomasii Potentissimi Borussiae Regis Consiliarii Intimi, Universitatis Fridericianae Directoris et Professoris primarii etc., De jure circa somnium et somnia*. Jo. Martini Burgkmanni Collegio Paulino, 1715.

§ 136. « Cinquant'anni più tardi (prosegue l'autore) Wolf produsse alcune modificazioni al sistema di Thomasio, seguendo i principî di Leibnitz. » Qui soggiunse in nota, che le dottrine di Wolf furono ai dì nostri riprodotte in due Opere pubblicate in Francia, cioè nel 1803 dal sig. Maffioli di Nancy, e nel 1804 dal sig. Rayneval. Tutte le volte poi che il sig. Toullier sente il bisogno, nel suo Corso di Diritto francese, di giovarsi di ragionamenti filosofici, egli li trae appunto dal Wolf.

§ 137. Due cose non veggiamo notate dall'autore dell'Articolo. La prima si è, che il celebre Vattel di Neuchâtel, contemporaneo al Wolf, ridusse in una forma più accessibile il Diritto naturale pubblico del Wolf, per leggere ed intendere il quale bisogna, dice il Vattel, avere studiato sedici o diciassette volumi in quarto che lo precedono, ed affrontare il metodo e la forma delle Opere di Geometria, oltre l'aridità e la dispersione delle materie. Ognuno poi sa dall'altra parte, che all'Opera del Vattel ricorrevano gli stessi diplomatici, i quali la citavano in appoggio delle loro dispute. La seconda cosa non annotata da lui si è avere il Wolf col suo metodo e forma geometrica canonizzati come di naturale Diritto i feudi introdotti nei barbari secoli, come si può vedere nel § 737 delle sue *Institutiones Juris naturae et gentium*; ed altresì avere consacrato come di Diritto naturale il regno così detto *herile*, ossia *di padronanza*, tale che gli uomini sono spogliati di tutti i diritti naturali nativi, e ridotti alla condizione di pure cose, come esprime l'autore nel § 997 delle dette Instituzioni.

§ 138. Dopo il Wolf il detto sig. Warnkoenig passa al nuovo sistema di Diritto naturale coltivato in Germania dopo la Filosofia di Kant.

« I predecessori del filosofo di Koenigsberg (dic'egli) avevano attinto le loro teorie di naturale Diritto da parecchie e disparate sorgenti. Grozio per provare le sue asserzioni cita l'antico ed il nuovo Testamento, adduce le opinioni degli autori classici dell'antichità e quelle di alcuni filosofi moderni, nel mentre pure ch'egli rintraccia le sue prove nella storia dei popoli. In Puffendorf s'incontra alquanto più di psicologiche os-

(1) *Fino dai tempi di Aristotile si conoscevano queste due classi, ed il Grozio medesimo ne fa fede adducendone i passi nel principio del suo libro.*

(2) *Non si nega che Grozio e Puffendorf abbiano più estesamente trattato della scienza del Diritto naturale pubblico e privato; ma nello stesso tempo dobbiamo ripetere ciò che anche prima della metà del secolo passato fu detto, cioè che quegli autori furono fanciulli.*

servazioni (1): ciò non ostante nella sua grande Opera l'autorità degli scrittori forma ancora la base principale sulla quale egli appoggia i suoi dettati. Quanto finalmente al Wolf, malgrado la forma matematica cui egli procurò di applicare finalmente alla filosofia dello spirito umano, egli non è niente più rigoroso del Grozio e del Puffendorf allorchè fonda i suoi precetti di naturale Diritto sopra i sentimenti popolari, sulle opinioni dei filosofi e sui documenti istorici, i quali attestano la utilità o gli incovenienti di certe instituzioni o di certe pratiche. »

§ 139. « Ma nella scuola di Kant il Diritto naturale divenne una scienza puramente razionale. Per la qual cosa la denominazione di *Diritto naturale* fu cangiata e ad essa sostituita quella di *Diritto filosofico*, o di *Filosofia del Diritto*; o, se si vuole, quella di *Vernunftsrecht*, cioè *Diritto della ragione*. Il grande problema, la soluzione del quale fu proposta da questa scuola, consiste nel provare: esistere per ogni uomo regole di condotta indipendenti dal suo interesse; regole assolute universali, e che presentano caratteri di certezza, i quali non si riscontrano che nelle verità *a priori*. »

§ 140. « Nell'anno 1797 il Capo della scuola pubblicò i suoi *Principî metafisici di Morale*, la prima parte dei quali si è una teoria di Diritto. Parecchi degli allievi o adepti di lui lo avevano sopravanzato nella ricerca di un Diritto eterno ed immutabile (2). »

§ 141. « Ecco come Kant espose l'origine di questo Diritto. La volontà umana non è determinata solamente dai desiderî inerenti alla sua natura, ma eziandio da un altro principio che la fa agire. Questo principio si è la ragione (3). La ragione è dotata di *autonomia*, vale a dire di una potenza legislativa che si applica a sè stessa (ecco l'*imperativo categorico* di Kant). Le regole prescritte da lei sono come lei assolute ed universali. L'oggetto della *legislazione della ragione* si distingue in *interiore* ed *esteriore*. Nel primo caso vi ha *moralità*, nel secondo *legalità*. Il principio fondamentale si nell'uno che nell'altro caso costituisce quell'*imperativo categorico* che tanto vien fatto valere nella Filosofia di Kant. »

§ 142. « La ragione ci fa riconoscere una regola assoluta, dalla quale non è permesso deviare, sotto qualsiasi pretesto. Eccone la formola: *Opera in tal guisa, che il principio della tua azione possa divenir regola di condotta generale per tutti gli uomini* (4) ».

§ 143. « La legislazione esteriore, ossia il Diritto naturale, altro non è che il complesso delle condizioni, sotto le quali la volontà dell'uomo può agire senza violare la legge comune della libertà. Ogni azione è conforme al Diritto, e quindi giusta se essa è compatibile colla legge generale della libertà (*Metafisica dei costumi*, pag. 33). »

§ 144. « Un diritto racchiude essenzialmente la facoltà di costringere. Kant pretende provare questa proposizione col seguente ragionamento. L'opposizione diretta contro l'ostacolo che impedisce l'esecuzione di un fatto appartiene allo stesso principio legato a questo fatto; la resistenza opposta ad ogni fatto ingiusto è conforme alla legge della libertà generale: dunque questa resistenza è legittima e di naturale Diritto. La libertà è un diritto innato all'uomo, e questo diritto costituisce il principio di tutta la teoria filosofica del Diritto (ivi, pag. 14). »

§ 145. « Altri autori della scuola di Kant hanno espresso con qualche differenza il di lui principio fondamentale di Diritto. Heydenreich, che scrisse nel 1794, propose la formola seguente: *Ogni Azione è giusta, quando essa non viola negli altri la natura dell'uomo considerato come essere ragionevole*. Schmalz, che scrisse dopo l'anno 1790, prende per base del Diritto il riconoscimento della dignità dell'uomo, ossia l'idea dell'umanità rispettata nei nostri simili. Siccome l'uomo viene distinto dalle cose in forza del dono della ragione, e ne costituisce una persona; così altri assunsero la personalità come base di ogni diritto naturale. Essi proclamarono l'uomo αὐτοτελής, e in idioma tedesco *Selbstzweck*; il che vuol dire, che l'uomo non può giammai essere trattato come semplice mezzo o istrumento per servire alle mire di altri suoi simili (1). »

§ 146. « Le seguenti proposizioni sono comuni a Kant ed a' suoi allievi. *I diritti naturali dell'uomo essendo inerenti alla sua natura, essi dappertutto lo accompagnano: anche fuori della società egli ne gode; e lo stato sociale non ha altro scopo, che quello di guarentirli* (2). — *Questi diritti sono inalienabili ed imperscrittibili: l'uomo non ne può essere spogliato senza cessare di essere uomo.* »

§ 147. « Dapprima non si pensò a domandare a che potessero queste teorie essere utili; ma tosto se ne volle fare l'applicazione, e fu allora che le difficoltà si presentarono in folla. »

§ 148, « I diritti naturali possono eglino essere modificati o ristretti dalle leggi positive? Si deve o no ubbidire a quelle che violarono sì fatti diritti? Taluni non temettero di rispondere negati-

(1) *L'autore doveva notare quello che tutti gli storici di questa scienza hanno osservato, essersi il Puffendorf approfittato di quel meglio ch'era stato scritto da Tomm. Hobbes.*

(2) *I moralisti del medio evo, e fra gli altri gli scrittori di morale teologica, concepivano questo Diritto appunto come* eterno *ed* immutabile, *senza per altro distinguere essere bensì di rapporto o ragione immutabile, ma non di posizione immutabile.*

(3) *Qui, come ognun vede, àvvi una petizione di principio, perchè ancora resta la ricerca se la volontà possa agire senza motivi, ossia senza motori impulsivi dell'umana energia, e quindi se nella ragione si includano o no questi motori diversi dall'interessante.*

(4) *Con questa formola non si stabilisce effettivamente nulla. Rimane sempre a sapere quale sia il modello di condotta che debba valere per tutti gli uomini, onde servire di guida all'individuo. D'altronde non si vede se la natura concorra diffatti ad effettuare il Diritto mediante i suoi impulsi.*

(1) *Prima di tutto così non si stabilisce fuorchè un principio puramente* negativo. *In secondo luogo non si vede alcuna* sanzione *valida per avvalorare praticamente questo principio.*

(2) *Questo modo di concepire tutti i diritti effettivamente praticabili, per necessità naturali, e indotti dall'ordine naturale delle cose, non è conforme alla verità. Da una parte si troncano dal campo del Diritto tutti i diritti emergenti dallo stato sociale, e in forza di lui; dall'altra si autorizza l'arbitrio oltre i gretti confini fissati.*

vamente a queste quistioni. Reinhold sostiene che le regole promulgate dai legislatori non contengono veri diritti, se non in quanto esse sono d'accordo col naturale Diritto. Quest'opinione (dice l'autore dell'Articolo) ci sembra concordare colla massima da alcuni anni in qua sì sovente ripetuta: *non esistere diritto contro il diritto*. Altri scrittori poi arretrarono a fronte delle conseguenze di una lotta facile a prevedersi fra la ragione di ogni individuo e l'autorità legislativa, come ne fanno fede le Opere di Fries, d'Eschenmaier, e di Schulze professore di Gottinga (1813) (1). »

§ 149. « Verso la fine dell'ultimo secolo Hugo proclamò il primo i pericoli e l'inutilità delle dottrine di naturale Diritto che in allora erano più o meno in voga nell'Alemagna. Nella sua Opera intitolata *Lehrbuch des Naturrechte*, la di cui quarta edizione comparve nell'anno 1819 (vent'anni dopo la prima), egli combatte con energia il sistema di Thomasio. Il sig. Hugo opina non esistere per l'uomo sociale regole assolute di condotta. Secondo i gradi d'incivilimento, secondo i bisogni particolari, secondo le opinioni religiose dei popoli, egli pretende che possano essere erette in legge regole fra loro totalmente diverse (2). Il Diritto positivo di un'epoca non deve giammai essere considerato fuorchè come una espressione più o meno vera dei bisogni di codesta epoca (3). Quasi tutte le instituzioni, cui la storia ci dice aver esistito presso gli antichi popoli, erano giustificate dalla situazione di codesti popoli (4) ».

§ 150. « Malgrado il talento riconosciuto del sig. Hugo, le sue filosofiche dottrine non ottennero molto successo. Si nota però che uno de' suoi allievi, cioè il sig. Marezoll, professore a Giessen nel 1809, pubblicò un libro, nel quale riprodusse le idee del sig. Hugo, e le sviluppò con assai di abilità. Quanto al sig. Hugo, egli si tirò addosso un gran numero di avversari anche a motivo del tuono di ironia col quale parla delle dottrine contrarie alla sua. Fu accusato di *scetticismo*, stantechè tutte le instituzioni furono nello stesso tempo da lui lodate e biasimate: si pretese che, secondo lui, i soli mobili della volontà umana fossero i piaceri fisici; come fu opposto anche alla dottrina di Bentham, conosciuta per altro da assai pochi in Germania. »

§ 151. « La dottrina del sig. Hugo non fu seguita nemmeno dai giureconsulti della scuola appellata *storica*, benchè d'altronde riconoscano il sig. Hugo come uno dei loro più illustri Capi, e benchè la sua maniera di considerare il naturale Diritto sia del tutto conforme allo spirito di questa scuola (1). Comunque sia la cosa, verun giureconsulto della scuola storica fino al presente non si occupò di proposito dello studio filosofico del Diritto; lo che fece dire ad un'Opera periodica francese, che la scuola storica disprezza persino il nome di *Filosofia*, ed esclusivamente si consacra alla cognizione del Diritto positivo (2). »

§ 152. « Malgrado le cose fin qui esposte, non dobbiamo (soggiunge l'autore) reputare che lo studio del Diritto naturale sia in Germania al dì d'oggi totalmente abbandonato; perocchè alcuni filosofi ed anche qualche giureconsulto hanno continuato ad occuparsene. Senza adottare la dottrina di Hugo, i coltori di questa scienza si allontanarono a poco a poco dai sistemi del Thomasio e del Kant. Taluni si restrinsero a considerare il Diritto naturale come un *modello* al quale le Legislazioni di ogni paese avvicinare si debbono, per quanto vien loro permesso dai costumi e dai lumi delle nazioni: lo che in altri termini vuol dire, che il Diritto naturale assumere si deve come una specie di Diritto astratto, il quale, rispetto alle differenti Legislazioni positive, assomiglia alla Meccanica astratta rispetto alla Meccanica applicata (3). Fra i giureconsulti che in questi ultimi tempi tentarono assodare il Diritto naturale sopra una nuova base devesi particolarmente mentovare il sig. Baumbach di Jena, ed il sig. Falk professore in Kiel, autore di una eccellente *Enciclopedia di Diritto*. Il primo dimostrò assai bene il vizio del sistema di Kant. Quanto al secondo, benchè rigetti questo sistema, ciò non ostante pensa esistere principî di Diritto indipendenti da ogni politica sanzione. Questi principî altro non sono che l'espressione dei rapporti risultanti dalla vita sociale. Secondo l'opinione del sig. Falk, posto il fatto delle associazioni civili e dell'ordinamento delle famiglie, ne derivano conseguenze le quali formano altrettante regole di Diritto. »

---

(1) *Questi buoni uomini non avvertirono che altro è figurare un diritto, ed altro è pretendere ad una cosa.* Cedere juri suo aliquando non solum utile, sed gloriosum. *Per ciò stesso che si vuole la socialità, l'individuo non può pretendere che il proprio giudizio o volere prevalga a quello dei più. Dunque la maggior parte, ossia il di lei giudizio (e per conseguenza la sua rappresentanza), in forza della socialità stessa, deve prevalere per diritto. Ecco la sovranità e le leggi obbligatorie.*

(2) *Vecchia e trita sentenza della scuola a cui apparteneva Carneade greco, e di cui estesamente parlò Cicerone.*

(3) *Questo potrebbe esser vero quando la pluralità fosse stata governata a norma non del potere di pochi, ma del suo reale bisogno. Quando una massa di uomini è incatenata, come gl'Indiani, da storte e desolanti fantasie religiose, o compressa dalla violenza altrui, come mai si può verificare la proposizione del sig. Hugo? Lo stabilimento, immobile da secoli, delle caste indiane è forse necessario all'India?*

(4) *Così il fatto si confonde col diritto. Certamente esistette una causa; ma si tratta di vedere se questa causa fosse giusta o ingiusta, illuminata o cieca, libera o violenta.*

(1) *Fu notato che il così detto diritto del più forte è una contraddizione in termini. Il mero positivo non è che un fatto, e spesso un fatto del più forte. Quale sarà il criterio per decidere se questo fatto sia giusto o ingiusto, opportuno o non opportuno, necessario o arbitrario? Senza il criterio delle naturali necessità non si potrà mai avere una norma.*

(2) *Taluno domanderà se si possa concepire e spiegare convenevolmente un* buon positivo *senza di una buona filosofia, e fin anche bene studiare senza di questa filosofia.*

(3) *Questo si può e si deve fare solo quando siasi ben definito il naturale Diritto nella sua piena integrità, e siasi abbandonata la gretta e sfumata idea volgare del medesimo. Oltre le necessità naturali perpetue all'umanità, sonovi necessità indotte dai luoghi e dai tempi, le quali costituiscono altrettanti titoli reali di Diritto naturale necessario. Diciam meglio: tutte queste necessità, considerate in un solo concetto generale, danno l'idea di questo Diritto naturale.*

§ 153. « Il sig. Falk pubblicò la sua teoria nell'anno 1821 (1). Nella stessa epoca sorse una lotta fra il sig. Heghel a Berlino ed i giureconsulti della scuola storica. L'Opera dell' Heghel *Sul Diritto naturale* e la *Scienza del Governo* subì una critica severa dal canto del sig. Hugo. Secondo il suo solito, questo Professore di Gottinga non risparmiò i sarcasmi contro il suo avversario, prendendo un tuono di celia che assai poco conviene alla gravità della questione. Egli paragona il sig. Heghel a quel Favorino che nel terzo secolo disputava col giureconsulto Sesto intorno alle leggi delle dodici Tavole, e parlava del Diritto come filosofo, vale a dire come uomo che nulla ne sapeva. »

§ 154. « La conclusione di queste osservazioni (dice il sig. Warnkoenig) è facile a stabilirsi ; e questa si è, che malgrado tante Opere e sistemi differenti, lo studio filosofico del Diritto *si trova ancora nell' infanzia* non solamente presso gli Alemanni, ma eziandio presso gli altri popoli. »

§ 155. A chi bramasse di conoscere i principali Trattati appartenenti alla scuola di Kant, eccoli in ordine cronologico, secondo l'epoca della loro pubblicazione. — Schmlz (1790, 1795, 1798, 1807). — Schaumann (1792). — Hoffbauer (1793). — Heydenreich (1794). — De Jacob (1795 e 1802). — Hufeland (1794). — Bergh e Stephani (1795). — Tiestrunk (1797). — Krug (1800 e 1817). — Zeiller (1802 e 1817). — Gros (1802 e 1813) — Meister (1809). — V. Droste a Bon (1823). — Hans a Gand (1824). Il filosofo Fichte, prendendo le mosse dallo stesso principio adottato dalla scuola di Kant, giunse ad un altro risultato, vale a dire alla necessità di stabilire il Diritto mediante la formazione dello stato sociale: lo che, secondo un aspetto, è assolutamente vero, postochè senza lo stato sociale, ed un dato stato sociale che va sempre migliorando, l'uomo si troverebbe al di sotto dei bruti, e fra la razza umana gli uomini si divorerebbero l'un l'altro, come le storie delle incipienti società dimostrano. Non è dunque in via precisa di *principio*, ma in via di *mezzo* indispensabile di *fatto*, che lo stato sociale si consolida col naturale Diritto necessario, preso come mezzo indispensabile della conservazione naturale, alla quale tendono indeclinabilmente gli uomini. Queste due idee non furono nè abbastanza distinte, nè abbastanza consolidate collo stato reale dell'umanità e collo scopo unico delle azioni umane. Nel regime della natura operandosi le leggi inevitabili dei beni e dei mali, e certi rimedi essendo in potere dell'uomo, ed essendo dettati tanto dalla necessità del loro bisogno, quanto dalla possibilità di poter essere usati, fanno nascere una serie di atti determinati dalla necessità stessa, ai quali viene imposto il nome di *doveri* e di *diritti*. Da ciò ne segue, non esistere nè punto nè poco quel Diritto gretto, astratto e ferreo imaginato da alcuni; ma bensì un Diritto tanto esteso, tanto largo, tanto moltiplice, quanto sono ampie, estese e variate le necessità non artificiali, ma naturali: vale a dire, quelle che sono indotte dalla forza stessa della natura, sia in perpetuo, sia in dati tempi e luoghi. Le necessità naturali operanti nel tempo e per il tempo somministrano anche l'*opportunità* e la *maturità*, oggetti fino al dì d'oggi dimenticati e non considerati dai trattatisti di naturale Diritto. Più ancora : non conviene confondere il *vero* ed il *giusto speculativo* col *vero* e col *giusto praticabile*. Chi mai, abbandonando la *verità estrinseca*, la sola osservabile in società, potrebbe negli affari civili far prevalere la *verità intrinseca* destituita di prove? Chi mai, abbandonando la massima di far prevalere la *legale volontà pubblica*, ossia *imperante*, potrebbe autorizzare sotto il pretesto di ingiustizia un privato a resistere alle leggi? Con questo modo di vedere si conciliano tutte le opinioni nelle quali avvi qualche cosa di vero, supplendo a quel che manca, e togliendo le pretese esclusive.

(1) *Cioè sedici anni dopo l'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico, *pubblicata la prima volta in Parma nell'anno 1805, e che dicesi tradotta in tedesco alcuni anni prima dell'Opera del Falk. Assai prima era stata tradotta la Genesi del Diritto penale nella quale il Diritto naturale non fu limitato alla gretta idea degli scrittori, ma fu tratto dai rapporti reali e necessari delle cose, indipendenti dall'autorità umana in tutte le situazioni della vita sociale; la quale vita fu essa stessa dimostrata essere di diritto e di dovere naturale necessario.*

ASSUNTO PRIMO

DELLA

SCIENZA DEL DIRITTO NATURALE

PUBBLICATO LA PRIMA VOLTA IN MILANO NEL 1820.

ARGOMENTO DELL'OPERA

§ 156. L'assunto primo della scienza del Diritto naturale forma l'argomento di questo scritto consacrato agli apprendenti. Sotto il nome di *Assunto primo* io intendo dinotare l'esposizione prima del soggetto che dev'essere indi analizzato. *Proporre, esaminare, dedurre*, sono le funzioni che compongono il corso di qualunque dottrina. Nelle cose fisiche la proposta è fatta, presentando il soggetto preparato dalla natura. All'opposto nelle cose morali è necessario crearlo coll'intelletto, prima di sottoporlo alla meditazione. Nelle cose morali stesse v'è grandissima differenza fra le cose *speculative* e le cose *pratiche*, fra la *scienza* e l'*arte*, fra la *contemplazione* e l'*opera*. Nelle prime, raccogliendo le qualità e le leggi naturali più apparenti delle cose, si è fatto tutto ciò che è necessario per preparare il soggetto dell'esame; nelle seconde per lo contrario non si è fatto quasi nulla anche quando la dottrina speculativa fosse stata esaurita. In queste la proposizione del soggetto abbracciar deve tutte quelle parti, senza le quali la scienza sarebbe incompleta. L'analisi non è compiuta, se tutto il soggetto non è esaminato. Ma l'attenzione non può tutto esaminarlo, se *tutto* non è fatto presente. Ora perchè nelle dottrine *pratiche* tutto il soggetto sia fatto presente all'attenzione, che cosa si richiede? Un esempio determinerà la risposta a questa domanda.

§ 157. In un mio podere sta raccolta un'acqua stabile. Io formo il pensiero che quest'acqua servir potrebbe ad irrigare il mio fondo. Ecco in primo luogo un *intento* che io mi propongo. Ma, posto questo *intento*, io domando: quest'acqua è di buona qualità? è dessa bastante al bisogno? Ecco in secondo luogo la ricerca sui *poteri finali* di quest'acqua. Scoperti i *poteri finali*, domando in terzo luogo, se io abbia i *mezzi fisici* e *pecuniari* per guidarla dove fa d'uopo, e quali siano questi mezzi. Ecco una terza ricerca, risguardante i *mezzi esterni* di esecuzione. Fissati questi *mezzi*, io domando se la massa dell'acqua abbia tanto di pendio e di spinta naturale da servire, mediante la strada fissata, all'*intento* proposto. Ecco una quarta ricerca, risguardante le *disposizioni naturali ed ingenite* del soggetto da prestarsi al proposto *intento*. Scoperte queste propizie *disposizioni*, domando che cosa far dovrò per rattenere la deviazione o la dispersione della corrente, e per conservare l'opera mia. Ecco la quinta ricerca, risguardante i *sussidi artificiali*.

Senza l'unione di tutte queste condizioni potrò io mai progettare l'opera divisata? Ora queste cinque condizioni sono appunto le membra che compor debbono l'*Assunto primo della scienza del Diritto naturale* INTENTO, POTERI FINALI, MEZZI DI ESECUZIONE, DISPOSIZIONI NATURALI, SUSSIDI ARTIFICIALI; ecco gli argomenti che compongono questo primo Assunto.

§ 158. Qui la massa delle idee dev'esere necessariamente *compatta*, ed imitare dirò così la natura, nella quale tutto esiste in un senso complesso, contemporaneo e continuo. L'analisi raffinata, risaltante, illuminata dee venir dopo. Un saggio di quest'analisi l'ho già presentato nella mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, stampata in Parma quindici anni fa.

§ 159. Qui io non parlo ai dotti, ma solo agli apprendenti. Quindi mi si perdonerà se definisco ogni vocabolo, il significato del quale non sia più che notorio. Certamente lo studio precedente della morale filosofia dee aver preparata la mente degli allievi; ma chi può essere sicuro che le buone definizioni siano loro state insegnate, o che almeno non siano state da loro dimenticate?

Se conoscessi qualche Opera che comprendesse le cose che ora espongo al pubblico, io mi asterrei di pubblicare questo scritto. E mi rimetto al giudizio degl'intendenti, per sapere se io abbia aumentato il catalogo dei libri senza necessità.

I.

Del Diritto naturale in genere. Sua definizione come scienza.

§ 160. Molto saviamente fu stabilito che il corso degli studi politico-legali debba incominciare dallo studio del *Diritto naturale*. Infatti questo Diritto forma l'anima universale moderatrice di qualunque ramo possibile di affari umani. E perchè comprender si possa la verità di questo mio detto, convien sapere che il nome di *Diritto naturale* si può prendere in tre significati diversi: il primo come *scienza*; il secondo come *legge*; il terzo come *facoltà*, ossia come podestà di operare.

§ 161. Il Diritto naturale come *scienza* si può definire — La cognizione sistematica delle regole moderatrici gli atti umani, derivate dai rapporti reali e necessari della natura, onde ottenere il meglio, od evitare il peggio — (1).

---

(1) *Vedi la nota al § 268 in fine di questo scritto (DG).*

§ 162. 1° Dicesi in primo luogo *una cognizione sistematica*, per dinotare che lo studio del Diritto naturale, a meritare il nome di *scienza*, non si deve limitare a ricevere i dogmi e le regole del giusto naturale per via di credenza o di tradizione, ma deve ammetterli per via di *dimostrazioni* dedotte da fatti primitivi e certi. Più ancora: non deve contentarsi di uno o di altro precetto *isolato*, od applicato ad un determinato ramo di affari; ma debbesi estendere ad ogni sorta di posizioni e di relazioni, nelle quali può operare l'autorità moderatrice della natura, e collegare insieme tutte queste regole in modo da formare un *tutto* unito, concatenato e solido; locchè forma un *sistema*.

§ 163. 2° Dicesi in secondo luogo che questa cognizione versar deve sulle *regole moderatrici* degli atti umani. Dico *regole moderatrici*, anzichè *direttrici*, per dinotare l'ufficio principale e perpetuo del Diritto naturale, il quale consiste piuttosto nel tracciare i *limiti* delle azioni umane, che nell'insegnare il *modo* di eseguirle, o specificare quelle che si potrebbero eseguire. Mi spiego. È noto, per esempio, che nel Diritto che chiamiamo *civile*, nel quale si regola tra privati il *mio* ed il *tuo*, il Diritto naturale assolutamente primeggia. Ora in questo Diritto s'insegna forse a coltivare il campo, a fabbricare la casa, a tessere il vestito, a fare il pane, ec.? Niente di tutto questo. A che dunque riducesi questo Diritto naturale regolatore? A far *rispettare i confini* della reciproca eguaglianza e libertà. Ora traduciamo questa frase nel suo vero senso: che cosa significherà? L'imporre ad ognuno di *frenare* la propria potenza entro certi confini, affinchè tutte le parti godano ciò che loro è dovuto. Ora quest'ufficio del Diritto naturale è propriamente *moderatore*, e non direttore. Per questo motivo egli può essere universale fra gli uomini di diversi tempi e di diversi paesi, malgrado l'infinita varietà delle circostanze, perchè appunto si occupa solo il *temperare* il potere assoluto degli uomini, e non di regolarlo in una più che in un'altra maniera.

§ 164. Nè a questa considerazione osta che il naturale Diritto prescriva certi atti positivi di soccorso; perocchè: 1° ciò stesso consiste nel temperare il potere indefinito dell'egoismo individuale; 2° prescritto che abbia l'atto (come, per esempio, al padre di educar la prole, al ricco di soccorrere il povero, ec.), non entra a regolare il modo di esercitarlo, talchè il precetto non è propriamente direttivo, ma solamente impulsivo; 3° in fine poi, nel trattare degli atti positivi, il Diritto naturale si occupa più della *misura* del dovere, che della sua *forma*. Concludiamo adunque, che il carattere predominante e proprio del naturale Diritto è quello di essere *moderatore*.

§ 165. 3° Questa moderazione viene imposta agli *atti umani*. Dicesi *agli atti umani*, per dinotare quegli atti che vengono praticati *con intelligenza e libertà*. Questi atti, distinti dagli atti puramente *fisici* o puramente *animali*, meritano il nome di *umani*, perocchè sono costituiti dal concorso di quelle facoltà che distinguono l'uomo dalle piante e dai bruti, cioè l'*intelligenza* e la *libertà*. Questi atti umani formano la materia propria, ossia il subbietto sul quale cade la scienza del naturale Diritto.

§ 166. 4° Queste regole moderatrici furon dette derivare dai *rapporti reali e necessarî* della natura. Senza di questa derivazione il Diritto naturale verrebbe confuso col Diritto positivo, ossia con quelle regole che derivano dal puro arbitrio umano, o da qualsisia altra potenza che potesse comandare all'uomo. Fu detto poi, che derivar debbono dai *rapporti reali e necessarî della natura*, per escludere ogni derivazione chimerica o fittizia. La necessità, di cui parlo, verificar si deve tanto nell'attuale *posizione*, quanto nella sua anteriore *derivazione*: senza questi due estremi la necessità non può dirsi veramente naturale. Certamente un malato ha bisogno di rimedio; questa necessità si può dir naturale: ma se la malattia fu procurata, questa necessità deriva dalla natura o dal fatto dell'uomo? Ognuno risponde derivare dal fatto dell'uomo. Ora in Diritto naturale non parliamo di questa seconda necessità, ma parliamo di quella ch'è indotta dal fatto stesso della natura, vale a dire dal concorso di circostanze non prodotte dall'uomo, ed irreformabili dall'uomo. Senza di questo criterio si dovrebbero spesso santificare le misure più odiose ed ingiuste col pretesto dell'attuale necessità, e verificar si dovrebbe il detto di Lucano: *Jus datum sceleri*.

§ 167. 5° Si è finalmente detto che queste regole sono derivate per ottenere il meglio ed evitare il peggio. Senza di questa limitazione si dovrebbero comprendere sotto la sanzione naturale gli atti umani più liberi e più indifferenti. Taluno dirà potersi eglino comprendere come atti permessi dalla legge naturale. Ma un atto permesso è propriamente un atto non toccato nè ordinato dalla legge. La libertà di azione si considera ingenita all'operante. Se gli atti fossero per sè innocui, non si passerebbe mai a studiare veruna regola per trascegliere gli uni dagli altri. L'ordine legale, che importa necessariamente la necessità di fare o di ommettere qualche cosa, rende assurdo il concetto di leggi permissive. Per lo contrario indicando nella definizione quegli atti che sono necessarî per ottenere il meglio ed evitare il peggio, noi accenniamo la serie delle azioni comandate o vietate dalla legge naturale cui dobbiamo studiare, e che conferma l'oggetto principale della definizione.

II.

Del Diritto naturale considerato come legge.

§ 168. Il secondo senso, nel quale si assume la parola di *Diritto naturale*, si è quello di legge. Prima di dare la definizione propria, che coincide con quella inchiusa nella scienza, conviene distinguere il *doppio* aspetto della legge naturale. Il primo si può dire *antecedente*, ed il secondo *conseguente*. La *legge naturale antecedente* si può definire — quel complesso di azioni e reazioni fra l'uomo e la natura, alle quali pel suo meglio egli deve ubbidire. —

§ 169. 1° Dicesi in primo luogo essere *un complesso*; e ciò per abbracciare tutta la serie delle leggi antecedenti di natura risguardanti la specie umana. L'una o l'altra legge particolare non costituisce tutta la legge naturale, ma solamente una particella della medesima. Ora noi dimandando che cosa sia la *legge naturale antecedente*, vogliamo sapere qual cosa essa comprenda nella sua totalità. Per questa ragione fu inserito nella definizione essere ella *un complesso*.

§ 170. 2° Fu detto in secondo luogo, ch'essa consiste in un complesso di *azioni e reazioni*; e ciò per indicare il carattere essenziale della legge. Infatti il primo e principale attributo della

legge consiste in quest'azione e reazione. La legge nel senso suo universale altro non è che — quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale l'una deve ubbidire all'altra. — Un'azione fra due o più potenze, sia fisiche, sia morali, importa una reazione (1). L'azione altro non è che l'esercizio di una forza. Una potenza che ne eccita un'altra, e che la fa ubbidire, eccita per ciò stesso la forza della potenza ubbidiente. Questa forza eccitata produce essenzialmente una reazione. Senza agire effettivamente ed efficacemente su di una potenza è impossibile farla ubbidire. L'ubbidienza è un *effetto* dell'azione della potenza predominante sulla potenza predominata: in questo effetto consiste la esecuzione della legge.

§ 171. 3° Sotto il nome di *potenza* s'intende — qualunque cosa per sè capace a produrre un determinato effetto. — Qui le due potenze operanti sono *l'uomo* e la *natura*. La natura, nel particolare nostro, si restringe al complesso delle cose che agiscono con una forza superiore sull'uomo. L'uomo, essere misto, va contemporaneamente soggetto a tre specie di leggi; cioè: 1° alle *fisiche*, 2° alle *animali*, 3° alle *razionali*. Le prime sono comuni cogli esseri inanimati, e specialmente coi corpi organizzati o puramente vegetanti; le seconde sono comuni coi bruti; le terze sono comuni cogli esseri intelligenti. Tutte queste leggi, in quanto interessano, ossia in quanto producono un bene od un male, entrano a far parte della *legge naturale antecedente*. Fu quindi aggiunta la circostanza, che l'uomo deve ubbidire alla legge naturale *pel suo meglio*. Ciò costituisce il fine e la qualità caratteristica della legge di cui parliamo.

§ 172. È meglio per te che tu non faccia questo, suol dirsi a taluno, per indicare che deve astenersi dal farlo, perchè ne può derivare un male; è meglio per te che tu lo faccia, si suol dire in un altro caso, cioè quando ne deriva un bene od un minor male. Col dire adunque che l'uomo deve *pel suo meglio* ubbidire alla legge naturale, si vuole esprimere tanto la esecuzione, quanto l'omissione di certe azioni, come mezzi necessari ad ottenere il maggior bene, o ad evitare il maggior male. La parola *deve* inchiude la necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Questa necessità forma il precipuo e distintivo carattere di qualunque legge: la potenza che impone questa necessità dicesi *potenza imperante;* la potenza che soggiace a questa necessità dicesi *potenza ubbidiente*. La potenza imperante nel caso nostro è la *natura;* la ubbidiente *l'uomo*.

§ 173. Il meglio dell'individuo, delle società e della specie umana forma lo scopo al quale noi dirigiamo tutti gli atti della potenza umana. Il coordinare questi atti o questo scopo forma un sistema di ubbidienza, al quale diamo il nome di *regole pratiche di Diritto*. Queste regole, dedotte dai fatti costanti e necessari dell'azione e reazione fra la natura e l'uomo, essendo *preconosciute* dall'uomo stesso prima di agire, costituiscono la scienza del naturale Diritto. Due specie adunque di leggi naturali si possono distinguere: le prime si possono dire *antecedenti*, le seconde *conseguenti*. Le prime sono quelle che, indipendentemente da ogni cognizione e da ogni arbitrio dell'uomo, producono il bene ed il male; vale a dire, agiscono su di noi in bene od in male, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: così il pane nutrisce, e l'arsenico uccide, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: il nutrire e l'ammazzare è legge di natura. Le leggi che denominammo *antecedenti* abbracciano appunto questa specie di effetti necessari dell'azione e reazione fra la natura e l'uomo. L'osservazione costante di simili fatti istruisce l'uomo a conoscere le sorgenti del bene e del male, e da questo deduce ciò ch'egli debba o fare od ommettere. Segnando separatamente queste azioni od omissioni, necessariamente determinate dall'impero della natura su di lui, forma una collezione che serve di norma alla di lui potenza, onde procurare il meglio, od evitare il peggio. Questa *collezione* così dedotta costituisce appunto la legge naturale che appellammo *conseguente*. Questa in sostanza forma la *somma dei doveri* determinati dai rapporti attivi, reali e necessari che passano fra la natura e l'uomo. A maggiore distinzione pertanto la *legge naturale antecedente* si potrebbe denominare *ordine naturale e necessario dei beni e dei mali;* la legge poi che appellammo *conseguente* si potrebbe denominare *ordine dei doveri e dei diritti naturali*. Quest'ultima forma il soggetto proprio della *scienza* del così detto *Diritto naturale*. La prima serve di motivo, la seconda di regola; nella prima sta la sanzione, nella seconda la direzione.

III.

Del Diritto naturale considerato come facoltà.

§ 174. Il terzo senso, nel quale si può assumere il Diritto naturale, fu detto essere quello di *facoltà*, ossia di *podestà di operare* (ved. n.° 1). In questo senso il Diritto naturale altro non sarà che — la podestà dell'uomo tanto di agire senza ostacolo a norma della legge di natura, quanto di conseguire da altri ciò che gli è dovuto in forza della legge medesima. —

§ 175. Dico *la podestà dell'uomo*. Colla parola *podestà* intendo dinotare un'effettiva ed ordinata potenza, e però tutto il reale complesso delle umane facoltà, in quanto agisce conformemente all'ordine naturale di ragione. Questa potenza ordinata forma l'*impero legittimo* dell'individuo, delle società e delle nazioni; questa potenza ordinata in atto pratico riducesi alla forza fisica od individuale o collettiva dell'uomo, in quanto è diretta a norma dell'ordine morale di ragione. Il diritto, considerato come *facoltà operante*, non è diverso della forza; ma altro non è che la stessa forza, in quanto agisce in un senso conforme all'ordine. Esso veste per ognuno la forma d'*impero*, perchè l'uomo operante secondo l'ordine *deve* essere da altri o rispettato o secondato: rispettato, quando non offende l'altrui diritto; secondato, quando esige ciò che gli è dovuto. Questo dovere altrui di rispettarci, o di prestarci qualche ufficio, investe ogni uomo ed ogni società del *conseguente diritto* di esigere colla forza quel rispetto che non gli fosse serbato, o quell'ufficio che non gli fosse prestato. Questo diritto *coattivo* costituisce effettivamente una *podestà*, la quale può competere tanto all'individuo, quanto alle umane società. Nello stato selvaggio o d'imperfetta società l'individuo è costretto per propria tutela ad esercitarlo *personalmente;* e quindi ha luogo il *jus privatae violentiae*, come lo appellò il Vico. Nelle società incivilite all'opposto il privato lo esercita d'ordina-

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

rio per mezzo dei Tribunali di giustizia, e solamente nei casi di danno irreparabile lo esercita per sè medesimo. Le civili società per lo contrario lo esercitano personalmente, fino colla guerra.

§ 176. La prima funzione generale di questa potenza è quella di *agire a norma della legge naturale*, come in secondo luogo fu detto nella definizione. L'agire importa qui tanto il fare o non fare a piacere ciò che dalla legge di natura fu lasciato libero, quanto il fare od ommettere senza ostacolo ciò che fu comandato o proibito dalla legge medesima.

§ 177. La seconda funzione di questa *potenza* consiste nell'*esigere* dagli altri ciò che per legge naturale ci è dovuto; locchè in terzo luogo fu accennato nella definizione. L'esigere un dovere da altri può importare in essi di fare o non fare qualche cosa a nostro vantaggio o contemplazione. La legge naturale poi qui abbraccia tanto la serie di quelle azioni prescritte in forza dell'ordine necessario delle cose, quanto la serie delle azioni obbligate per nostro libero consenso. A buon diritto anche queste cadono eminentemente sotto la sanzione dell'ordine naturale, posto che cade sotto la di lui sanzione l'obbligo di serbare le promesse, come si dirà a suo luogo.

§ 178. Tutto questo basti per ora onde spiegare soltanto la definizione del *Diritto di natura* preso come facoltà o podestà di operare. Noi dovremo fra poco tornare sopra le idee racchiuse in questa definizione, perocchè in esse sta il principio eminente di tutti i diritti privati e pubblici che esercitar si possono fra gli uomini.

IV.

Della sanzione del Diritto naturale.

§ 179. Fu veduto di sopra che il carattere predominante ed essenziale a qualunque legge consiste nell'indurre la necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Allorchè si afferma una legge naturale per l'uomo, si considera esistere in natura un ordine superiore di cause e di forze, per le quali si debbono dall'uomo fare od ommettere certi atti liberi come mezzi *indispensabili* a conseguire il meglio od evitare il peggio (numeri I e II). La *possanza* della legge consiste nella potenza che induce questa necessità. L'*impero* dunque della legge naturale consiste nella forza superiore a produrre certi beni e certi mali annessi a certi atti umani, in modo che la potenza umana, *volendo* ottenere i primi e schivare i secondi, sia ristretta ad ubbidire a quest'impero della natura. Da ciò ne viene, che l'impero della natura non si può impunemente *violare* dall'uomo. Questa inviolabilità gli attribuisce il carattere di *santo*. Così dai Romani le mura della città dicevansi *sanctae*; *sancti* i tribuni, gli ambasciatori ec., perchè inviolabili. Così il luogo riposto del tempio, nel quale era vietato ai profani di entrare, dicesi *santuario* (vedi il Lessico latino, stampato in Padova nel 1752, alla parola *sanctus*, cogli esempi ivi citati). Per questo motivo la legge dicesi *sancta*, e *sanzione* quella funzione per la quale essa si rende *inviolabile* dall'uomo. Ora si domanda: da che derivar può la sanzione della legge naturale morale per l'uomo? Dall'infallibile e naturale produzione di un male, o dalla privazione di un bene annessa alla violazione od alla inosservanza della legge, indotte dalla possanza irresistibile della natura imperante. Su di un essere senziente, intelligente e libero, volendo agire non con mezzi meccanici, ma con mezzi morali, non si possono dirigere i di lui atti liberi che colla considerazione di certi mali annessi a certi atti, e colla considerazione di certi beni annessi a certi altri atti. Quindi l'inviolabilità ossia la sanzione in ultima analisi dovrà essenzialmente risultare da queste connessioni di beni o di mali.

§ 180. Questa sanzione dicesi *naturale*, perchè avviene in forza di un concorso di circostanze prepotenti, stabilito dall'ordine della natura. Così la malattia è una sanzione dell'abituale intemperanza, o di altra violazione dell'ordine fisico della conservazione; l'odio e la reazione altrui è la sanzione delle ingiurie fatte ad altri.

§ 181. Oltre la sanzione che appelliamo *naturale*, ne esiste un'altra che fu detta *soprannaturale*; e questa risulta dalla religione. In più sensi si suole usare la parola *religione*. Talvolta si assume come una collezione di riti e di precetti da osservarsi dagli uomini per servire alla Divinità; ed in questo senso la parola *religione* veste il carattere di *regolamento positivo*. Talvolta si usa per dinotare un'affezione od un abito morale dell'uomo, risguardante la Divinità; ed in questo senso altro non è che — il complesso di quei sentimenti e di quelle azioni morali, le quali risultano dai rapporti *morali* che credonsi stabiliti fra l'uomo e la Divinità. —

§ 182. Si dice in primo luogo che la religione consiste in un complesso di *sentimenti* e di *azioni*, e non di rapporti o di leggi; imperocchè i rapporti e le leggi esistono sempre, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo. Esistono dei rapporti fra gli animali e Dio, fra le piante e Dio, fra ogni creatura e Dio; esistono pure le leggi della loro produzione e conservazione: ma esiste forse una religione vegetabile, animale, minerale? Passando all'uomo, ognuno sa che la religione effettivamente non esiste nel bambino, nel selvaggio, nello stupido, in ognuno in fine privo di ragione; come non esiste nell'ateo, e nell'uomo che non pensa a Dio. Infatti si dice: *i tali popoli non hanno religione; le tali persone sono senza religione*. Consta dunque in primo luogo, che la religione non può consistere che in *sentimenti* od in *atti* dell'uomo. Dicesi poi che questi sentimenti e queste azioni debbono essere *morali*. Infatti le azioni puramente *fisiche*, quelle che sono fatte senza *disegno*, quelle che non hanno per oggetto la Divinità, o non si riferiscono anche indirettamente alla medesima, quelle che non sono libere all'agente morale, non si possono intitolare *atti di religione*. Consta dunque che *morali* devono essere i sentimenti o gli atti che costituiscono la religione. La *moralità* nel suo senso filosofico consiste — nella facoltà di operare liberamente secondo una norma preconosciuta. — L'azione morale ha il suo principio nel sentimento. In ultima analisi dunque il principio della religione risolvesi praticamente nel principio del sentimento, e in un sentimento dell'uomo ragionevole. Parlando con verità, si può dire che la religione è tutta fondata nella *opinione*, ed atteggiata dalla *opinione*: quest'*opinione* può avere *motivi* veri o falsi, motivi certi od incerti; ma sarà sempre vero ch'essa consisterà in una data credenza.

§ 183. Fu detto nella definizione, che questi sentimenti e queste azioni debbono risultare dai *rapporti* che credonsi stabiliti fra l'uomo e la Divinità. Con ciò si vuol dire, che questi sentimenti ed atti non solo debbono essere riferiti, ma debbono

essere *circoscritti* da questi soli rapporti: con ciò si fissano i *limiti* della religione come di qualunque altra funzione morale umana; con ciò si previene ogni abuso ed ogni arbitrio, e si toglie ogni falso attributo della religione; con ciò essa si distingue dalle altre funzioni dell'agente morale. Così nella vita umana si caratterizzano le funzioni religiose e le non religiose. Quando si parla di rapporti fra Dio e l'uomo, non si deve restringere la considerazione a relazioni puramente *speculative*, ma conviene abbracciare anche le relazioni pratiche. Per questa ragione abbiamo detto nella definizione, che questi rapporti debbano essere *attivi*; e ciò per distinguerli dai rapporti meramente *logici*. Questi rapporti attivi sono determinati dall'idea della Divinità, *sovrana dispositrice del destino dell'uomo*. Diffatti la credenza d'una Causa prima, che non si curi delle cose umane, che non comandi nè vieti nulla all'uomo, che con sanzione non avvalori le sue volontà, non può, com'è noto, costituire base di alcuna religione. La credenza dunque d'una *Provvidenza divina*, l'opinione di un Dio legislatore, governatore e giudice, è essenziale alla religione. I *rapporti* adunque, di cui parliamo, non sono puramente *speculativi*, ma sono essenzialmente *pratici*; cioè a dire influenti sulle azioni morali degli uomini come sudditi della Divinità, la quale non solamente si deve considerare *causa prima*, ma eziandio *dispositrice sovrana della sorte dell'uomo*.

§ 184. La disposizione sovrana della sorte dell'uomo, figurata nella Divinità, involge essenzialmente il concetto della *volontà* di un Ente infinitamente *possente* ed *intelligente*, che agisca sull'uomo. È naturale il supporre che questo Ente voglia certi sentimenti e non certi altri, certe azioni e non certe altre; che a certe azioni annetta la felicità, ed a certe altre l'infelicità; senza turbare per altro l'ordine stabilito in tutto l'universo (1), e compatibilmente coll'ordine universale. In quest'ordine se si faccia entrare l'*ordine morale*, egli si deve riguardare come opera divina. Si può dunque asserire che, oltre la sanzione naturale, Dio abbia stabilito, dopo la terrestre vita, premi e pene per *guarentire* l'osservanza della legge di natura: questo stabilimento dicesi *sanzione soprannaturale*.

V.

In qual senso intendere si debba la proposizione, che il Diritto e la legge naturale siano necessari ed immutabili.

§ 185. Tutti gli scrittori di Diritto naturale hanno affermato che il Diritto ossia la legge naturale sia *necessaria* ed *immutabile*. Questa proposizione è vera o falsa?

§ 186. A fine di rispondere dimostrativamente a tale quistione fa d'uopo fissare prima il senso ed il valore dei termini che racchiude. La prima idea è quella di *necessità*. Convien dunque spiegare il senso di questa parola. L'idea *ontologica* ed astrattissima di *necessità* viene piuttosto connotata, che definita. *Necessaria* dicesi una cosa, la di cui opposta è impossibile; e però la *necessità* sarà un tale stato di cose, che rende impossibile lo stato contrario. Non ogni stato è necessario. Allorchè, *salva la sostanza* del soggetto o dell'effetto, lo stato può essere cangiato, egli non è necessario nè all'esistenza della cosa, nè all'effetto immaginato. La facoltà di essere o di fare il contrario esclude l'idea di *necessità*. Noi domandiamo se la legge naturale sia necessaria. Qui la *necessità* applicata alla *legge* si può assumere in due sensi: l'uno speculativo, e l'altro pratico. In senso speculativo può significare primieramente, che la legge naturale è tale che, volendone cangiare i caratteri, cessa di esser legge; e però che la natura sua è tale, che rende impossibile ogni cangiamento senza distruggerne l'essenza. Questo primo senso, puramente logico, è comune al concetto di tutte la cose esistenti e possibili. La scuola disse perciò, che le essenze sono immutabili, necessarie, eterne. Le idee infatti del circolo, dell'animale, dell'uomo, sono tali e non altre: aggiungete o levate qualche cosa, non sono più desse. Dunque è *impossibile* quest'aggiunta o sottrazione senza cangiare il loro concetto. Questa *impossibilità* di cangiamento, salvo il concetto della cosa, rende il concetto stesso *necessario*, *immutabile*, *eterno*.

§ 187. Ma questa prima necessità speculativa, se può convenire alla legge, come a qualunque ente fisico-morale o di ragione, non è la necessità di cui andiamo in traccia. La legge consiste nell'azione di una reale potenza (ved. n.° 11). Dunque la necessità, di cui andiamo in traccia, deve formare il carattere di quest'*azione*. La legge naturale, come abbiam veduto, se la consideriamo nel suo fondamento, risulta da un complesso di azioni e reazioni fra l'uomo e la natura. Tanto nell'uomo, quanto nella natura, non ravvisiamo che un complesso di enti *contingenti*. Il *contingente* si oppone al *necessario*, come ognun sa. Come dunque possiamo noi applicare la qualità di *necessario* alla legge naturale, se è risultato di un'azione e reazione di esseri contingenti? A tale questione si può rispondere, che la *necessità* si può benissimo applicare alla legge naturale, se distinguiamo la *ragione* della legge dalla *posizione* della medesima. Qui per *ragione* intendiamo una relazione fra due o più cose: in questo senso diciamo *ragione geometrica*, *ragione aritmetica*, *ragione diretta*, *ragione inversa*, ec. La *ragione* della legge è sinonimo dei *rapporti attivi* dai quali la legge deriva. Questi rapporti, derivando dalla stessa natura delle potenze predominanti ed ubbidienti poste in iscambievole commercio, son necessari, benchè la loro posizione si possa figurar *contingente*. Può dunque darsi che una legge sia *di posizione contingente e di ragion necessaria*. Io mi spiego. A me è libero di descrivere o non descrivere un quadrato: la descrizione adunque di un quadrato si può dire *di posizione libera*. Ma dato un quadrato, i *rapporti* dei lati e degli angoli di lui sono *di ragione necessaria*; vale a dire, sono per sè stessi così determinati, che non si possono variare senza cangiare l'essenza stessa della cosa. Da questa parità passiamo alla legge. Tutte le leggi sono il risultato necessario dei rapporti reali delle cose. Tanto lo *scopo*, quanto i mezzi sono essenzialmente determinati; cioè sono così, e non altrimenti. Siccome poi non possono ad un tempo stesso essere ed agire in una determinata maniera, ed in una maniera contraria; così ne viene che, posta una data legge, i *rapporti di azione* o *reazione* saranno determinati così, e non altrimenti. Dunque saranno di *ragione necessaria*; dunque per ciò stesso saranno *immu-*

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

tabili (1). — I rapporti, d'onde risultano le leggi sono fondati nella natura stessa delle cose; anzi realmente non sono nè possono essere che qualità o determinazioni delle cose poste in iscambievole commercio. — Ciò è dimostrato pensando che la legge è un'azione fra due o più potenze, come si è detto. Ma tali determinazioni sono *necessarie*, poichè senza di esse è *impossibile di conseguire l'effetto* della legge medesima: la loro essenza è necessaria ed immutabile, come necessaria ed immutabile è la rotondità in un circolo. Ogni ordine adunque di leggi è per sè *necessario*. Si potrà cangiare lo scopo; si potranno anche cangiare gli agenti, ossia i mezzi coi quali conseguire il dato scopo: ma allora si cangia la legge stessa, e s'introduce una nuova legge invece della prima. L'unità e l'indivisibilità fanno sì, che un ordine non possa essere cangiato senza essere distrutto. L'immutabilità adunque di legge, altro non considerando che la convenienza dei mezzi col fine, si può dire *di ragion necessaria*. L'immutabilità adunque della legge sarà *di ragion necessaria*. Ma si potrà dire perciò di *posizione necessaria* ed *immutabile?* Ecco un'altra questione.

§ 188. La *posizione* si può assumere in due sensi: il primo in senso metafisico ed ipotetico; l'altro in senso fisico e reale. Nel primo senso la legge naturale non si può dire *di posizione necessaria*, perchè la legge si effettua fra enti contingenti, e in un ordine di cose metafisicamente almeno mutabile. La legge naturale adunque in questo senso si può dire *di posizione non necessaria*, e mutabile quanto la natura stessa. Il secondo senso fu detto essere il *fisico* e *reale*: domando se in questo senso la legge naturale si possa dire *di posizione necessaria*.

§ 189. Per rispondere dimostrativamente incomincio da un esempio. Cammin facendo a' piè d'uno scosceso monte, alzo gli occhi e scorgo sulla sua vetta un grosso macigno che sovrasta al pendio. Immantinente io avverto, che se quel macigno fosse staccato dallo scoglio a cui è congiunto, egli precipiterebbe nella sottoposta valle. La caduta ch'io figuro è l'effetto d'una legge di natura. La caduta di quel macigno nel dato caso sarebbe un risultato della struttura, della massa, della posizione, della località sua e del monte, del pendio, dell'attrazione terrestre; in una parola sarebbe il risultato dei rapporti reali e necessarî di tutte le cose circostanti. Ma fino a qui la caduta non viene figurata che come un'ipotesi, e nulla più. La posizione adunque della caduta è puramente *ipotetica*, nè vedo ancora una cagione che attualmente possa produrla. La legge adunque della caduta del macigno, altro non costando, non è *di posizione necessaria ed attuale*.

§ 190. Porre un fatto, egli è lo stesso che affermarne la reale esistenza. La posizione adunque necessaria di una legge altro non è, dal canto della mente, che — un giudizio, col quale si afferma che la data legge deve necessariamente esistere, e produrre effetto. Dal canto poi delle cose, altro non è che l'effezione dell'esistenza della medesima. — Ritorniamo all'esempio proposto. Se passo a considerare che per l'azione inevitabile delle stagioni o col decorso del tempo il macigno sopra figurato tosto o tardi si *dovrà* staccare dallo scoglio a cui è congiunto, in tal caso io non giudico più la caduta come naturalmente ipotetica o possibile, ma per lo contrario la considero come *necessariamente* contingibile, cioè come un fatto che *deve accadere* in forza dell'azione di un ordine preesistente ed effettivo delle leggi fisiche. Allora la legge della caduta diventa *di posizione necessaria*, perchè mi si presenta come effetto necessariamente derivante da un ordine determinato di cose cospiranti a farlo nascere. Ciò che si verifica in questo esempio si verifica pur anco in mille altri, qualunque sieno gli oggetti nei quali si effettuano le leggi in generale. Più sotto si vedrà quanto sieno importanti queste distinzioni, sì per applicare le leggi negli affari civili, e sì per conoscerne la diversa natura ed estensione. Molte leggi di natura sono per l'uomo di *posizione necessaria*. Tali sono tutte quelle che derivano da una forza o da un ordine di cose irreformabile dalla potenza umana.

§ 191. Quest'idea è feconda d'innumerevoli ed importantissime conseguenze. Se però spingiamo le considerazioni all'ultimo stato possibile delle cose, noi scopriamo che la necessità della *posizione* immaginata non è assoluta e trascendentale, ma solamente relativa ed eventuale; perocchè collo spirito possiamo concepire come possibile un ordine diverso di cose, per il quale, stando lo stesso soggetto, egli sia sottoposto a diverse combinazioni; talchè in ultima analisi troviamo sempre che la *posizione* è *contingente*, e quindi la *necessità* puramente *eventuale* e *conseguente*. Da ciò deduciamo, che qualunque ordine di leggi di natura si potrà bensì dire in generale *di ragione necessaria*, ma non *di posizione necessaria*. Ciò ha luogo nelle leggi così dette *antecedenti*. Se poi contempliamo la limitata potenza dell'uomo, anche nelle leggi *di posizione eventuale* noi troviamo un *impero necessario*, vale a dire prepotente ed *insuperabile* per ciò stesso che l'uomo deve ubbidire alle medesime, ed è per lui impossibile di procurarsi il meglio ed evitare il peggio senza l'esecuzione degli atti necessarî a procacciare il bene od evitare il male. Ma questa specie di *necessità* non si riferisce alla costituzione antecedente della legge, ma alla di lei azione *conseguente*; non alla mente ed alla volontà, dirò così, del legislatore, ma soltanto alla di lui potenza prevalente sui sudditi.

§ 192. Alla quistione adunque, se le leggi di natura sieno immutabili e necessarie, convien rispondere essere le medesime *di ragion necessaria* ed *immutabile*, ma non *di posizione necessaria* ed *immutabile*; e per conseguenza essere sempre *relative* allo stato reale, ed alle circostanze permanenti o transitorie indotte dal fatto stesso della natura, indipendentemente da ogni umano arbitrio.

VI.

Vera idea del Diritto naturale considerato come potenza operativa dell'uomo.

§ 193. Fu detto (vedi al num. III) che i diritti e i doveri non sono *realmente* diversi dalla effettiva potenza dell'uomo; ma altro in sè stessi non sono, che la di lui forza interna od esterna operante in una data maniera. Il fare o non fare, l'eseguire o il non eseguire una cosa, altro realmente non sono per l'essere attivo, fuorchè l'esercizio positivo o negativo di una forza. Tutto l'uomo interiore ed esteriore concorre nella esecuzione pratica di un dovere o di un diritto, sia che spieghi, sia che raffreni la propria energia. Nel *diritto* e nel *dovere* agisce una forza regolata, e

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

non una forza sregolata; una forza diretta dalla ragione, e non sospinta dalla sola passione; una forza conforme, e non difforme dalla legge. Dunque l'esercizio di un diritto, *considerato nella sua vera realtà*, altro non può essere per l'uomo che l'esercizio negativo o positivo, utile e giusto della propria potenza, incontrastabile per legge da chicchessia. L'esercizio di un dovere, *considerato nella sua vera realtà*, altro non può essere per l'uomo che l'esercizio positivo o negativo, utile e giusto, e per legge obbligato, della propria potenza; e quindi per tutte le parti, in virtù di legge, incontrastabile.

§ 194. Ad assicurare l'esercizio esterno dei diritti e dei doveri umani è necessaria la podestà di resistere o togliere gli ostacoli, e di forzare chiunque n'è obbligato a prestarci la cosa dovuta. Senza di ciò il sistema morale dei *diritti* e dei *doveri* riesce nullo. In conseguenza di ciò nascono i *diritti di difesa e di coazione*. Il *diritto di difesa* si esercita per ostare a chiunque pretendesse o di obbligarci ad una cosa *indebita*, o d'impedirci l'esecuzione di una cosa autorizzata e comandata dalla legge. Qui l'*indebito* si assume tanto nel senso di una cosa cui non siamo tenuti a *fare*, quanto di una cosa dalla quale siamo tenuti ad *astenerci*: nel primo caso difendiamo puramente la nostra libertà; nel secondo difendiamo la nostra probità e libertà. Appartiene certamente alla libertà l'astenerci da ciò che è illecito. Questo è il limite che separa la *libertà* dalla *licenza*. Questa libertà viene inoltre giustamente difesa resistendo o atterrando quegli ostacoli che taluno tentasse di opporre sì per impedire a noi l'effezione di una cosa autorizzata, che l'esecuzione di una cosa comandata da una legge. Colui che m'impedisce di soccorrere mio padre, mio figlio, o la mia patria, può essere giustamente respinto, come colui che mi volesse trarre in ischiavitù. Per l'uomo buono l'esercitare un dovere verso altri, come lo esercitare un diritto a proprio vantaggio, è un bisogno ed un diritto.

§ 195. Il *diritto* poi *di coazione* si può giustamente esercitare per obbligare altrui a prestarci qualche cosa alla quale abbiamo un perfetto diritto. Avvi, se vuolsi, una coazione anche nella *difesa*; ma essa, essendo rivolta soltanto a respingere un'ingiuria o ad allontanare un impedimento nocivo, non offre altra idea che la rimozione di un male o di un ostacolo, e non la speciale effezione di un dato atto o la prestazione di una data cosa. Nella *coazione*, per lo contrario, propriamente detta, per ciò stesso che si obbliga taluno a dare o a fare qualche cosa, si fa eseguire una speciale opera, o si fa prestare una determinata cosa.

§ 196. I due diritti di *coazione* e *difesa* sono, come ognuno sente, realmente tutta forza; ed il loro esercizio altro non è che quello della forza umana. Essi per gli uomini se non sono *mezzi principali* e *diretti* del loro miglior essere, sono però mezzi sussidiarî ed indiretti. Essi dunque formano propriamente la *salvaguardia* e l'*assicurazione reale* di tutti i diritti e di tutti i doveri. Se tutti gli uomini facessero sempre il loro dovere, questi due diritti rimarrebbero perpetuamente oziosi. Per lo contrario la pratica degli altri diritti e doveri sarebbe tanto necessaria all'uomo, quanto è necessaria la pratica di tutti gli atti della di lui più facile conservazione e perfezionamento. I due diritti di *difesa* e di *coazione* possono ricevere il nome comune di *tutela naturale e generale dell'uomo.*

§ 197. — La facoltà di esercitare secondo il bisogno i nostri diritti e i nostri doveri, per *proprio impulso* e per un *personale impero* — può ricevere il nome comune di *dominio o padronanza naturale.*

§ 198. — La facoltà poi di esercitarli senza incontrare *ostacolo* per parte di chicchessia — può ricevere il nome comune di *libertà*. La libertà quindi naturale e generale, in ultima analisi, è un modo di essere della stessa padronanza, ossia altro non è che la stessa podestà umana in quanto agisce senza ostacoli. Essa per altro è una condizione essenziale dell'esercizio pratico della padronanza. Questa unisce due requisiti: l'uno antecedente, l'altro conseguente. Il primo si è la indipendenza colla quale si agisce per un proprio impulso; il secondo è la libertà colla quale si effettua l'azione senza incontrare ostacolo.

§ 199. Allorchè io sono padrone di fare o di esigere da altri ciò che è giusto e doveroso; allorchè niuno può oppormi legalmente od ostacolo o renitenza; e, se me la opponesse, posso giustamente respingerlo e forzarlo a' miei voleri; che cosa mancar può al mio utile e giusto impero? Nulla. Ora tutto questo si fa col concorso del dominio, della libertà e della tutela, nel senso ora spiegato. *Dominio*, *libertà* e *tutela* sono dunque i tre sommi poteri costituenti la *personale autorità di diritto* di qualunque uomo, società e nazione. Qui l'*autorità* si prende nel primitivo suo significato derivato dal greco αὐτός, *proprium sui ipsius*. L'autorità di diritto, ossia *l'autorità giuridica umana* in generale, sarà dunque — La facoltà di esercitare il dominio, la libertà e la tutela in guisa conforme all'ordine morale di ragione. — Dunque il diritto naturale dell'uomo singolare o collettivo, preso come esprimente il compendio delle prerogative giuste ed utili a lui competenti, e quindi come potenza effettiva, si potrà giustamente appellare *autorità giuridica naturale.*

VII.

Quale sia il mezzo indispensabile ad esercitare l'autorità giuridica umana.

§ 200. *Avere ragione* di fare una cosa e *poterla* praticamente effettuare, non è tutt'uno. Che l'uomo abbia ragione di esercitare il dominio, la libertà e la tutela, è cosa che facilmente s'intende, dacchè s'intende aver egli diritto di ricercare il meglio e di evitare il peggio. Ma intendiamo noi egualmente a prima giunta che *praticamente* egli possa da sè solo esercitare la triplice prerogativa suddetta, ossia l'autorità di diritto conferitagli dalla natura? Da prima comprendiamo non poter egli ubbidire all'ordine necessario dei beni e dei mali, ossia alla *legge naturale antecedente*, se prima non conosce quest'ordine; imperocchè egli non è dotato come i bruti di un costante e sicuro *istinto*, ma deve agire dietro l'esperienza propria od altrui, ricevuta per tradizione. Ma questa duplice esperienza e quest'anticipata cognizione, adatta ai proprî bisogni e alle proprie capacità, è impossibile ad acquistarsi dall'uomo selvaggio ed isolato. Là egli è da meno dei bruti sì per la potenza fisica, che per la potenza morale; solamente in società e per mezzo della società l'uomo uscito dall'infanzia acquista l'uso della ragione; solamente in società e per mezzo della società può ricevere una raccolta sufficiente di esperimenti sul bene e sul male, può resistere alle ingiurie delle cose fisiche e dei malvaggi, può dominare la natura e

volgerla in propria utilità. A proporzione che la società è più illuminata, incivilita e razionale, egli è in grado di superare gli ostacoli che si oppongono allo sviluppamento della sua potenza utile, e procacciare maggiori godimenti ed una maggiore dignità alla propria natura.

§ 201. Questo fatto solenne, notorio, costante, è attestato così da tutta la storia conosciuta del genere umano, ch'egli non è prezzo dell'opera di arrestarsi a provarlo. Per lo che lo spendere molte parole a dimostrare che l'uomo è un *animale politico*, cioè nato fatto per la società, egli è fare troppo onore al paradosso di un pensatore che ha voluto far prova della sua magica eloquenza. È parimente assurdo il dire, come molte volte fu ripetuto, che l'uomo entrando in società rinunzi alla *naturale sua indipendenza*. L'uomo isolato e selvaggio non potrebbe rinunziare fuorchè alla personale sua *impotenza*, e mai alla naturale sua *indipendenza*. Come mai dare il nome di *indipendenza* ad uno stato nel quale l'uomo interiore, ridotto alla pura sfera di essere *senziente*, trova la sua mente *schiava* del concatenamento fortuito delle esterne sensazioni? uno stato nel quale i più macchinali bisogni formano l'unica legge della sua vita? uno stato nel quale è un mero caso s'egli può soddisfare a questi bisogni? uno stato nel quale, più debole delle grosse bestie, meno guarentito contro le ingiurie delle stagioni e degli eventi di qualunque altro animale, non può d'ordinario da sè solo provvedere alla propria conservazione? Schiavo di mente e di corpo di tutta la grezza natura, si potrà dire giammai godere della *naturale* sua indipendenza? La idea di *indipendenza*, per essere convenientemente applicata, deve riferirsi almeno a ciò che l'uomo suol bramare, ed a ciò cui è sospinto in virtù della sua naturale costituzione. La ragionevolezza non è forse partaggio naturale dell'uomo? La sua conservazione migliore non è forse l'oggetto delle sue brame? Dunque la naturale *indipendenza* si verificherà solamente in quello stato nel quale egli *possa* effettivamente ottenere questi due intenti; ed egli riuscirà tanto più indipendente, quanto meno dovrà soggiacere a potenze avverse ed a circostanze contrarianti. Questo stato è il sociale: in esso solo si effettua la vera naturale indipendenza. Che cosa si direbbe di colui che asserisse avere un affamato, prendendo cibo, rinunziato allo stato di fame? avere un ammalato, prendendo medicina, rinunziato ai dolori e alla morte? Vi sono forse diritti calamitosi, come vi sono diritti utili? Dunque o voi volete assumere questa naturale indipendenza come *fatto*, o come *Diritto*. Se l'assumete come *fatto*, voi mi dovete dire che l'uomo, bestia più debole, meno guarentito e moralmente e fisicamente di ogni altra bestia, gode l'indipendenza nel trovarsi in questo stato; se poi l'assumete come *Diritto*, dovete distruggere la nozione essenziale del *Diritto*, la quale inchiude nel suo concetto la precipua condizione della facoltà di procacciare il bene ed evitare il male. Dunque assurda fu l'asserzione di tanti scrittori, particolarmente del passato secolo, che l'uomo entrando in società rinunzi alla naturale indipendenza. Quest'asserzione è tanto più assurda per essi, quanto più è chiaro ammettere eglino che l'uomo sia nato fatto per la società. Diffatti come conciliare questo assoluto bisogno della società con una naturale indipendenza fuori della società? A chi dicesse che l'albero è nato fatto per vegetare piantato in terra, e sostenesse poi che quest'albero può esistere fuori colle radici in aria, che cosa rispondereste voi? La parità è perfetta. Dunque non solo assurda, ma mostruosa contraddizione si è quella di asserire o di figurare che l'uomo, nato per la società, passando in società rinunzi alla naturale indipendenza. Consta all'opposto, che tutta quella indipendenza ch'egli può godere in seno della natura, a norma della sua circoscritta potenza, egli l'acquista e l'esercita in società e per mezzo solo della società, come lo comprova l'esperienza. Se a maggior prova si volessero fatti anche positivi, si possono leggere le relazioni delle tribù selvagge, per esempio nel Libro secondo della Storia d'America del Robertson, e di molti viaggiatori rispetto agli altri popoli; ed in ispecialità poi il celebre Malthus sulla popolazione, e scorrere con lui le terre australi, e molte isole del mare Pacifico. Sebbene in tutte queste relazioni non veggiamo individui isolati, erranti, ed in uno stato perfettamente selvaggio, ma solamente primi abbozzi di informi società; ciò non ostante ci vien fatto di conoscere con quali gravi pene si provvegga imperfettamente e soltanto alla sussistenza ed ai più urgenti bisogni, ed a quanta calamità, desolazione e morte esponga uno stato imperfetto di società. Dirò di più: la cosa giunge al punto, che trasportandosi colonie intiere di Europei in un suolo non ancora preparato, e rimoto da confinanti paesi ubertosi ed inciviliti, le colonie stesse costantemente periscono quasi tutte. Da questi fatti lice, a mio credere, argomentare *a fortiori* che cosa sarebbe la specie umana dispersa in individui isolati e selvaggi.

§ 202. Concludiamo adunque, che lo stato di vera e naturale indipendenza, tanto in *fatto* quanto in *Diritto*, della specie umana si verifica veramente nel solo stato di società conforme all'ordine morale. Nè osta a ciò, che ivi siano necessari magistrati, Principi e leggi; perocchè, se bene addietro si considerano le cose, si troverà che ivi l'uomo non deve mai servire all'uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Non confondiamo il *fatto* col *diritto*; non confondiamo il *disordine* coll'*ordine*; non confondiamo la voce della *natura* con quella della *passione*, i dogmi della *ragione* coi traviamenti dell'*errore*. Nella scienza del *diritto* e del *dovere* noi teniam conto di ciò che deve e può essere giustamente praticato, e non di ciò che non deve e può essere ingiustamente eseguito. Ma su di ciò ragioneremo più sotto.

VIII.

Costituzione essenziale di ragione della società.

§ 203. Esaminando il perchè, in forza della legge di natura *antecedente*, sia necessario lo stato di società, è agevole il dedurre quale ne debba essere la *costituzione*. Fu veduto che lo stato di società è il fondo naturale ed indispensabile, nel quale si possono, nella maniera più breve, più facile e più efficace, attivare tutti i poteri morali e fisici della specie umana; onde ottenere il meglio ed evitare il peggio. Come il terreno ed un dato terreno è necessario alla nascita, vegetazione, progressi e fruttificazione di un albero, così la società ed una data società è necessaria allo sviluppamento intellettuale, morale e fisico dell'uomo, in mira alla di lui conservazione, incolumità e benessere. Dicesi anche *per lo sviluppamento fisico*. Con ciò si vuole intendere l'acquisto e l'ampliazione di nuove forze fi-

siche, risultanti non solamente dal soccorso delle nude braccia altrui, ma eziandio di tutti gli strumenti meccanici coi quali l'uomo vince le resistenze esterne, modella tutti gli oggetti presentati dalla grezza natura, e li volge a propria utilità. Questo fatto è troppo notorio per abbisognare di spiegazione. Tutto questo costituisce l'*intento proprio* e *finale* delle società umane.

§ 204. Quest'intento ha i suoi limiti di diritto così certi, come li ha la naturale padronanza ed egualità d'ogni membro associato. Se l'uomo fosse una bestia od un Dio, non abbisognerebbe del soccorso altrui. Ma se l'uomo non può bastare in tutto a sè stesso, egli può bastare in molte cose. Più ancora: non può esigere da altri ajuto e soccorso che con un ricambio di uffici. Dunque la società umana non può essere società di *comunione* o di *azienda*, ma solamente società di *commercio* e di *ajuto necessario*. Questo è il carattere suo essenziale e decisivo di diritto, al quale non fu mai posto mente.

§ 205. Perchè entrate in società, avete voi diritto che il vostro vicino vi venga a fare il vostro pranzo, od a coltivare il vostro orto? Oppure la comunanza avrà essa diritto di farvi portare il vostro letto e la vostra tavola in piazza, per farne parte a tutti? L'intento adunque dell'associazione è limitato dalla necessità, e regolato dalla reciproca eguaglianza di diritto.

§ 206. Ma per ottenere questo intento che cosa è necessario? Ognuno sente essere necessaria la cospirazione di tutti i poteri individuali degli uomini collegati. Dunque, siccome in ogni individuo si distingue il *conoscere*, il *volere* ed il *potere esecutivo*, così sarà necessaria la cospirazione delle cognizioni, dei voleri e delle forze degli individui aggregati. Questa condizione è così assoluta ed indispensabile, che senza di essa non esiste veramente società. Dunque una società sarà più o meno perfetta, quanto più o meno si verificherà in essa questa cospirazione dei tre poteri individuali sopra enunciati. La costituzione adunque necessaria di ragione delle umane società consisterà nella più perfetta cospirazione delle mire, degli interessi e delle azioni degli individui collegati. Il carattere dunque distintivo della costituzione essenziale di ragione delle umane società consisterà nella triplice unità suddetta. Dicesi *ordine di ragione*, per distinguerlo dall'*ordine di puro fatto*. Nell'ordine di ragione si assume come norma assoluta la *perfetta convergenza* dei mezzi col fine: nell'ordine di fatto, per lo contrario, si abbraccia tanto la convergenza parziale, quanto la divergenza; tanto il bene, quanto il male; tanto il giusto, quanto l'ingiusto. È ben vero che l'ordine di ragione effettuato è anch'esso di *fatto*; ma un fatto regolare, giusto, utile (1), perfetto, e quindi un fatto costituito con caratteri così propri, che non può essere confuso con un altro qualunque. Determinata così la vera idea della costituzione essenziale di ragione dell'umana società, si dimanderà in quale *maniera* si possa effettuare la triplice unità sopra mentovata. Non è egli vero che ogni uomo non può agire che in vista di un proprio vantaggio? È mai possibile che l'uomo sorta da sè stesso, ed agisca per altri motivi, che per quelli i quali determinano la propria volontà? In una parola, è egli possibile che l'uomo agisca fuorchè per *amor proprio*? Qui l'*amor proprio* si assume come volontà generale di star meglio che si può. Ciò posto, noi troviamo bensì forze e tendenze isolate; ma non tendenze comuni, a meno che nella tendenza comune ognuno non trovi la soddisfazione del proprio interesse. Ad effettuare pertanto la costituzione essenziale di ragione della società è cosa indispensabile che l'interesse personale sia *identificato* coll'interesse sociale; di modo che il singolare individuo, operando per altri, vegga di operare per sè medesimo. Questa condizione è così indispensabile, che senza di essa non può esistere vincolo veruno, nè cospirazione delle azioni umane di sorta alcuna. La legge dell'interesse è così assorbente ed imperiosa per gli uomini, come la legge della gravità è assorbente ed imperiosa pei corpi.

§ 207. Coll'unità delle mire si crea una mente sola nell'aggregato sociale; coll'unità d'interessi si crea un solo cuore; coll'unità finalmente di azioni si crea un solo braccio. Che cosa manca dunque per costituire la società in vera *persona morale*, avente una sola mente, un solo cuore ed un solo braccio? La società dunque ordinata dalla natura si dovrà considerare ed appellare col nome di *persona morale*.

§ 208. Quando questa triplice unità, costituente la morale personalità dell'aggregato sociale, si verifichi a norma della legge di natura, si verifica pur anco dal canto della mente la sana *opinione pubblica*; dal canto del cuore il più vivo *amor della patria*; dal canto delle forze la maggior possibile *potenza relativa*. Tutto questo è un risultato necessario della cospirazione delle mire e degli interessi, dalla quale deriva per necessaria conseguenza la cospirazione delle forze. Dunque a proporzione che mancherà la cospirazione delle mire e degli interessi, dovrà mancare la cospirazione delle forze. Dunque a proporzione che la società è meno illuminata sulle cose interessanti, meno soddisfatta ne' suoi interessi, ossia che gli interessi siano divergenti, essa sarà del pari e meno felice e meno potente. *Lumi*, *bontà*, *potenza* sono dunque essenzialmente connessi; *ignoranza*, *malvagità*, *debolezza* sono cose l'una dall'altra dipendenti, e tutte portanti la dissoluzione e la perdita della società.

§ 209. L'unificazione dell'interesse personale col sociale fu detto essere la condizione primaria indispensabile della costituzione essenziale di ragione della società. Si domanderà in quale maniera ottenere si possa questa *unificazione* d'interessi? Ognuno risponderà, che questa unificazione non si può ottenere che colla soddisfazione dei bisogni naturali alla costituzione dell'uomo, fatto in società e per mezzo della società. Ora richiamando i sommi capi di questi bisogni, a che si potrebbero ridurre? Essi si possono ridurre: 1° alla *sussistenza*; 2° alla *educazione*; 3° alla *tutela*, ossia al concorso delle forze per difendere e procacciare gli oggetti dei propri diritti. Dunque una sussistenza, un' educazione ed una tutela, prestate scambievolmente in società e per mezzo della società, col pareggiamento della scambievole utilità, e salvo l'inviolato esercizio della comune libertà, costituiranno il vero e precipuo mezzo onde unificare l'interesse personale coll'interesse generale. Fu aggiunta la condizione di pareggiare fra i collegati l'utilità mediante l'inviolato esercizio della libertà, e ciò sì per *fatto*, che per *ragione*. Per *fatto*, perchè altrimenti nessuno coopererebbe all'altrui ben-

(1) *Da queste espressioni si rileva che pel Romagnosi il* giusto *e* l'utile *sono due cose distinte (DG).*

essere, se far lo dovesse col sagrificio della propria utilità e della propria padronanza. Per *ragione* poi, attesa l'eguaglianza naturale di diritto che passa fra uomo e uomo, in virtù della quale fu stabilito l'assioma, che *par in parem non habet imperium*; ed in conseguenza niun uomo è tenuto a sagrificare i proprî diritti all'altro uomo, ma a prestare la sua opera con un ricambio di utilità. L'equità naturale, ossia meglio la linea che divide il vero diritto fra uomo e uomo dall'esercizio arbitrario della forza, si è appunto il principio dell'eguaglianza, che forma il fondo d'ogni morale anche religiosa, e forma pure il criterio della civile ed universale giustizia tanto fra gli individui d'una società, quanto fra le nazioni. Ecco il perchè fu aggiunta la clausola del pareggiamento delle utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà.

§ 210. Ben è vero che possono sopravvenire ostacoli insormontabili in società, che si attraversino ad ottenere sussistenza, educazione e cospirazione di forze. Così, per esempio, se dobbiamo credere al principio dell'indefinita moltiplicazione della specie, può avvenire che la popolazione ecceda i mezzi di sussistenza: così pure può accadere che l'infelicità dei tempi non somministri i mezzi acconci all'educazione: finalmente può avvenire che una forza esterna, dal canto delle cose o di altre società, si opponga alla cospirazione delle forze. Ma tutti questi ostacoli, derivando da combinazioni indipendenti dalla mal' opera degli associati, non entrano ad alterare la legge fondamentale della società, nella quale si hanno in mira solamente i mezzi che *dipendono dalla potenza* propria dei socî collegati. E però si deve aggiungere la clausola: di ottenere tutte le cose antescritte, *per quanto dipende* dall'opera e dalla potenza propria dei membri della società. Da tutto questo lice dedurre quale sia l'ordine essenziale di ragione delle società umane, avuto in mira il loro fine, e l'autorità di diritto dei membri che le compongono.

§ 211. Che cosa sono dunque le società di conservazione e di perfezionamento? O si parla dei loro caratteri di *diritto*, o si parla dei loro caratteri di *fatto*. Se dei primi, risulta ch'esse non sono società di comunione o di azienda, ma solamente di utile commercio e di necessario ajuto; se dei secondi, esse sono un *concorso* delle *volontà*, e quindi dell'*opera*, al detto ajuto e commercio. Dal concorso delle volontà nasce quello delle forze; e dalle molte forze concorrenti nasce una sola forza *prevalente*, che forma il *materiale* della *sovranità* (1).

IX.

Del diverso stato della società ne' suoi rapporti di Diritto necessario.

212. Lo stato economico, morale e politico delle società non può, per *necessità di natura*, essere uguale in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Prescindendo dalle vicende straordinarie e puramente eventuali dei popoli della terra, e prendendo in considerazione solamente le circostanze *permanenti* e naturali degli uomini, noi troviamo che il diverso stato economico, morale e politico delle umane società dev'essere necessariamente l'opera delle società medesime. Non esiste una mano esterna ed onnipossente, la quale prepari i campi seminati, le case fabbricate, le armi acconcie, i vestiti opportuni, ed altri tali mezzi d'incolumità e di godimento; non esiste nemmeno una potenza esterna superiore, illuminante l'uomo sull'ordine dei beni e dei mali, e sulle tracce dei doveri e dei diritti formanti la legge naturale; non esiste finalmente una potenza visibile esteriore e vittoriosa, la quale sospinga gli uomini a formare utili e regolate congregazioni: ma tutto questo è opera di una forza segreta, invisibile e spontanea, esistente nell'anima e nel cuore di ogni umano individuo. Siccome adunque l'uomo nacque perfettamente ignorante, ignudo e inerme in mezzo alla gran selva della terra; così lo stato economico, morale e politico delle umane società ha dovuto incominciare, progredire, svilupparsi e perfezionarsi gradualmente per opera sola delle società medesime, e soltanto dietro gl'impulsi interni, e in forza delle circostanze esterne della natura. Dunque ha dovuto precedere un lungo periodo, nel quale, a forza di milioni di esperimenti, di errori, di vicende or triste or buone, l'uomo grezzo ed ignorante è passato a bel bello allo stato di ragionevolezza e di lumi; l'uomo ignudo, debole, e privo di mezzi d'utilità, è passato allo stato d'industria, di comodi e di godimento; l'uomo isolato o ristretto alla famiglia è passato allo stato di tribù, di popolo e di nazione. Questo corso necessario, e determinato dalle circostanze della di lui natura posta in commercio coll'ordine fisico, si può considerare come una legge di *fatto* necessaria della natura. Dunque il regime della *fortuna*, che ha dovuto precedere quello dell'*arte*, e che ha fatto nascere l'*arte*, è una legge indispensabile delle umane società. Dunque il diverso stato d'infanzia, fanciullezza, gioventù e virilità dei popoli è parimente una legge necessaria di natura. Qui la legge necessaria si assume in linea di puro *fatto*, e come potenza superiore, alla quale l'uomo deve ubbidire. Legge antecedente di natura è questa, dalla quale nasce una legge conseguente, costituente appunto una varietà di Diritto, adattata alle epoche diverse della vita delle nazioni.

§ 213. Figlia del tempo e della fortuna si deve dunque considerare l'attuale posizione delle diverse società umane sparse sul globo terracqueo. Ma volendo noi riguardare il nostro soggetto colla intenzione di determinare poi certi diritti e certi doveri, ci troviamo costretti ad esaminare partitamente i fondamenti di Diritto necessario dello stato economico, morale e politico delle diverse società. Sotto il nome di *stato economico* intendo — quel dato modo di essere d'un popolo, il quale risulta dalla produzione, distribuzione e consumazione di *fatto* delle cose godevoli presso il medesimo. — Sotto il nome di *stato morale* — quel dato modo di essere d'un popolo, il quale risulta dalle cognizioni, dalle affezioni e dalle abitudini vigenti presso il medesimo. — Sotto il nome di *stato politico* — quel modo di essere d'un dato popolo, che risulta dall'ordine di *fatto* della sua cosa pubblica. —

§ 214. È cosa di fatto, che lo stato di società delle genti specialmente europee presenta nella sua posizione economica uno stato agricola e commerciale; nella sua posizione morale uno stato

(1) *Vale a dire, che la sovranità, la quale costituisce il capo, la mente animatrice del corpo sociale, si serve della forza prevalente, costituita dalla unione delle molte forze concorrenti, come di stromento necessario per condurre la società al conseguimento del suo scopo (DG).*

illuminato da dottrine, leggi e religione; nella sua posizione politica finalmente uno stato diretto da leggi, da Principi e da magistrati. Ora altro è il dire che questo fatto sia avvenuto in forza delle circostanze del tempo e della fortuna, altro è il dire che sia di *Diritto necessario.* Nel fatto operato dagli uomini si verifica tanto il necessario quanto l'arbitrario, tanto il naturale quanto il fittizio, tanto il giusto quanto l'ingiusto, tanto l'utile quanto il nocivo. Ora domando se in massima almeno i tre stati suddetti siano veramente di *Diritto necessario*, o no. Per essere di *Diritto necessario* conviene che la cosa debba essere disposta in quella tale determinata maniera, senza della quale sarebbe impossibile rispettare l'ordine morale di ragione stabilito come norma delle umane azioni. Ora domando se lo stabilimento agricola e commerciale, educato ed illuminato, politico e regolato, nel quale viviamo, sia tale che, almeno dopo un determinato periodo, si debba adottare, sotto pena di violare i doveri rigorosi stabiliti dall'ordine morale di natura. Senza di questa ricerca noi mancheremmo del primo vero fondamento di *Diritto* autorizzante tutti i Codici, per dir così, delle genti incivilite. Se in un solo ramo si potesse sostituire un fondamento arbitrario di puro fatto anche di umana convenzione, si scemerebbe o, a dir meglio, si toglierebbe a tante leggi ed instituzioni il fondamento della loro giustizia e santità, e l'opinione illuminata non verrebbe in soccorso della subordinazione politica e della morale interiore; perocchè molta parte dell'edificio sociale essendo riguardata come opera o dell'ignoranza o dell'arbitrio dei potenti, aprirebbe la tentazione a sovvertire un ordine spesso incomodo alla intemperanza personale umana. È dunque sommamente importante il discutere la proposta questione dell'origine necessaria di *Diritto* dello stato economico, morale e politico delle incivilite società.

X.

Continuazione. Della necessità della vita agricola e commerciale, in linea di rigoroso Diritto naturale.

§ 215. Incominciamo dalla posizione economica. Tre generi di vita furono sempre distinti e rappresentati come successivi l'uno all'altro; cioè la *vita cacciatrice*, la *pastorale*, l'*agricola* e *commerciale*.

§ 216. Egli è certo e notorio che un popolo nella *vita cacciatrice* non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa ed incerta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchi, e ad ogni altra persona inetta a far lunghe corse ed a coglier prede. Infatti, quando il cacciatore non trovi che quel tanto che basti ad isfamarlo, non può agli infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso; dall'altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per un'assai picciola popolazione.

§ 217. La *vita pastorale*, sebbene non sia cotanto aspra ed angustiante, tuttavia pone fra gli uomini una enorme *disuguaglianza* di *fatto*, ed una durissima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch'essa vasti territorî.

§ 218. La propagazione della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura; e con tanto maggior effetto si compie, quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento: i gradi di questa forza riproduttrice variano e variar debbono in luoghi differenti. Ma per quell'armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell'universo, queste varietà vanno e debbono andare di conserva colla fertilità del suolo sebbene incolto, e colla forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

§ 219. La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch'essa al pari dei suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo, e la popolazione si moltiplica in guisa, che il territorio non basta più nè alla caccia, nè alla pastura necessaria a far sussistere la popolazione.

§ 220. Che dunque far si dovrà? O morire, o distruggere i più deboli, od emigrare per gire in traccia di nuove sedi capaci ad alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni, che già le occupano, hanno anch'esse un bisogno e un diritto inviolabile alla propria sussistenza; e però hanno un legittimo ed inviolabile possesso sul territorio che le alimenta, pari a quello che la nazione emigrante aveva sul suo. Esse hanno dunque diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco quindi la guerra, e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perocchè non può esser finita che colla distruzione dell'una o dell'altra nazione.

§ 221. La necessità di *fatto*, che spinge i detti popoli ad emigrare, per essere soverchiamente moltiplicati in un paese dove il loro tenor di vita non somministra ad essi alimento bastevole, è bensì un bisogno attuale, ma non è una *vera* e *legittima* necessità, perchè essa poteva essere *prevenuta* e tolta col cangiar modo di vivere, cioè col porsi a coltivare la terra, la quale, ridotta a coltura, è valevole ad alimentare una grande popolazione sopra uno spazio assaissimo minore. Io non sono tenuto a confermare nè colla ragione nè coi fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè sono cose notissime e certissime.

§ 222. Invece mi si risponda: Non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso di una evidente e giustificata *necessità*) è una legge di *jus* necessario ed inviolabile della natura?

§ 223. Dall'altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciare pur modo di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un *dovere* naturale ed inviolabile? Se dunque l'*agricoltura*, nel crescere delle popolazioni, è il mezzo *necessario* a fare l'uno e l'altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario *dovere* e Diritto pubblico naturale.

§ 224. La ragione ossia il titolo per cui fu introdotta, rimane il medesimo, anzi si accresce per *conservarla*; perchè col mezzo dell'agricoltura la popolazione si aumenta fino all'equilibrio delle cose, nell'atto che questa ha diritto e dovere a sussistere senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

§ 225. Ma lo stabilimento dell'agricoltura, combinato colle circostanze tutte di diritto e di dovere sociale, produce quello delle *vitalizie* proprietà permanenti e particolari, guarentite dalla giustizia comune, non per *fondarne* il titolo, ma per farne riconoscere, difenderne e dirigerne esteriormente i possessi, e promovere coll'interesse personale del proprietario la comune utilità.

§ 226. Da ciò pure nascono le arti, il commer-

cio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di uffici; e da ciò segue il maggiore *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società, il quale non può essere ritardato e tòrto che dalla mal'opera delle leggi dettate dall'ignoranza o dalla malvagità, e che produrre gli incovenienti dei quali talune accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, invece di accusarne l'ignoranza o la mal'opera di certi uomini. Io lascio di ricordare, che coll'asciugar paludi, coll'agevolare e raddrizzare il corso delle acque, col diradare immense foreste si migliorano i climi, e si veste la terra d'una sfarzosa ed utile amenità: mi contento solo di far osservare che la natura, col legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la sociabilità al suo compimento, fissa le nazioni colla proprietà, e dà loro una patria, collega le nazioni colla società libera del commercio, raffina la rispettiva loro moralità coll'avvicendare i frutti della dispari industria e degli ingegni varî degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, la perfezione e la felicità ottenibile fra gli uomini (1). Così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

XI.

Della necessità della istruzione ed educazione sociale, in linea di rigoroso Diritto naturale.

§ 227. Fu osservato esistere un ordine di doveri e di diritti per l'uomo, senza del quale è impossibile ottenere il meglio ed evitare il peggio; fu pure osservato essere impossibile all'uomo il praticare questi doveri e questi diritti, tanto verso sè stesso quanto verso gli altri, senza una *precedente* loro *cognizione*, acquistata dall'intelletto e radicata dalle abitudini. Per le altre specie di animali supplisce l'istinto, e basta al ristretto e costante circolo della loro vita; le loro passioni, o, per dir meglio, i loro impulsi non infrangono le leggi della loro conservazione. Tutto all'opposto accade nell'uomo: in lui la ragione deve tenere il luogo dell'istinto, l'esperienza servir gli deve di maestra. L'intemperanza, ossia l'attività di desiderar tutto e di tentar tutto, come forma il fondamento della sua grandezza e superiorità, così forma la cagione de' suoi disordini e delle sue sciagure. La rondine fa oggidì il suo nido, ed il castoro le sue case, come al principio del mondo. L'uomo non erra più nei boschi per pascersi di ghiande, nè si azzuffa abitualmente col suo simile per impossessarsi di una preda. La *perfettibilità* è l'appannaggio dell'uomo, come la limitazione costante è quello de' bruti. Ma dall'altra parte, siccome fu già avvertito, questa ragionevolezza, madre di essa perfettibilità, è impossibile ad acquistarsi senza la società. Più ancora: questo successivo sviluppamento delle facoltà intellettuali e morali è del pari impossibile ad ottenersi fuori dello stato medesimo sociale. Mirabile è l'economia colla quale si opera il morale incivilimento. La società sempre vivente forma un fondo perenne, nel quale si acquistano tutte le cognizioni interessanti, e si contraggono tutte le abitudini ragionevoli dai membri che successivamente nascono in seno della medesima. In ogni secolo una società, posta in certe circostanze come le europee, va bel bello crescendo in lumi, in potenza ed in civiltà. In ogni secolo l'uomo della nuova generazione non è più l'uomo della generazione antecedente: egli si può dire in certa guisa il simbolo intiero del suo secolo, e ricco di tutta la eredità trasmessagli da' suoi maggiori. Quando voi ponete nella mano del fanciullo un alfabeto, voi lo fate ricco di una sublime invenzione, lavoro di molti uomini e di molte età; quando gli spiegate sott'occhio una carta geografica, e gli fate percorrere la faccia del globo, voi lo fate ricco del frutto di migliaja d'uomini, di milioni di osservazioni, di sudori, di ricerche, di lumi; quando gli insegnate a piantare un albero esotico, a coltivare un campo con certi metodi, voi pure gli trasmettete il tesoro che costò tante fatiche e tanti sacrificî a tutti i suoi maggiori. Così la generazione vivente riceve il deposito dei lumi, degli stabilimenti e delle invenzioni di quella che cessò, e trasmette dal canto suo a quella che succede questo deposito aumentato dalle proprie cure eccitate dai proprî bisogni. Questo progresso si fa e si farà sempre secondo le leggi degli stimoli e dell'inerzia che predominano nel mondo morale, come nel mondo fisico. È dunque frutto delle circostanze il successivo incivilimento delle nazioni. L'uomo ne reca seco le opportune facoltà; ma le circostanze lo fanno o progredire, o arrestarsi, od anche retrocedere. Questa è la legge generale, colla quale vediamo regolato nelle diverse parti delle terra lo stato morale delle società.

§ 228. Ma volendo noi riguardare il nostro soggetto dal canto del *jus* rigoroso di natura, noi troviamo un'indispensabile necessità dello stato illuminato, educato e tranquillo delle più incivilite società. Basta dare una sola occhiata ai tempi non solamente della vetusta, ma della ritornata barbarie, per avvederci quanto lo stato rozzo di mente ed ineducato di cuore rechi seco di disagi, di delitti, di desolazione, di sangue; e convincerci che la forza delle instituzioni e delle discipline morali è indispensabile per l'esercizio della reciproca giustizia fra uomo e uomo, popolo e popolo, ed eziandio per il migliore benessere individuale. Le arti, le scienze, la religione, le leggi sono i precipui motori costituenti lo stato morale di un dato popolo. A chi non è forestiero nella Storia consta di leggieri che questi quattro motori sono indispensabili non solo pel benessere, ma per la pace e per la giustizia fra i privati e fra le nazioni. Del commercio delle arti: ne abbiamo detto qualche cosa nel numero antecedente; delle leggi, figlie del Governo civile, diremo nel seguente. Quanto poi ai lumi ed alla religione, basta consultare la più vetusta delle tradizioni esistenti su questa terra, per convincerci che tutti gli institutori dei popoli, fin dalla più rimota antichità, furono convinti che come la religione per mezzo della teocrazia formò il principio della civiltà della specie umana, così essa ne forma l'ultimo sussidio allorchè sono già incivilite. Celebre è il testo di Timeo di Locri, uno dei primi discepoli della scuola pittagorica, circa questo proposito. Parlando egli delle cognizioni della sana morale e della vera filosofia, come causa direttrice dei costumi, prosegue colle seguenti parole:

Sed et intelligentia et antiqua illa augustaque philosophia mentem, mendacibus inanibusque opinionibus expurgatam, et ex magna ignorantia revocatam, scientiae dedicarunt, eamque ad rerum divinarum contemplationem exercerunt. In quarum rerum cognitione si quis ita versetur, ut animum gerat sua sorte contentum, humanosque casus sub

(1) *Vedesi Montesquieu*, Esprit des loix.

se positos habeat, et in hac animi aequitate, quasi secundo flumine, ad moderatam temperatamque vitam aspiret, is profecto viam ingressus est certae felicitatis. Et certe is, cui Deus has sortes attribuerit, per verissimam opinionem ad felicissimam vitam deducitur. Si quis contra durus et praefractus fuerit, nec sanctissimis illis praeceptis voluerit parere, eum poena consequetur tum ex legibus, tum ex illorum sermonum vocibus, quae et coelestes et infernas poenas denuntiant: infelices videlicet manes, implacabilia supplicia manere; et alia quae Jonicus poeta scripsit ex vetere memoria repetita, *ex quorum auditu animos hominum voluit ad religionem puritatemque informare. Quo sane nomine illius consilium probo. Quemadmodum enim corpora remediis quibusdam morbosis sanamus, nisi cedant saluberrimis, ita et animos falsis sermonibus coercemus, nisi ducantur veris. Hac igitur de causa hoc concedatur, quod necessario commemorentur peregrina supplicia, quasi animae commigrent ultro citroque in varia corpora.*

Questo passo, che si trova nel fine del vero frammento del libro *De anima mundi* di Timeo da Locri, si può leggere nel tomo terzo, pag. 104, della traduzione di Platone di Giovanni Serano, edizione di Enrico Stefano, 1578.

§ 229. La duplice e contemporanea azione delle leggi civili e della religione, qui notata da Timeo di Locri, come derivata da una rimotissima antichità e di consenso di tutti gl' institutori delle nazioni, viene segnata come anche necessaria da uno dei più dotti Padri della Chiesa, cioè dal vescovo Sinesio, il quale molto elegantemente disse che l'acqua lustrale e la spada debbono agire di concerto per contenere la naturale intemperanza di quegli uomini che hanno bisogno d'essere condotti coll'autorità.

§ 230. In ogni età della società vi sarà sempre una classe numerosissima che abbisogna d'essere condotta per via di autorità. Nessun'altra ve n' ha più efficace e vittoriosa, per consenso di tutte le nazioni e di tutti i legislatori, di quella della religione. Essa però non dispensa dall'armonizzare gl' interessi degli uomini collegati giusta l' ordine morale di ragione, onde far riuscire sempre più vittoriosa la possanza della duplice autorità sociale e religiosa. Porre fuori d' equilibrio gl' interessi degli uomini colle male intese leggi e colle cattive amministrazioni, e voler poi che l' opposizione e le minacce delle leggi civili e della religione sieno vittoriose; egli è lo stesso come volere che i sostegni adattati a una data fabbrica ne trattengano indefinitamente la ruina anche quando la costruzione o la distruzione, che se ne fa, pone le parti tutte fuori dell' equilibrio naturale che aver dovevano. Fu detto che l'amore della felicità agisce sugli uomini come la gravitazione sui corpi. Quella mutua colleganza degli uomini importa una mutua soddisfazione d' interessi. L' ordine dunque essenziale di ragione fu detto consistere in un mutuo equilibrio degli interessi degli uomini collegati. Ciò posto, i sussidî delle leggi penali e della sanzione religiosa possono agire come supplemento; ma non potranno nè dovranno mai sostenere tutto lo sforzo di una costituzione sociale squilibrata e rovinosa.

§ 231. Dalle quali considerazioni lice dedurre quali siano i motivi, quali le condizioni, qu li i mezzi, quali i titoli della posizione morale delle civili società; e precipuamente per quali ragioni di rigoroso *jus* naturale rendasi necessario lo stato morale delle società medesime quale noi lo veggiamo e quale meglio esser dovrebbe.

XII.

Dello stato politico della società. Sua necessità in linea di rigoroso Diritto naturale.

§ 232. Dopo avere così stabilita la necessità di rigoroso Diritto naturale dello stato economico e morale della società, passiamo allo stato politico. — Io comprendo, è vero, in una confusa ed astratta generalità, che per tutti gli uomini esistendo un bisogno urgente e *generale* di vivere in istato sociale, si formerà e sussisterà pure uno stato *qualunque* di società, il quale, almeno all'ingrosso soddisfi all'intento della natura; ma non veggo però ancora fino a qui, in una maniera così chiara che appaghi lo spirito, come, in forza delle cose fino ad ora considerate, in fatto pratico naturalmente avvenir debba l' effezione dello stato politico, e com'esso sia di un'assoluta necessità di naturale Diritto. Ora egli è questo appunto che m' importa, e che chieggo di sapere. In qual maniera poss'io scoprirlo? — Qui, come ognuno comprende, siamo ricondotti di nuovo ad indagare le disposizioni naturali degli uomini relativamente alle cose ora ricercate.

§ 233. L' esame generico che ne abbiamo fatto, dietro i *fatti* notorî delle qualità e dei difetti umani, ci ha accertati bensì d' una *capacità* a conformarci all'ordine sociale, e di un interesse generale a farlo; ma la grande *fallibilità* di spirito, l' indefinita *cupidigia* di cuore, l' estrema *limitazione* di forze, la *varietà* d'ingegno, la *divergenza* particolare di subalterni interessi, ci rendono palese quanto sia difficile, per non dire impossibile, in una moltitudine varia di persone, l' ottenere universalmente e costantemente, come l' ordine sociale esige, la triplice unità sovra prescritta. Anzi, considerando le cose più attentamente, si scopre che a proporzione che le facoltà si sviluppano, che gl' interessi particolari si moltiplicano, che i mezzi di conservazione si aumentano, ella è cosa *impossibile* ottenere dai particolari, intieramente *abbandonati* al proprio *privato* arbitrio, *universalmente e costantemente* le disposizioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi che a ciò fanno d' uopo: quindi in ognuno è indispensabile la *libertà* ed *uniformità* di opera all' esecuzione dell' ordine sociale. Niun fatto v'ha, che più di questo sia palese, certo, e contestato da tutta la storia conosciuta dell' umanità.

§ 234. Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana, e riferito il tutto all' intento della effezione e conservazione dell'ordine sociale, ne emerge in una guisa irrefragabile la *necessità* della creazione e conservazione di un *potere* valevole ad illuminare, interessare e rinforzare la libertà degli uomini aggregati, in quella maniera *unica*, universale e costante che l' ordine essenziale della socialità prescrive. E siccome un tal potere si rende *necessario* per *ovviare* alle aberrazioni, reprimere gli attentati, e ricondurre all' ordine i poteri *particolari*; così dalla natura stessa delle cose si esigono due condizioni simultanee: la prima, ch' esso *supplisca* unicamente in quei casi in cui l' andamento *naturale* delle cose umane non opera rettamente da sè; la seconda, ch' esso per la sua vigorìa sia superiore alle forze d' ogni privato o di pochi, e sia per sè capace a correggere

ed a reprimere quegli atti dei singoli, i quali o per ignoranza o per interesse tentano naturalmente o di torcere, o di corrompere, o di non effettuare la necessaria unità di opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere, e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente ed irrefragabilmente *determinate* e *misurate* dai rapporti reali di *fatto* irreformabili, che lo rendono *necessario*; talchè nell'ordine di natura e di ragione ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le *condizioni*, che mediante la cognizione di esse si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannia*.

§ 235. Oltre a ciò, non v'ha d'uopo di osservare che il *titolo* di ragione della fondazione di cotesto superiore potere risulta così necessariamente dai fatti *reali* delle cose riferite all'esecuzione dell'ordine essenziale e naturale delle società, specialmente inoltrate ad un certo punto, che per quella stessa ragione che l'*ordine* sociale è un diritto ed un dovere di natura, il quale non abbisogna d'altro titolo di ragione che quello della sua necessità, onde effettuare l'ordine morale; per quella stessa ragione, io dico, la *creazione* e la conservazione del potere *superiore*, di cui parliamo, vengono rendute dalla irreformabile discordanza dei particolari, abbandonati *a sè soli*, *rimedio necessario* alla esecuzione e conservazione dell'*ordine sociale*.

§ 236. I difetti della moltitudine dei soci, abbandonata a sè sola, c'indicano bensì la necessità del *potere superiore* di cui parliamo, e determinano la facoltà e le condizioni del regime di lui, ma per sè medesimi non ci suggeriscono d'onde dobbiamo ricavarlo, nè in chi debba veramente risiedere. L'abitudine di vivere sotto l'impero dei Governi umani ci fa correre col pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di *fatto* delle cose della terra, le quali non offrendoci che la natura fisica, la quale va da sè stessa al suo fine, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma, rigorosamente parlando, e giusta il *concetto logico* della cosa medesima, noi non troviamo una *connessione* essenziale fra queste due idee; è necessario alle società un *potere superiore* illuminante e costringente: dunque gli uomini stessi debbono essere i direttori naturali di sì fatto potere. E per verità, se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero *naturalmente* e *certamente* dotati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conosciute e convenienti a rimediare (con una positiva e promulgata legislazione, e con un'amministrazione visibile ed efficace) alle *cagioni* che rendono necessario il potere superiore di cui ragioniamo: in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio benessere col mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi, ed invocare il loro ajuto; e potrebbe con fiducia affidare al loro pieno arbitrio il regime della società stessa. In questo senso pertanto dir si può che il governo della moltitudine *conviene naturalmente* ai più illuminati ed insieme ai più virtuosi. Ma una cotale stirpe superiore e perfetta di esseri, con tutte le figurate condizioni, non esistendo sulla terra, ecco di nuovo che le società ricorrer debbono *a sè medesime*, formare *colle loro forze comuni*, ed affidare a chi più loro conviene la direzione del potere *superiore* mentovato, il quale dalla natura stessa delle cose, altro non ispiegandosi, viene *teoreticamente* atteggiato, limitato e diretto giusta l'ordine testè accennato. Ecco pertanto il *civile Governo*; ecco il suo titolo di ragione, le basi delle facoltà, dei doveri e diritti di lui: in una parola, ecco l'*ordine teoretico* essenziale di ragione della fondazione e delle *funzioni* d'ogni civile Governo della terra.

§ 237. Io chieggo ad ogni persona ragionevole, se qui abbiavi nulla d'arbitrario, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità*. Io sfido tutti gli schiavi venduti al dispotismo, e tutti gli amatori dell'eccesso della libertà, a mostrarmi un solo anello di questa catena, che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefragabili della ragione.

§ 238. Restrigendo le nostre considerazioni ai minimi termini, io domando che cosa sia una società senza centro, e senza capi che ne dirigano le forze, altro che una società *anarchica*. Ora ognuno sa quanti disordini, quanti arbitrî, quanti delitti, quanta devastazione e quanta guerra porti seco l'anarchia. Ebbene io domando: è egli o no dovere necessario di ragion naturale lo astenersi da sì fatte cose? Niun lo può negare. Ma dall'altra parte ognuno sa che l'unico mezzo indispensabile, onde evitare l'anarchia, si è lo stabilimento di una *direzione centrale* dei poteri sociali. Dunque questo stabilimento è di ragion necessaria naturale. Questo stabilimento investe la persona morale della società di un nuovo carattere, pel quale essa si appella *società civile*, o in altri termini *stato politico* a differenza della così detta *società naturale di eguali*, che più propriamente appellar si potrebbe *società anarchica*. Lo stato di società naturale di eguali è piuttosto una finzione della nostra mente, che una posizione reale delle umane congregazioni. Il filosofo talvolta la finge per fissare precisamente il soggetto delle sue ricerche, ed iscoprire ciò che importino i puri rapporti degli uomini collegati, prescindendo dalla considerazione dell'esistenza di una direzione centrale dei poteri della società; ma in fatto pratico una moltitudine più o meno grande di uomini aventi uno scopo comune non può esistere senza questa centrale direzione. Imaginatevi anche un branco di ladroni: essi hanno sempre un capo. Gli Arabi Beduini, viventi abitualmente in uno stato errante, pastorale, e di ladroneccio abituale, hanno capi militari per le loro imprese, ed arbitri civili per le loro differenze. Scorrete il globo terracqueo, anche dove le società sono le più imperfette; e voi troverete da per tutto una direzione centrale dei poteri degli uomini riuniti.

§ 239. Posto questo fondamento, noi troviamo bensì il titolo generale dello stato politico delle società, ma non il titolo particolare dei diversi stati politici delle medesime. Queste diversità non sono di loro natura arbitrarie, ma sono un effetto necessario dello sviluppamento di *fatto* indispensabile delle diverse età delle società medesime; e però sono un risultato della grande legge antecedente di natura, la quale presiede allo sviluppamento delle società medesime nelle diverse età. Questo sviluppamento lo possiamo considerare o come effetto spontaneo dell'andamento tranquillo della natura, o come effetto della forza estrinseca di un'altra società. Sotto il primo aspetto noi troviamo tre specie successive di Governi: il primo di famiglia, che appellasi *patriarcale*; il secondo

dei capi di famiglia riuniti, che dir si potrebbe *senatorio*, cioè dei vecchi; il terzo finalmente civile, nel quale predomina il consenso di tutta la società riunita, benchè diretta da un potere centrale. È noto che la parola *civitas*, nel suo primitivo senso, era sinonimo di *popolo riunito sotto un solo Governo*. Sotto il secondo aspetto poi sorge il Governo nato per la conquista, il quale per lo più è propriamente *Governo militare*; quale specialmente ce lo presenta la storia anche moderna dell'Asia, e nel medio evo la storia dell'accupazione dei barbari del Nord. Figlio di questo Governo si è il feudale, nel quale fu ridotta ad eredità la podestà dei governatori, i quali erano comandanti militari subordinati al capo dell'armata.

§ 240. In tutte queste specie di Governi, che si possono variare infinitamente per particolarità diverse, sorgono rapporti speciali determinati dalle circostanze necessarie delle cose e degli uomini. Così, per esempio, nel Governo patriarcale il capo della famiglia deve essere necessariamente padre, sacerdote e re. Qui la *patria podestà*, unificata colla *podestà regia*, è assorbente e quasi illimitata. Si ragionerebbe dunque male volendo attribuire ad un altro stato ciò che è esclusivo a questo. Del pari nel Governo che appellammo *senatorio* il direttore del potere centrale gode di una minima autorità, perocchè egli è più capo di una confederazione di patriarchi, che direttore libero di una vera ed individua società. Qui dunque i poteri patriarcali sono quasi intatti; e si transige dai capi quel meno che si può, tanto sul potere loro individuale, quanto sul potere loro patriarcale. Si passa a bel bello allo stato veramente civile; e qui tanto i poteri individuali, quanto i regolatori, vanno a pari passo limitandosi, fino a che riescano perfettamente armonici col sistema unito ed indivisibile della cosa veramente pubblica, cioè propria della intiera ed individua società. Ecco in quale maniera si deve intendere la *ragione naturale di Diritto* dello stato politico delle umane società.

XIII.

Delle disposizioni effettive pratiche naturali della specie umana all'ordine della conservazione propria e della socialità.

§ 241. Con le cose dette fin qui noi abbiamo accennato di volo come venga creato il mondo delle nazioni sul mondo della natura. Parimente abbiamo rilevato quali esser debbano i rapporti di ragione necessaria morale di questo mondo, in mira al fine unico delle umane azioni. L'ordine di ragione morale è veramente in sè stesso come il *bello ideale* nelle arti belle: egli è concezione della nostra mente, che deve servire di idea archetipa ossia di modello alle diverse funzioni degli individui e delle società. Per esso distinguiamo appunto l'ordine di *fatto* dall'ordine di *diritto*. Quest'ordine però riescirebbe una pura chimera, se non venisse realmente effettuato; ed egli non verrebbe effettuato, se le leggi naturali dell'amor proprio umano non cospirassero al fine di lui. Noi abbiamo veduto infatti che il regime della natura e della fortuna è anteriore a quello dell'arte e della ragione. Esiste dunque un'altra legge, dirò così, anteriore, la quale almeno in generale cospira all'intento dell'ordine sociale di ragione. Questa legge deve operare sull'amor proprio umano; molla unica di tutte le funzioni libere degli uomini tanto singolari, quanto riuniti. L'ordine sociale di ragione deve richiamare principalmente le nostre viste. Guai all'uomo, guai alle società, se la natura stessa, senza saputa di lui, non cospirasse all'ordine ed al benessere! E perchè la cosa sia manifesta conviene ricercare quali sieno le *naturali disposizioni* della specie umana ad aseguire l'ordine della conservazione propria e della socialità.

§ 242. Fino a che consideriamo l'amor proprio dell'uomo in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo verun lume, il quale ci indichi dover esso avere una buona più che una rea direzione verso i suoi simili. L'uomo nasce colla sola *tendenza* ad esser felice: questa tendenza si determina a norma delle circostanze, o, a dir meglio, a norma degli interessi inspiratigli dalle circostanze. Se, prescindendo da queste circostanze, si volesse assegnare una grande legge *generale*, dir si dovrebbe che il cuore umano ama di spaziare in un infinito libero, e lo spirito ama di riposare su d'un infinito certo. Tutto questo nasce dalla indefinita capacità di bramar tutto ciò che può eccitare i suoi desiderî: questa capacità deriva in sostanza dalla facoltà di sentire e di volere, non limitata da verun particolare istinto; questa facoltà però in atto pratico non si esercita che per gradi e su particolari facoltà. Non si può dunque dire in *astratto*, che il cuore umano sia *naturalmente* buono o cattivo; ma si deve nelle circostanze più speciali esterne ricercare se esistano abituali cagioni, in forza delle quali egli contrar possa o bontà o malvagità.

§ 243. Noi ora contempliamo l'amor proprio d'ogni uomo rispettivamente agli altri uomini: *amare*, *odiare*, *essere indifferente*, sono le tre posizioni possibili dei sentimenti che un uomo può vestire verso il suo simile. La quistione adunque riducesi a domandare se, in forza di *circostanze* naturali e necessarie per la Politica, l'uomo sia portato ad amare, odiare, od essere indifferente pel *suo simile*, e fino a qual segno; per quali oggetti e dentro a quali circostanze sia condotto a fare l'una o l'altra cosa, o a vicenda o in tutto o in parte a concepire or l'uno or l'altro sentimento. Ognuno vede che noi non dobbiamo scrutinare minutamente le varietà e i casi speciali, ma attener ci dobbiamo a quelle vedute generali e costanti che sono di appartenenza della cosa pubblica, e dei primi fondamenti della scienza della cosa pubblica.

§ 244. Le prime *circostanze* comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla *costituzione* dell'essere fisico-morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti, determinati dall'organizzazione di lui, sono le prime occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

§ 245. Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno che l'uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'*amore* della conservazione, l'*odio* dell'ingiuria, l'impulso alla difesa. La passione dell'ira è per legge naturale la salvaguardia dell'incolumità umana: essa è necessaria e legittima quanto il suo oggetto. Nutrirsi, coprirsi dalle ingiurie delle stagioni, viene determinato dal *bisogno* della *fame*, e dalla *molesta sensazione* dell'atmosfera e di tutto ciò che ne circonda. Da questo nasce il desiderio di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni, e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. L'amor dei beni fisici è per sè legittimo, e non può essere ingiusto che

per mala direzione, fuori del caso della necessità.

§ 246. L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto della organizzazione. La riproduzione della specie, la conservazione della stirpe umana lo giustificano.

§ 247. Il corpo umano è una macchina d'una organizzazione compostissima, le di cui suste da un *esercizio* oltre un certo segno protratto vengono *affaticate*, e le quali molta quiete rende inerti e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della soverchia *fatica*, ed il bisogno del riposo; dall'altra il senso fastidioso della noja, ed il bisogno di agire: così esiste il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, ed in certi tempi a riposare. Fino a qui le inclinazioni sono conformi ai rapporti della conservazione necessaria, e però in sè sono legittime. In tutta questa enumerazione non abbiamo contemplato se non che rapporti puramente personali di ogni individuo, nei quali sebbene veggiamo che gli appetiti sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere umano, e per sè medesimi sieno conformi all'ordine puramente individuale dell'uomo, tuttavia non veggiamo nulla che abbia una relazione o amica o nemica fra più uomini. Rimane dunque a discutere ancora come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente portato a giovare o a nuocere o a non curare il suo simile.

§ 248. Datemi un essere che non ami e non possa amare che sè stesso e gli altri per sè stesso: se questo ente avesse in proprio potere tutti i mezzi onde soddisfare a' suoi desiderî, ed essere sgombro da ogni dolore e da ogni pena senza che vi venisse mescolato alcun suo simile, egli è troppo chiaro che non potrebbe avere *motivo* alcuno nè ad amare, nè ad odiare un suo simile. *Amare* ed *odiare* sono due affezioni della volontà. La volontà non agisce che in conseguenza della spinta dei motivi; ogni motivo porta seco un interesse, ossia una cagione di piacere o di dolore, un desiderio di un bene, o l'avversione di un male. Un tal essere dunque, il quale avesse in suo potere *tutti i mezzi* delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare nè odiare il suo simile. Ma l'uomo abbisogna del suo simile, ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si collegano. Niun uomo può essere così forte e così possente in tutti i tempi e in tutti i luoghi da poter costantemente ed abitualmente far servire *a forza* molti suoi simili a sè medesimo. Sugli stessi bruti, ch'egli sottomette al proprio dominio, è costretto ad usare dell'impero dell'*abitudine*. Dunque l'uomo, anche prescindendo da un positivo affetto di amicizia, è tenuto a procacciarsi la *benevolenza* degli altri suoi simili, per fargli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente *personale* dell'interesse umano fra uomo ed uomo, non per *nuocere*, ma per *giovare*. L'abitudine può contribuire a rinforzare assaissimo questo vincolo; l'abitudine ha un possente impero. Ciò non è ancor tutto. Se poniamo mente ai sopraccennati bisogni personali dell'uomo, noi dobbiamo concedere ch'essi sono veramente imperiosi; talchè non è sperabile che, prima che sieno soddisfatti, l'uomo pensi ad altrui: ma dobbiamo pur concedere ch'essi sono *limitati*, nè per essere soddisfatti esigono un tempo assorbente allorchè gli oggetti ne sieno preparati. Questa è una verità notoria, che ha dato luogo al sistema di rigore dei politici puramente moralisti. Può dunque all'uomo rimaner grande spazio ad agire a pro del suo simile.

§ 249. Qui è dove la natura ha spiegato la sua provvidenza per preparare nel cuore umano gl'impulsi degli affetti virtuosi, senza smentire l'unità del principio dell'*amor proprio*. Cessa, è vero, il bisogno puramente materiale; ma sottentrano, per legge della costituzione umana, altri *morali bisogni* più o meno attivi secondo le circostanze, e di una veramente comune utilità fra gli uomini. Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori e delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore e nell'uditore, per un'associazione di idee analoghe, un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso, per sollevare sè medesimo dall'ambascia (1).

§ 250. Sottentra all'aspetto od alla rimembranza delle ingiurie altrui un senso d'ira, inspirato dalle idee della ingiuria; il quale senso eccita a praticare una comune vendetta, ch'io appello *convendetta*, onde sfogare l'ira concepita, riducendo le cose all'uguaglianza ingiustamente violata.

§ 251. Sottentra all'aggradevole sensazione di un atto benefico fatto a noi o ad altri, al racconto o alla rimembranza di un tal atto, un senso aggradevole o diretto o riflettuto, o attuale o ricordato, il quale viene rispettivamente chiamato col nome di *gratitudine*, di *congratulazione*; e per un'associazione naturale di idee, quand'abbia di mira l'autor solo del beneficio, è un titolo di *benevolenza*.

§ 252. Così gli annoverati sentimenti, ed altri motivi da questi derivanti, per una naturale e felice reazione riproducono, variano e accoppiano in mille modi tutti i fenomeni della virtuosa *sensibilità*. Essi poi, illuminati e diretti dalla cognizione delle persone a cui si debbono riferire, eccitati giusta l'importanza dei casi, moderati entro i confini che aver debbono per essere più che sia possibile utili ai *più*, assumono in complesso il nome di *umanità*, di *carità del genere umano*, di *filantropia*.

§ 253. Tutti questi sentimenti riescono più o meno attivi, più o meno durevoli, a proporzione che le cagioni loro sono più o meno forti e durevoli. A proporzione che le società sono più piccole, più imperfette, più rozze, esse sono più lontane dalla norma dell'ordine, e più ignoranti sui mezzi teoretici onde arrivarvi; ma a proporzione hanno fantasia più robusta e passioni più forti, e però in tutte le affezioni virtuose puramente naturali avranno più energia, e saranno più grandi i loro sforzi, e più risoluti i loro atti.

§ 254. Gl'impulsi dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose, operanti per un puro senso sperimentale ed abituale, tengono luogo di tutta la *scienza* della giustizia pubblica e privata, prima che la ragione sia illuminata dalla cognizione dei principî: essi dettano allo spirito i giudizî, al cuore gl'impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella che io appello *moralità del cuore*. I suoi fondamenti stanno nella costituzione naturale dell'uman genere; le sue leggi sono quelle medesime de' suoi bisogni; la sua misura è quella del naturale sviluppamento delle facoltà umane.

§ 255. Per questa via la natura spinge a bel bello le nazioni alla vera vita civile; anzi non si potrebbe nemmen comprendere come gli uomini,

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

senza questi fondamenti e questi impulsi puramente naturali, siansi accostati a qualche cosa di buono, di utile e di veramente morale, prima della scoperta della scienza e dell'arte; e come la maggior parte dei sentimenti di morale sociale, ridotti a dogmi universalmente ricevuti fino dalla più alta antichità e presso anche le barbare nazioni, abbiano avuto un senso di verità e di bontà che non è comune agli altri rami delle umane cognizioni. Così si scorge una parte delle tracce e delle molle del regime della fortuna, ossia della natura abbandonata a sè sola.

XIV.

Varietà del temperamento morale sociale. Come si posssuno correggere le varietà viziose.

§ 256. Le disposizioni esaminate fin qui, considerate complessivamente, costituiscono, dirò così, il *temperamento naturale sociale* dell'uomo interiore. Noi non abbiamo parlato delle affezioni viziose, benchè anche esse sorgano a turbare l'ordine morale, sia fra i privati, sia fra le società. Queste nell'ordine morale di ragione vengono considerate come altrettante aberrazioni, nate da circostanze passaggere o di eccezione, nelle quali trovasi un dato individuo od una data società. Qui, restringendoci alle sole affezioni virtuose, osserveremo che, salva l'unità del carattere morale umano, esse possono soggiacere; come effettivamente soggiacciono, a diverse *varietà*, nate dai tempi o dai luoghi, e dall'*indole* particolarmente *predominante* dei Governi e delle opinioni. Fu già osservato, che il temperamento morale di uno stesso popolo deve variare secondo le età del suo incivilimento. Il carattere delle età barbare ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi, messo in paragone col carattere delle età incivilite. Il ritratto fattone dal celebre Stellini nel suo scritto intitolato *De ortu et progressu morum*, è perfettamente storico. Noi ci dilungheremmo di soverchio, se volessimo entrare a dar ragione di queste grandi differenze: basta il fatto come comprovato e notorio. Una seconda causa di differenza, oltre quella delle diverse età dell'incivilimento, nasce dalla diversa *posizione*, dirò così, *geografica*. Ognuno comprende subito, che un paese nel quale la fantasia sia più tosmata, la sensibilità più irritabile, le affezioni più calde, deve presentare una grande varietà morale, paragonandolo ad un paese il quale racchiuda contrarie condizioni. Ognuno sa che lo stato morale della specie umana è *fondato* sullo stato fisico, e *atteggiato* dallo stato fisico, benchè venga *diretto* da un ordine di ragione. Come vi sono condizioni fisiche irreformabili ed indelebili dalla potenza umana, così vi sono caratteri irreformabili ed indelebili morali di una data popolazione, benchè all'indigrosso le condizioni del temperamento morale siano simili da per tutto. Fingete un vivajo di piante, dal quale ne estraete alcune per collocarle in diversi terreni. La pianta che collocaste su di un terreno piano e ferace, in cui le correnti dell'aria ed i raggi del sole agiscono liberamente, sorge diritta, vegeta e prosperosa; quell'altra, che piantaste sulla cima di un alto monte, dove la vegetazione è assai minore, sorge meschina, piccola ed infruttifera; un'altra, che collocaste in fondo ad un'oscura valle, o sopra un terreno ingrato, contrae altre infelici qualità. Pure la struttura di tutte queste piante e le leggi della vegetazione sono per tutte consimili: da che deriva mai la varietà della loro riuscita? Voi tosto rispondete, ch'essa deriva dalle diverse circostanze nelle quali esse si trovarono collocate. Ecco il caso della varietà del temperamento morale dei diversi popoli sulla terra, quand'anche li consideriamo collocati nello stesso grado di civiltà; ecco una delle ragioni, per le quali, prescindendo dalle altre circostanze, certe affezioni virtuose sono meglio esercitate presso di uno che di un altro popolo, ed anche per alcuni sono quasi ammortite. Qui per altro soggiungere conviene anche l'educazione del popolo medesimo, la quale risulta specialmente dall'amministrazione del suo Governo, il quale, promovendo più o meno la coltura dello spirito, e secondando o dirigendo più o meno gl'interessi reali e permanenti di un popolo, può eccitare o reprimere od alterare le affezioni incorrotte e naturali del popolo medesimo.

§ 257. Da ciò lice dedurre quanto male si ragionerebbe in linea di *Diritto*, quando si volesse assumere i dettami di *fatto* dei diversi popoli come dogmi di ragion naturale. Nell'ordine di ragione si assume un dato scopo come centro di tutte le funzioni morali, ed ivi si assume per modello il *meglio possibile*, e però si escludono tutte le varietà e le contrarietà. Ivi dunque non bastano i dettami del senso morale di *fatto* delle società diverse; ma conviene ricorrere ad un modello assoluto di ragione, come nelle belle arti si ricorre ad un modello assoluto di bellezza. Ciò sia detto per avvertire gli apprendenti di questa scienza di guardarsi dall'adottare alla cieca le dottrine di quegli scrittori, i quali appoggiano i loro insegnamenti sulle voci di questo senso morale. Certamente per lunga pezza esso ha dovuto servire di guida ai popoli della terra, come loro ha servito di guida il senso razionale comune. Ma nella stessa maniera che havvi una logica ragionata, havvi pur anche una morale ragionata; e siccome la logica ragionata dir si potrebbe la logica naturale perfezionata, così dir si può che la morale ragionata sia il senso morale naturale perfezionato. Per altro confessar conviene, che questo senso morale naturale non verrebbe diretto con quella *unità* che è necessaria alla vera vita civile, se non esistesse una *potenza superiore* che procurasse questa unità. Questa potenza superiore si è quella dell'*autorità* tanto delle leggi civili, quanto della religione. Ivi assumendosi per modello l'ordine morale di *ragione*, si convertono in precetti positivi i dettami di lui, si avvalorano colla sanzione umana e divina, e si radicano colla forza delle opinioni e delle abitudini. Così il temperamento morale naturale viene perfezionato, e specialmente poi atteggiato ai bisogni delle società.

§ 158. Sussidiari alle leggi ed alla religione esistono quattro altri motori, i quali contribuiscono a creare e perfezionare in società un senso *comune* razionale e *morale*. Questi sono: 1° la *credulità*; 2° la *deferenza all'autorità*; 3° lo *sprito d'imitazione*; 4° le *abitudini*. Questi quattro motori concorrono tutti a formare quello che appellasi *spirito pubblico* di un dato popolo. In esso primeggia quella che chiamasi *pubblica opinione*, la quale consiste in un giudizio misto di affezione, pel quale si approvano o disapprovano, si lodano o si biasimano, si accettano o si rigettano le tali più che le tali altre opinioni, le tali più che le tali altre affezioni, le tali più che le tali altre operazioni. L'opinione pubblica è *sana*, quando loda o biasima, approva o condanna, accetta o rigetta ciò che è rispettivamente conforme o con-

trario al vero ordine morale di ragione. Questa opinione pubblica segue l'unificazione o la dissoluzione sentita dell'interesse generale coll'interesse individuale; talchè, dove gl'interessi si trovassero essere fuori dell'associazione suddetta, essa è nulla, ed hanno luogo soltanto le pretese esclusive delle classi diverse della società.

§ 259. Ma ritornando alle due cause precipue generali, le quali possono togliere le varietà naturali del senso morale delle nazioni, delle quali abbiamo parlato, cioè all'autorità delle leggi e della religione, noi dobbiamo rallegrarci coll'Europa, dove le leggi romane ed il Cristianesimo per una felice alleanza cospirarono e cospirano a togliere al senso morale de' suoi popoli le varietà nocive, per non lasciare al medesimo che un carattere perfettamente uniforme all'ordine morale di ragione.

§ 260. Per far ciò richiedevasi, tanto dal canto delle leggi romane, quanto da quello della religione, un'unità perfetta nelle rispettive loro disposizioni e nella vicendevole loro corrispondenza. Quanto alla religione, non credo far parola di una perfetta unità intrinseca, poichè questa è un pregio nella medesima già riconosciuto. Piuttosto mirabile si è l'intrinseca unità della romana legislazione, benchè compilata con frammenti di tanti diversi scrittori. Questo pregio colpì il più gran genio della Germania, il celebre Leibnizio, di cui ecco le parole: *Ego Digestorum opus* (dic'egli scrivendo a Kestnero), *vel potius auctorum unde excerpta sunt, labores admiror; nec quidquam vidi, sive rationum acumen, sive dicendi nervos species, quod magis accedat ad mathematicorum laudem. Mira est vis consequentiarum, certatque ponderi subtilitas.*

Dixi saepius (aggiunge egli in un'altra lettera scritta otto anni dopo allo stesso) *post scripta geometrarum nihil extare quod vi ac subtilitate cum romanorum ICtorum scriptis comparari possit; tantum nervi inest, tantum profunditatis. Et quemadmodum, remotis titulis et caeteris operis integri indiciis, demonstrationem lemmatis alicujus geometrici ex Euclide aut Archimede aut Apolonio aegre discernas, et ad auctorem suum referas (adeo omnium idem stylus videtur, tamquam recta ratio per horum virorum ora loqueretur); ita ICti etiam romani sibi gemelli sunt, ut sublatis indiciis, quibus sententiae aut argumenta distinguuntur, stylum aut loquentem discernere vix possis.*

Nec uspiam juris naturalis praeclare exculti uberiora vestigia deprehendas; et ubi ab eo recessum est, sive ob formularum ductus, sive ex majorum traditis, sive ob leges novas, ipsae consequentiae ex nova hypothesi aeternis rectae rationis dictaminibus addita, mirabili ingenio nec minori firmitate deducuntur.

§ 261. La perfetta corrispondenza poi tra la religione e le leggi suddette romane non solo si appalesa alla ragione, poichè una sola giustizia regola amendue, ma fu di fatto eseguito nel medio evo, in cui parve che la civilizzazione europea si rifuggisse nel santuario, come in arca di salute, per ivi novellamente ricominciare una nuova èra di civiltà. Il consenso universale di tutta l'Europa incivilita ha posto il suggello a questa duplice unità di cui parliamo, a malgrado della varietà di genio e di interessi dei popoli che la compongono. E qui si potrebbe soggiungere, che nuovo sussidio si ha per l'unità del senso morale anche dall'opinione comune delle genti, indotta dall'uniformità delle leggi civili e della religione; bene inteso che rapporto a quest'ultima noi consideriamo la parte morale soltanto, e gli articoli fondamentali speculativi che la caratterizzano (1).

XV.

Degli effetti della società in relazione all'impero personale de' suoi membri.

§ 262. Dalle cose dette nell'antecedente paragrafo noi rileviamo che lo stato di politica società giova in primo luogo ad illuminare la mente ed a rettificare il cuore, onde eseguire l'ordine morale di ragion naturale: la testa muove il braccio, e l'uomo tanto può quanto sa, come fu detto di sopra. Conveniva dunque incominciare ad agire su questa mente per dirigere le operazioni della potenza. Ciò venne operato dalla teocrazia, e dalle conquiste fatte dai popoli educati prima dalla teocrazia. Il corso dell'incivilimento è successivamente promosso e perfezionato da diverse cause: la teocrazia lo prepara, l'agricoltura lo cementa, il Governo lo sviluppa, la libertà lo perfeziona, l'opinione lo consolida; così principia dall'opinione credula, e finisce coll'opinione ragionata.

§ 263. Ma, prescindendo dal corso del tempo, un solo momento di riflessione, dopo le cose esposte, ci rende manifesto che la società civile può sola effettuare colla rettificazione del senso, e colle spinte analoghe delle leggi, della religione e degli altri quattro motori, il *principio regolatore pratico* dell'ordine morale di ragione. Quest'opera per altro riuscirebbe imperfetta, se dallo stato stesso sociale i tre elementi della potenza umana non fossero ampliati e rinforzati, e se la costituzione ed il meccanismo della società non effettuasse in una maniera mirabile l'impero utile e personale, e la soddisfazione giusta di ogni suo membro. Un esame anche superficiale che noi intraprendiamo del corpo sociale, spinto ad un certo grado d'incivilimento, ci manifesta che la mente, il cuore e la mano dell'uomo sono resi liberi e potenti dal concorso intiero di tutta la politica aggregazione, e che nell'aggregazione trovo lumi, bontà, soddisfazione, dignità e perfezione. Quella proprietà mobiliare o immobiliare, che vi dà tanta influenza nel pubblico, da che tragge essa la sua forza, se non che dalla protezione della società tutta, quindi dalla forza della politica aggregazione? La considerazione pertanto che voi traete da questa proprietà, i godimenti, l'influenza, il libero impero personale di famiglia che voi esercitate, sono l'effetto di questa società. Quei lumi dei quali tanto vi gloriate, e che v'insegnano ad affrontare mari immensi, a comandare al fulmine, a cangiare la faccia del globo, e sopra tutto ad estendere il valore sociale sopra un maggior numero d'individui, a chi si debbono, se non a quella società dove nacquero, si conservano, si aumentano e si trasmettono alla posterità? Quelle forze artificiali che fecero sorgere le piramidi

(1) *Sicchè vedesi che l'Autore circoscrive l'uniformità della religione di diversi paesi di Europa in limiti assai ristretti. Ed infatti le diverse sette, che sono professate da tanta parte di Europa, hanno ben poco di comune colla Chiesa Cattolica Romana, da cui si separarono, e della quale sola è propria quell'intrinseca unità tanto a ragione segnalata dall'Autore nell'antecedente paragrafo (DG).*

egiziane, che fecero erigere il colosso di Rodi, il Panteon e il Circo di Roma, che fan nuotare sull'oceano vaste moli da guerra, che sanno trasportare torri da un luogo all'altro; e quelle altre macchine che emulano il lavoro di molte braccia, ed eseguiscono con tanta precisione le funzioni dell'arte, a chi son esse dovute, se non alla società? Io non parlo della tutela armata sì interna che esterna, perchè ella è cosa che balza agli occhi. Se i vostri desideri crescono, a chi ne dovete la soddisfazione, fuorchè alla società? Se voi, non possedete nulla, chi è che vi sottrae dalla necessità di essere o ladro o schiavo, fuorchè la società? Nuovi bisogni esigono una nuova industria, e la nuova industria dà un valore produttivo a chi la esercita; e quindi un' esistenza sociale a chi non l'aveva. Egli prende parte nel movimento produttivo, e quindi acquista il mezzo di esercitare nella sua sfera l'*autorità di diritto* attribuitagli dalla natura, e compatibile colle sue circostanze. Ogni altro che paga la sua opera, acquista un godimento che prima non avrebbe ottenuto; e così fra tutti si pareggiano le utilità mediante l'inviolato esercizio della libertà. Non è l' abbondanza dell'oro e dell'argento, e la profusione e la squisitezza dei pochi, che contrassegna la civiltà di un popolo; ma bensì il valore sociale diffuso sul massimo numero, ed i ladri e gli schiavi ridotti al minimo possibile.

§ 264. Tenete conto di questo criterio, perchè è decisivo. Ma, a fine di non discostarci dal nostro argomento, giovami osservare che l'effetto della società sui singoli individui è sempre analogo al grado di civiltà e di potenza di tutto il corpo. Considerando profondamente le cose, noi troviamo che ogni membro, in proporzione del suo contingente, si trova istrutto coi lumi di tutta la società, provveduto coll'industria di tutta la società, forte colle forze di tutta la società, talchè, a proporzione ch'essa è meno illuminata, meno industre, meno forte, anche l' individuo si trova a pari passi in un grado analogo. Potrà essere personalmente perspicace, vigoroso ed intraprendente; ma noi parliamo di lumi, d'industria, di forze analoghe alla più bramata soddisfazione delle utilità, conforme all'ordine morale di ragione, e non di un vigore macchinale e di un godimento brutale.

§ 265. Da tutte queste considerazioni egli è manifesto che quella che appellammo *autorità propria di diritto* dell'uomo singolare, ossia il naturale e giusto impero di lui, si effettua realmente in società e per mezzo della società. Ivi di fatto coll'educazione si forma l'uomo interiore d'onde nasce il potere centrale direttivo di quest'impero; ivi la triplice sua autorità, cioè il suo *dominio*, la sua *libertà* e la sua *tutela*, si spiegano efficacemente e in una maniera utile sì per lui, che per tutta la comunanza. Ogni individuo si può considerare come un punto immenso di attività; la coesistenza ed il reciproco commercio temperano e dirigono questa immensa energia personale. L'ufficio delle leggi e della religione consiste veramente nel *temperare* il potere assoluto dei singoli, e nel contenerlo entro l'orbita più utile per tutti. Così l'ordine morale rassomiglia al fisico, nel quale i singoli poteri, dotati di forza indefinita e scambievolmente contenuti, vengono a quelle opportune transazioni, dalle quali nasce la vita e la riproduzione di tutte le cose dell'universo. Se taluno chiedesse quale sia il vero carattere predominante e distintivo dell'ordine morale di ragione, e quale ne sia il più segnalato ed immediato effetto, rispondete francamente: questo carattere e questo effetto si è la *moderazione*. La temperanza, considerata come virtù, corrisponde a questa condizione; la discrezione, che evita tutti gli estremi, prende abitualmente di mira questo carattere: l'impronta abituale dell'educazione, fino nelle più minute funzioni sociali, consiste in questa moderazione; quella che dicesi *civiltà* od *urbanità* riducesi in ultima analisi ad una transazione scambievole di amor proprio, ed i riguardi scambievoli sono effetti di questa transazione. Tutto ciò è effetto della socialità, e dell'ordine di ragione che la dirige. Il secondo effetto pertanto della società, rispetto all'individuo, riducesi ad introdurre e mantenere la *moderazione universale*. Essa accoppiandosi coll'impero personale dell'uomo, ne costituisce le *maniere* proprie di lui; talchè dir si deve ch'egli consista in un potere veramente temperato ed atteggiato da reciproche transazioni co' suoi simili, in modo che egli ne trae perfezione personale, affezioni virtuose, sussistenza utile, libertà equabile, tutela assicurante.

XVI.

Della più vera e distinta nozione del Diritto naturale.

§ 266. Al principio di questo scritto noi abbiamo definito il Diritto naturale come *scienza*, come *legge*, e come *facoltà* di operare; ma questi tre aspetti non potevano cangiare l'identità del soggetto (1). Il *Diritto naturale*, quale può servire realmente alla pratica umana, altro non è in sostanza che la grand'arte di vivere degli uomini e delle società (2). Quest'arte, in quanto è dedotta dalla cognizione della mente umana, forma la scienza del *Diritto* medesimo; e le regole di quest'arte, dedotte dalle loro ragioni, ne formano la teoria. In sostanza però il soggetto è il medesimo; poichè nelle regole altro non si può esprimere se non che la serie di quegli atti i quali sono necessari ad ottenere il meglio e ad evitare il peggio nel corso della vita umana. L'imagine riflettuta da uno specchio, veduta da taluno a cui è impossibile di vedere l'oggetto rappresentato, contiene in sostanza i *tratti identici* dell'oggetto medesimo: ecco la scienza del *Diritto naturale* rispetto al suo soggetto reale. Nelle tre definizioni date del *Diritto naturale* fu posto per iscopo dell'ordine morale di ragione il procurare il meglio e l'evitare il peggio. Questo scopo è verissimo; ma esso è troppo generale, e la di lui cognizione isolata non somministra principio alcuno direttivo alle operazioni della vita piuttosto in un senso che in un altro. Fino a che non erano scoperte e dimostrate le necessarie relazioni dei *mezzi* col *fine*, era impossibile di rendere questo scopo universale più adattato alla pratica umana. Nella prima definizione pertanto del *Diritto naturale* non si potevano introdurre le necessarie *specificazioni*, le quali ne potessero rendere la nozione più distinta, e più adattata alla pratica. Ma dopo che abbiamo veduto che l'unico mezzo generale ed indispensabile, per fatto stesso di natura, ad effettuare il naturale Diritto si è la società, noi siamo autorizzati a rendere più distinta e più specificata la no-

(1) *Vedi il n.* XIII *in principio.*

(2) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

zione del Diritto stesso naturale preso nella sua essenza.

§ 267. Noi abbiamo trovato che la persona dell'uomo è originariamente incapace a *conoscere* e a *volere* le regole del naturale Diritto, e che per acquistare questa cognizione e questa volontà è necessario il soccorso della sociale educazione. Per essa sola l'uomo acquista quello che appellasi *perfezionamento*, ossia facoltà morale ad esercitare convenevolmente la propria potenza; talchè se da una parte il perfezionamento personale forma lo strumento indispensabile della condotta morale dell'uomo, dall'altra parte la società forma il mezzo indispensabile per acquistare questo perfezionamento.

§ 268. Più ancora: acquistato il perfezionamento, l'uomo individuo sarebbe per sè incapace a procurarsi le soddisfazioni richieste dai bisogni tanto fisici quanto morali, ingeniti dalla natura; per cui questa soddisfazione non si può ottenere che col soccorso altrui, e coll'opera concorde dell'aggregazione. Finalmente abbiamo osservato che l'esercizio delle facoltà naturali di diritto proprio dell'uomo non potrebb'essere guarentito ed assicurato che mediante il concorso delle forze della società, retta da un potere centrale comune, e governata coi sussidi delle leggi civili e della religione. Da questi tre motivi indispensabili, costanti ed universali noi ricaviamo alcune condizioni necessarie e perpetue del Diritto naturale, le quali possiamo inserire nella nozione di lui come caratteri essenziali e costanti del medesimo. Queste condizioni sono: 1° la più felice conservazione della specie umana, e questa forma lo scopo; 2° il perfezionamento personale dell'uomo, e questo forma una condizione annessa ed inseparabile dalla conservazione medesima; 3° lo stato sociale, è la concorrenza di tutti i membri del medesimo a produrre la più felice conservazione, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento. Volendo adunque definire il *Diritto naturale di ragione*, vale a dire il Diritto naturale come *modello ideale* di pratica morale, cioè contenente tutte le condizioni indispensabili al suo intento, in conseguenza di queste premesse noi dobbiamo alla frase generale di *procurare il meglio ed evitare il peggio* sostituire — onde in seno alla società e per mezzo della medesima procacciare la più felice conservazione dell'uomo, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del medesimo (1). —

§ 269. Con queste specificazioni ognuno rileva il fine prossimo e proprio del Diritto naturale umano, perocchè s'incomincia a vedere a qual punto speciale debbano tendere tutte le operazioni della vita umana; senza di che la scienza del naturale Diritto riesce così vaga, astratta e generale, che non somministra iniziativa alcuna per l'arte di condurre gli uomini. Qui si potrebbe dire che una grande generalità si risolve in una grande nullità. Se la teoria del Diritto naturale forma la teoria di una grand'arte, e di un'arte tutta propria e distinta da qualunque altra; essa dunque deve in sè contenere i caratteri *specifici* che la contraddistinguono da ogni altr'arte praticabile dall'uomo. L'ottenere il meglio e l'evitare il peggio è proprio di qualunque pensiero e di qualunque azione possibile umana. Si dovrebbe dunque confondere l'arte morale con qualsiasi altr'arte possibile, e però non definire mai la scienza del *Diritto naturale*. Ecco ciò che viene praticato da tutti coloro i quali riducono questa scienza ad una nuda formola algebrica elevata alla sua più astratta generalità. Io mi riservo fra poco di dare la nozione di risultato del *Diritto naturale*; e frattanto credo prezzo dell'opera di entrare in alcune altre specificazioni proprie del *Diritto naturale* considerato nella sua vera generalità. Queste specificazioni riguardano tre caratteri, che si sogliono riscontrare in ogni specie di Diritto; vale a dire: 1° l'*utilità*, 2° l'*indipendenza*, 3° la *libertà*. Questi tre caratteri sono assoluti; e se ne possono aggiungere due altri in tutto *relativi* al commercio fra uomo e uomo, i quali sono quelli dell'*eguaglianza* e della *notorietà*. Questi cinque caratteri debbono essere ben compresi, per formarsi una chiara idea dell'entità morale d'ogni specie di diritto esercibile dall'uomo e dalle nazioni, sia assolutamente, sia rispettivamente, fra di loro.

XVII.

Osservazioni speciali sovra i principali caratteri propri del Diritto naturale considerato nella sua generalità.

§ 270. Incominciamo dai caratteri assoluti. Questi, come ora fu detto, consistono nell'*utilità*, nell'*indipendenza* e nella *libertà*. L'unione di tutti questi fu già rilevato (n.° VI) essere necessaria a costituire la così detta *padronanza personale*, ossia l'autorità giuridica umana. A dir vero, essa risulta dal complesso del *dominio*, della *libertà* e della *tutela*; e però l'*utilità*, l'*indipendenza* e la *libertà* sono qualità annesse a questo complesso di diritti. Per ben intendere la cosa conviene osservare, che quando si parla di utilità, si parla di facoltà di ottenere il meglio e di evitare il peggio, subordinata all'ordine necessario, ossia all'ordine imperioso dei beni e dei mali, indotto non dalla mal'opera degli uomini, ma dal fatto stesso dell'imperante natura (numeri II e IV). L'*utile* e il *giusto* non sono due cose contrarie; come non sono due cose contrarie la *forza* ed il *diritto*. All'opposto, come il *diritto* altro in sostanza non è e non può essere che una *forza regolata*, così pure il *giusto* altro non è e non può essere in sostanza che un'*utilità regolata*, e propriamente un'utilità *conforme* all'ordine morale di ragione. In questa *conformità* consiste la *giustizia*, come nella difformità l'*ingiustizia*: la *giustizia* e l'*ingiustizia* sono due relazioni puramente logiche, e nulla più.

§ 271. Parlando del *giusto* e dell'*ingiusto* come di cose da ricercarsi o da sfuggirsi, disgiungere dall'idea loro l'idea di *utile* e di *danno*, egli è lo stesso che volere un effetto senza causa, un'obbligazione senza motivo, un impero senza forza, una legge senza sanzione. Per tutti coloro i quali stabiliscono che il fine della legge o del Diritto naturale è il conseguimento della felicità, disgiungere l'*utile* dal *giusto* è un commettere la più mostruosa contraddizione: un dovere o un diritto inutile è una contraddizione in termine. Non dite voi che l'uno e l'altro sono *mezzi* al benessere? Dunque per ciò stesso asserite che sono utili. Definitemi che cosa sia *utilità* e *una cosa utile*, e rispondete. È dunque dimostrato che l'*utilità* forma un carattere perpetuo ed essenziale di qualunque diritto e dovere, e che questa *utilità* è l'*utilità regolata*, non l'*utilità sregolata*; lo che in sostanza coincide col *giusto* bene inteso. — Per la qual cosa

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

ogni diritto e dovere, considerato in atto pratico, si può denominare una *funzione utile* e *conforme* all'ordine morale di ragione, e più propriamente l'*esercizio* di una *forza utile* all'operatore, e conforme all'ordine morale di ragione (1).

§ 272. Passiamo ora all'*indipendenza* ed alla *libertà*. Questi due nomi si sogliono spesso assumere promiscuamente, come se si trattasse di una stessa cosa avente due nomi diversi. Io sono libero di fare la tal cosa; io non dipendo da nessuno; io sono padrone di me stesso; io sono libero da ogni predominio, ec.: ecco frasi comuni, che si odono tutto dì. Esaminando per altro le diverse applicazioni che si sogliono fare di questi due nomi, si trova ch'essi realmente esprimono due diverse idee. Può darsi una perfetta dipendenza unita colla più perfetta libertà, e viceversa può darsi una rispettiva indipendenza unita alla mancanza di libertà. Fingete difatti una legislazione savia ed un suddito ottimo. Qui il suddito è essenzialmente dipendente; ma volendo egli spontaneamente e per un senso ragionato l'esecuzione della legge, egli veramente fa tutto ciò che vuole: allora egli non è servo, ma compagno della legge; allora è veramente libero. *Libero*, nel linguaggio comune, è colui il quale fa ciò che vuole. Il saggio volendo unicamente l'ordine, benchè serva allo stesso, è dunque nello stesso tempo totalmente libero e totalmente dipendente. Sotto l'ordine di ragione non è veramente servo che lo sregolato ed il malvagio.

§ 273. Fingete all'opposto due uomini egualmente forti gettati in un'isola deserta, senza poter sortire di là per mancanza di naviglio. Questi due uomini, considerati rispettivamente l'uno all'altro, sono indipendenti; ma direte perciò che sieno liberi di sortire dall'isola? No certamente. Pare dunque che la *soggezione* nel *principio* dell'azione sia il contrapposto dell'*indipendenza*; il *divieto* sia il contrapposto alla *libertà*. Nella *dipendenza* non si prende propriamente di mira il divieto di una data azione, ma unicamente l'influenza di un impero estraneo ad agire in una od in un'altra maniera; nella *libertà* all'opposto si prende di mira l'esenzione da una opposizione all'esercizio stesso della forza. Veramente in un largo senso chi è dipendente non è originariamente libero nel *principio* dell'azione; e però l'*indipendenza* si può figurare in qualche maniera come una libertà originaria che cade nel principio primo movente dell'azione. Ma questa specie di libertà sarebbe sempre, nel suo vero e rigoroso concetto, diversa dalla libertà propriamente detta, il di cui essenziale concetto consiste nella esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza. Volendo adunque usare la proprietà del linguaggio, si deve distinguere l'*indipendenza* dalla *libertà*.

§ 274. Propriamente parlando, l'*indipendenza* nel senso più universale può dirsi — lo stato di una cosa, in quanto va esente dalla necessità di determinarsi in forza di una causa estrinseca a lei. — La *libertà* poi nel senso suo universale altro non è che — l'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza. —

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

XVIII.

Continuazione. Dell'indipendenza indotta dall'ordine morale di ragione.

§ 275. A parlare con verità, niun essere in natura, tranne Dio, può essere assolutamente indipendente. Allorchè dunque diciamo che l'*indipendenza* è una qualità o meglio un effetto del naturale Diritto, di quale indipendenza parliamo noi? A prima giunta veggiamo che questa indipendenza non può essere che *relativa*. La definizione stessa del *Diritto naturale* inchiude questo supposto. Dal momento che l'uomo deve *servire* ad una legge qualunque, indotta dai rapporti che passano fra lui e gli agenti posti *fuori* di lui, egli non può essere indipendente, ma necessariamente va *soggetto* all'ordine naturale. L'*indipendenza* dunque, di cui parliamo, non si può intendere in un senso assoluto. Essa dunque, quando potesse esistere, non si verificherebbe che in un senso puramente relativo.

§ 276. Per conoscere se e fino a qual segno si possa verificare questa indipendenza, convien conoscere fino a qual punto *possa essere spinta* la potenza umana sì rispetto alla natura, che rispetto agli altri uomini. Posto, come fu detto, che l'uomo abbia certi bisogni e certe tendenze, noi troviamo un punto al quale tende la sua potenza. Questa potenza può essere nella sua sfera o serva o padrona. Poniamo la padronanza almeno come possibile, salva la costituzione dell'essere umano. Allora noi indoviniamo fino a qual punto possa essere elevata la di lui potenza intellettuale, morale e fisica; e ci figuriamo anticipatamente la fondazione e l'estensione di quell'impero, al quale dalla natura gli fu concesso di giungere. Ivi riposando col pensiero, troviamo quello stato eminente al quale l'uomo può giungere; e questo stato lo denominiamo *indipendenza naturale di ragione dell'essere umano*. Ivi diffatti vediamo l'uomo interiore sottratto dalla primitiva schiavitù brutale dei sensi e degli appetiti, e reso possessore di una ragione illuminata e previdente; ivi pure veggiamo l'uomo aver vinto molte contrarietà fisiche, e rivolta coll'ingegno e colle forze acquistate molta parte della natura in propria utilità; ivi veggiamo il regime della fortuna ridotto ai minimi termini possibili, e all'opposto quello dell'arte e della ragione ampliato al suo massimo segno; ivi, in una parola, veggiamo il mondo delle nazioni fabbricato su quello della natura, e questo mondo artificiale ampliarsi, abbellirsi, e *soddisfare* alle umane volontà. Da tutte queste considerazioni noi concludiamo essere possibile all'uomo uno sviluppamento tale della propria potenza rispetto alla natura, che nascendo interiormente ed esteriormente ignorante, inerme e schiavo, egli può divenire illuminato, forte e padrone in proporzione delle facoltà attribuitegli dalla natura. Ecco in che consista questa specie di *indipendenza di ragione rispetto alla natura*.

§ 277. L'altra specie di indipendenza è quella che riguarda i nostri simili. *Par in parem non habet imperium*. Questo assioma di Diritto, universalmente ricevuto, inchiude essenzialmente la idea della reciproca indipendenza naturale di *ragione* fra uomo e uomo. Ma questa specie di indipendenza come verificar si può nelle civili società? Non è egli vero che tutto il sistema sociale è vincolato da doveri, retto da magistrati, dominato da Principi? Come dunque si può verificare

l'indipendenza naturale di ragione? A questa domanda è facile rispondere adequatamente. Due relazioni dobbiamo qui considerare, e considerarle in uno stato di perfetta legislazione e di ottima amministrazione. Ricordiamoci che parliamo dell'*ordine morale di ragione*, cioè quale deve e può essere, e non quale o per ignoranza o per intemperanza può accadere: queste due relazioni sono quelle dei cittadini *fra di loro*, e quelle dei cittadini col *loro Governo*. Quanto alle prime, ognuno sa che nello stato perfetto sociale niun cittadino è veramente dipendente o servo dell'altro, anche quando presta servigi personali; ma è perfettamente indipendente dal suo eguale, e solo dipendente dalla legge: ogni padre di famiglia è essenzialmente sovrano e principe delle cose sue; coi suoi eguali poi è solo alleato indipendente. Ciò è così notorio, che tutta la giustizia civile riposando sulla reciproca *eguaglianza* di diritto, involge essenzialmente il supposto, che ogni privato sia *indipendente* per diritto dall'altro privato; talchè la libertà civile forma la conseguenza di questa padronanza e rispettiva indipendenza. Perchè due contrattano con buona fede, liberamente e tranquillamente lo scambio di due derrate, di cui rispettivamente abbisognano, direte voi che l'uno sia padrone dell'altro? Più ancora: se consideriamo profondamente l'indole di ragione delle umane associazioni, noi troviamo che ivi non si tratta d'una società di *azienda*, ma unicamente d'una società di *soccorso*: vale a dire, niuno deve portare in piazza il suo pranzo, nè i suoi mobili, nè il suo scrigno; come niun altro privato può ingerirsi abitualmente nell'azienda domestica altrui: ma ognuno è padrone in casa sua, e quindi è tenuto colle proprie forze a provvedere alle cose sue, e non ha diritto al concorso della comunanza se non in quelle parti dove mancano le forze proprie. Da ciò nasce un tacito contratto *sinalagmatico*, cioè *ultro citroque* obbligatorio di un vicendevole soccorso in tutti i casi necessari. Del rimanente l'indipendenza reciproca privata predomina come carattere perpetuo in tutte le civili relazioni (n.° VIII).

§ 278. Più difficile sembra la risposta, se consideriamo le relazioni fra i cittadini ed il *loro Governo*; perchè l'idea d'impero e di sudditanza sembra ripugnare a qualunque idea di vera indipendenza. A ciò rispondo, che in *fatto* la cosa apparisce così; ma in linea di ragione si verifica precisamente l'indipendenza che vogliamo: perocchè si verifica che l'uomo non servendo veramente all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio, egli si trova realmente indipendente dal suo Governo, benchè in effetto ubbidisca al medesimo. Servendo al suo Governo *quale dev'essere*, non serve all'uomo, ma serve all'ordine necessario della natura. In esso riesce impossibile verificare la triplice unità di mire, di interessi e di azioni costituenti il vero ordine morale delle società, senza lo stabilimento di un Governo (n.° XII). Da ciò ne viene, che il Governo riesce una *macchina* d'ajuto, necessaria ad ottenere l'impero naturale dell'uomo privato (numeri VII, XII, XV): sotto questo punto di vista il privato non serve al Governo, ma il Governo serve al privato. Un padre che nutrisce ed educa un figlio, serve al figlio e non lo fa servire a sè; un agente che sorveglia come deve gli affari di una famiglia, non fa servire la famiglia a sè, ma egli serve alla famiglia. Per rendere più manifesto questo pensiero fingiamo che sulla terra vi sia una classe, dirò così, di semidei sommamente sapienti, sommamente buoni e sommamente potenti, e che a questi semidei venga affidato il governo delle umane società. In questo caso l'ordine vero di ragione essendo effettuato, quale ne sarebbe la conseguenza? Questi sovrani, facendo tutto per l'interesse dei governati, nè facendo mai servire i cittadini ad una mira loro privata, eseguirebbero realmente, per quanto fosse possibile, il modello ideale dell'ordine morale di ragione. Ma che cosa importerebbe l'effezione di quest'ordine? Essa importerebbe, che gli uomini governati seguirebbero un modello superiore agli stessi semidei; il modello, dirò così, della Provvidenza; e viverebbero con cognizione di causa e con una perfetta fiducia sotto una specie di teocrazia ragionata, nella quale i governanti, ridotti al puro ufficio di *ministri* dell'ordine supremo della natura, procaccerebbero al loro governati tutto quel bene del quale fossero capaci, e che le circostanze potessero permettere. Ora in questo stato l'uomo ragionevole che cosa potrebbe desiderare di più?

§ 279. Ma se egli ottenesse tutto ciò che ragionevolmente potera desiderare; se, dando ascolto a' suoi governanti, egli ottiene quel meglio che si poteva conseguire; se non gli viene imposto nulla a beneficio dei governanti, ma tutto a proprio beneficio; se la sfera della sua potenza intellettuale, morale, fisica si trova elevata a quel massimo segno, al quale nell'ordine universale della natura essa può arrivare: se in questa sfera egli serve ai propri bisogni, alla propria perfezione, alla propria dignità, senza servire mai alle *mire private* di chi lo governa: è egli vero, o no, che qui il cittadino non servirebbe al governante, ma unicamente alla necessità della natura e al proprio meglio? Dunque in questo stato, ad onta dello stabilimento del Governo e a fronte del medesimo, il cittadino sarebbe realmente *indipendente*. Ora se dalla finzione noi passiamo alla realtà, e se pensiamo all'ordine morale di ragione, cioè al più perfetto modello possibile, egli è manifesto che anche rispetto al Governo l'uomo è per diritto indipendente dal suo simile.

§ 280. Ma se tanto rispetto alla natura, avuto riguardo alla propria costituzione, quanto rispetto al privato ed al pubblico, l'ordine morale di ragione importa la rispettiva possibile indipendenza; egli è manifesto essere proprietà generale del naturale Diritto il produrre l'indipendenza di ragione di cui parliamo. Essere dunque autore di una indipendenza valevole a soddisfare i veri bisogni umani; elevare, dirò così, la umana potenza all'impero più utile: ecco in che consista la seconda qualità assoluta del naturale Diritto. Questa qualità, accoppiata al suo *soggetto*, viene annunziata ora col nome di *padronanza*, ora di *dominio*, ora di proprietà. La *padronanza* altro in sostanza non è che — un dominio proprio e indipendente. — Il dominio poi — è la facoltà propria e indipendente di usare e di agire su delle *cose* e delle persone a proprio beneplacito. — La *proprietà* finalmente, sia reale, sia personale, consiste — in un dominio indipendente ed esclusivo, *in quanto viene attribuito a taluno*: — essa dir si potrebbe una suità *di Diritto*. In tutte queste idee entra l'*indipendenza* a dar loro la forma; così che se levate loro questa qualità, lasciando il resto, la padronanza, il dominio, la proprietà svaniscono intieramente. Qui convien dare un avvertimento. Allora quando gli scrittori di Diritto trattano la quistione, se taluno possa rinunziare alla naturale libertà per rendersi

schiavo d'altrui; e pronunciano ciò non essere lecito, perchè l'uomo toglierebbe a sè stesso la facoltà di adempiere ai proprî doveri; questi scrittori abbracciano realmente l'idea dell'*indipendenza naturale di ragione*. Vero è che, tolta la *libertà* propriamente detta, viene inceppata la naturale padronanza; ma ciò riguarda il suo esercizio, e non il suo principio. Ad ogni modo siccome la naturale indipendenza, come fu detto, si può in largo senso appellare col nome di *libertà antecedente*, così per la retta intelligenza è d'uopo ritenere la vera e distinta idea quale fu accennata in questo n.° XVIII.

§ 281. Quando si parla di un popolo, cioè di un aggregato d'uomini viventi sotto un dato Governo, l'idea di *indipendenza* viene rimarcata; così che, tolta la medesima, cessa la personalità di quel dato popolo, lo stato suo proprio politico svanisce intieramente, il suo territorio diventa provincia, ed egli forma una parte confusa coll'altro popolo al quale è aggregato. Ma di ciò si dirà a suo luogo.

XIX.

Della libertà *come carattere universale di naturale Diritto.*

§ 282. Che cosa sia la *libertà*, e come si distingua dall'*indipendenza*, fu già spiegato di sopra. Ora rammenteremo che come *diritto* essa è — la facoltà di andare esenti, per parte di qualunque esterna potenza, da opposizione nell'esercizio dei nostri diritti e dei nostri doveri — (n.° VI).

§ 283. La *libertà*, parlando con rigore, non costituisce un diritto *a sè*, ma propriamente una condizione inseparabile ed universale; o, dirò meglio, un *requisito essenziale* dell'esercizio di qualunque diritto e dovere. I doveri e i diritti sono, come fu detto di sopra, funzioni utili della forza umana, le quali debbono essere libere per potere esistere e produrre il loro effetto. Io ho diritto di nutrirmi *senza essere impedito*, di vestirmi senza essere impedito, di amministrare il mio patrimonio senza essere impedito. In queste ed altre simili locuzioni si esprime distintamente la funzione utile e la libertà: la frase *senza essere impedito*, applicata ad ogni sorta di funzioni utili e giuste, ed annunziata con una sola parola, forma il significato generale e proprio della parola *libertà*. È dunque dimostrato che la *libertà* non costituisce un diritto *a sè*, ma una *condizione* ed un carattere perpetuo d'ogni sorta di diritti e di doveri. Fu detto poi, che questo carattere è *essenziale*. Io voglio dire, che è così necessario per l'*effezione* del diritto e del dovere, che, tolto esso, ogni diritto e dovere riesce nullo. Ciò è dimostrato pensando che ogni funzione umana reca utilità coll'effettivo suo esercizio. Quando adunque l'esercizio è impedito, non può più recare l'intera utilità. Dunque la volontà, l'intenzione e l'effetto vengono frustrati. Mancando l'effetto, l'uomo prova tutti i mali della privazione, come se non avesse diritto alcuno; all'opposto coll'*esercizio libero* della sua potenza si procaccia l'utilità autorizzata dall'ordine di ragione. Dunque è dimostrato che la *libertà* forma una condizione ed un carattere essenziale di ogni diritto e dovere; in una parola, di tutto il diritto naturale. Ecco il perchè si suol dire che l'uomo che ha perduto la libertà ha perduto tutto. La vita infatti è un bene, quando è un mezzo di benessere; è un male, quando va congiunta al malessere (1).

§ 284. Alcuni definirono la *libertà* — la facoltà di fare tutto ciò che non è vietato dall'ordine morale di ragione. — Ma, a dir vero, essi definirono piuttosto la madre della libertà, che la libertà stessa. Qui l'idea propria della *libertà* non nasce che per via di *induzione*: io ho diritto di fare tutto ciò che non è vietato; dunque nelle cose permesse niuno può impedire l'esercizio della mia potenza (si poteva aggiungere anche nelle cose dovute). Dunque io ho diritto di esercitare *senza contrasto* questa potenza. In questa ultima conseguenza sta propriamente l'idea di *libertà*. Nella recata definizione viene presentata propriamente la padronanza regolata dell'uomo, e però la somma delle *prerogative di ragione a lui competenti*, anzi che l'idea propria e precisa della libertà naturale e legale. Tutto il diritto naturale, preso come facoltà, viene compreso nella recata definizione (numeri III e VI).

§ 285. Discendendo a riguardare la libertà fra uomo e uomo, sia nella società, sia fra i popoli, non diremo dunque, come fu detto da altri, che la *libertà* consista *nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri*, ma bensì nel diritto d'essere esente da ostacoli dalla parte altrui nell'esercizio dei nostri diritti e doveri. Oltre che la nozione che rigettiamo non è propria, essa trae a mostruose conseguenze sì nel diritto di difesa, che nella collisione dei diritti in caso di necessità. Soggiungeremo poi, che la citata definizione conviene piuttosto alla padronanza fra uomo e uomo, come si può dedurre dalle cose dette poco fa sulla definizione già rigettata della *libertà* presa come diritto generale.

§ 286. Opposta alla *libertà* si è la *licenza*, o, a dir meglio, l'abuso del potere umano. Quello che chiamasi *diritto del più forte* cade in questo concetto. Il diritto del più forte è un assurdo morale ed una contraddizione in termini. L'idea di *diritto* importa una conformità all'ordine morale di ragione. Questa conformità, come fu già detto, forma la giustizia dell'atto, e quindi la legittimità della funzione, che appellasi *diritto*. Per lo contrario in quello che appellasi *diritto del più forte* entrano tanto gli atti giusti quanto gli ingiusti; ivi si prescinde da qualunque norma, da qualunque legge, da qualunque ordine moderatore. Ripugna dunque all'esercizio arbitrario della forza il predicato di *diritto*, il quale essenzialmente inchiude una forza regolata, ed esclude per necessità di concetto una forza sregolata. Il diritto adunque del più forte è un assurdo morale ed una contraddizione in termini.

§ 287. Noi abbiamo fino a qui contemplata la *libertà* come un carattere universale necessario del Diritto naturale; ma se ricerchiamo *come possa essere effettuato* in atto pratico, sì rispetto alla natura che rispetto agli altri uomini, noi siamo costretti a richiamare al pensiero ciò che abbiamo già detto dal n.° VII fino al XV inclusive. Noi veggiamo diffatti, che rendendo l'uomo illuminato di mente, temperato di cuore, potente di mano, noi fondiamo ed ampliamo il regno della vera li-

---

(1) *Ciò va naturalmente inteso in un certo senso, ossia secondo la comune maniera di dire. Esattamente parlando, la vita è sempre un bene, in quanto è condizione indispensabile al perfezionamento morale (DG).*

bertà conforme all'ordine morale dl ragione. Di fatto con questi tre mezzi si rimovono, dal canto delle cose e degli uomini, potentissimi ostacoli al pieno esercizio delle funzioni utili, delle quali è capace l'umanità. Tutto ciò che fu detto sull'impero naturale dell'uomo e sulla maniera di effettuarlo, si applica di necessità alla maniera di *effettuare* praticamente la libertà legittima umana. Con questa veduta si rileggano i numeri sovra citati, e si troverà una luminosa dimostrazione di ciò che qui affermiamo. La facoltà di bruteggiare e di delinquere non entra nella nozione della *legittima libertà*. L'impotenza a far male forma anzi il trionfo della legale libertà, specialmente fra uomo e uomo.

§ 288. L'amore della libertà si può dire ingenito non solo all'uomo, ma ad ogni animale. Il celebre Cuvier, tanto versato e profondo nella storia naturale degli animali, osservò che l'amore della libertà è così potente, che ogni animale selvaggio, privo della medesima, non si presta al prepotente bisogno della riproduzione della specie.

§ 289. Abbiamo adunque dalla natura non solo la legge antecedente di ragione, ma eziandio la serie dei mezzi e l'effettiva disposizione morale per l'effezione del *diritto di libertà*. Così tutta la vista del soggetto rimane compiuta.

XX.

Della libertà interiore nel commercio umano.

§ 290. *Cognizione*, *volere* e *potere esecutivo*, sono i tre poteri personali che intervengono sempre nell'esercizio di qualunque diritto e dovere umano. Alla *cognizione* si ricerca la *verità*, al *volere* la *spontaneità*, al *potere esecutivo* la *libertà*. Il concorso simultaneo di queste tre condizioni forma l'*atto legittimo*, l'*atto morale*, l'*atto imputabile* all'uomo ragionevole.

§ 291. Quanto alla *cognizione* sì della *legge* che della vera natura degli atti che si eseguiscono, io non mi estenderò a fare molte parole; perocchè nella morale filosofia fu già dimostrato che l'atto resta viziato sì dall'*ignoranza* che dall'*errore* non imputabili (1); e che per conseguenza l'autorità giuridica umana non deve soffrire lesione da queste cagioni: e se per caso si fosse praticato qualche atto lesivo all'interesse di un ignorante o ingannato incolpabilmente, l'atto deve essere annullato o corretto, e segue il risarcimento.

§ 292. Passiamo ora al *volere*. Fu detto che la *spontaneità* ne forma il requisito di ragione. Come ciò si può dimostrare? Per rispondere a questa domanda incomincierò dagli esempi. Io ho un podere che mi è caro. Coi frutti di questo podere, unitamente ai guadagni di un'altra personale industria, io provveggo alla sussistenza mia e della mia famiglia. Avviene che io sono colpito da lunga malattia, per cui cessano i profitti della mia industria, e sono costretto, *per vivere*, a vendere il podere che mi era caro, e ne ritraggo il giusto prezzo. Domando se qui siavi lesione alcuna della mia libertà. Ognuno mi risponde di no.

§ 293. Fingiamo ora il caso che taluno colle armi alla mano e con minacce di morte mi strappi la cessione scritta di questo podere, sborzandomi peraltro il giusto prezzo. Domando se qui venga o no lesa la mia libertà. Mi si risponde di sì. Ma perchè questa differenza? Forse perchè l'atto mi fu estorto dal timor della morte? Ma se questo timor di morire mi mosse a stendere la cessione richiestami coll'armi alla mano, mi muove pure a vendere avanti al notajo il mio potere. Come dunque, in vista dello stesso motivo, appellate voi il primo atto *libero*, ed il secondo *forzato;* il primo *valido*, ed il secondo *nullo;* il primo *giusto*, ed il secondo *ingiusto;* il primo *equo*, ed il secondo *iniquo;* il primo *conforme alla legge naturale*, ed il secondo *contrario* alla medesima?

§ 294. A questa mia interrogazione voi rispondete, che nel primo caso l'alternativa o di alienare il potere o di perire, che forma il motivo dell'alienazione, viene indotta da una necessità di natura imputabile a nessuno; ma nel secondo caso essa viene indotta dalla prepotenza d'un mio simile. Se questa prepotenza fosse legittima, dovrei ammettere che io *possa essere obbligato a servire il mio simile* a suo beneplacito: lo che è contrario al diritto della reciproca indipendenza, risultante dalla rispettiva uguaglianza.

§ 295. La libertà dunque, di cui mi parlate qui, riducesi al diritto di non essere costretto da altri uomini a fare una cosa non dovuta; il che propriamente riducesi al diritto d'indipendenza rispettiva, che altrimenti dir si potrebbe *libertà antecedente* fra uomo e uomo. Non è la libertà filosofica di cui parliamo, ma la libertà legale: il libero arbitrio speculativo non forma oggetto delle nostre ricerche. Ma non quistioniamo di parole, e proseguiamo. Figurate che invece di usare delle minacce colui avesse usato delle preghiere e di generose esibizioni, e che io mi fossi piegato a vendere il podere a me caro. In questo caso vi sarebbe lesione alcuna della mia libertà, o di altro mio diritto? Voi mi rispondete di no. E perchè ciò? Perchè (voi mi replicate) io ho agito di *buona voglia*, ossia spontaneamente e liberamente. Ma ditemi: le preghiere e le inchieste, le esibizioni e le minacce non sono forse amendue mere potenze morali operanti sull'uomo interiore, atte a predominare l'umana volontà, colla sola differenza che nelle une si tratta di un senso aggradevole, e nelle altre di un senso penoso? E perchè in un caso io debbo riguardarmi indipendente e libero, nell'altro servo o forzato? Perchè, voi mi rispondete, nel primo caso faccio ciò che mi piace; nel secondo ciò che non mi piace: nel primo opero *volentieri;* nel secondo *mio mal grado:* nel primo caso vado al mio fine con un senso solo e con una spinta diretta; nel secondo con due sensi contrastanti e con una spinta indiretta: nel primo si tratta di ottenere il meglio, cui unicamente abbraccio; nel secondo di evitare il peggio, cui sempre fuggo, per riposare sopra uno stato che non mi piace. Ora se non fossi spinto dalla prepotenza, io non avrei mai da me stesso seguito questa via: vale a dire, se fossi stato libero e indipendente dispositore della mia potenza, io non sarei stato costretto a subire il male minore della privazione, per evitare il male maggiore della morte. Se dunque da questa differenza nasce l'affermazione o la negazione della *libertà antecedente*, ossia dell'indipendenza rispettiva umana, risulta

(1) *Cioè non imputabili a quello cui l'atto altrui riesce ingiustamente dannoso, come si rileva dalle espressioni che seguono. Al contrario sarebbe, se si considerasse l'atto in chi lo commette; poichè allora l'ignoranza e l'errore viziano l'atto, solo in quanto siamo imputabili. L'ignoranza invincibile e l'errore involontario escludono l'imputabilità dell'atto in chi lo eseguisce (DG).*

in ultima analisi, che il *criterio* di *questa libertà* nasce dalla considerazione della spinta diretta e semplice verso il benessere. Diffatti la nostra volontà, abbandonata a sè sola, tende direttamente al maggiore e più costante piacere. L'azione dunque volonterosa, spontanea, di buon grado ec., forma negli atti *potestativi* il segnale distintivo della *libertà antecedente di ragione fra uomo e uomo*.

XXI.

Continuazione. — Della libertà interiore negli atti doverosi, specialmente pubblici.

§ 296. Dico *negli atti potestativi*, perocchè negli *atti doverosi* la cosa procede diversamente. Ivi diffatti non può aver luogo ciò che mi *può*, ma ciò che mi *deve* piacere. Per far sentire questa differenza io torno al caso del possesso del podere sopra figurato. Fingiamo che per motivo di *difendere* la città, di cui sono membro, o contro un inimico, o contro l'impeto di un fiume, sia necessario alla città stessa di prevalersi del mio podere, e che, previo lo sborzo del giusto prezzo anche di affezione, essa se ne impossessi mio malgrado: dirò io che la città abbia commesso uno spoglio ingiusto, e lesa la mia legittima padronanza? Ognuno mi risponde di no. E perchè ciò? Perchè dalla legge della socialità io sono tenuto pel mio meglio a concorrere a quei sacrificì che sono necessarì a difendere il bene sommo dello stato sociale (numeri VII, XV): egli è il caso dell'uomo che vende il suo podere in caso di malattia. Ma qui non solamente il proprietario è indennizzato col prezzo, ma ritrae dalla incolumità della città gli altri beneficì annessi alla conservazione della medesima. La considerazione di queste cose *deve prevalere* nella mente dell'uomo savio, e amante del miglior suo bene; e però l'amore illuminato di sè stesso deve prevalere al piacere ristretto del possesso dell'oggetto avocato. Qui dunque l'uomo non serve realmente all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Ad onta dunque della *mala voglia*, o anche della positiva coazione, che interviene nella privazione della proprietà fatta nel caso proposto, non vi ha una vera lesione della *libertà antecedente* del possessore. Nel conflitto dunque degli interessi pubblici e privati il criterio per determinare i veri confini della *libertà antecedente*, ossia della padronanza del privato rispetto al corpo sociale, deve esser tratto non da ciò che il privato può, ma da ciò che dee volere.

§ 297. A ciò che il privato *dee volere* corrisponde ciò che il pubblico *ha diritto di esigere*. Ora abbiamo dimostrato che il pubblico non ha diritto di esigere se non ciò che torna meglio all'universale (n.° VIII): dunque il pubblico esigendo ciò che è di diritto, esige ciò che torna meglio ai privati; dunque esige ciò che ogni privato *dee volere* pel suo meglio; dunque coincide collo scopo unico dell'ordine morale di ragione. Sparisce dunque ogni *contrasto di ragione*, e non rimane che un *contrasto di fatto*, che non può sorgere se non o dall'ignoranza o dall'intemperanza personale privata.

§ 298. Senza questa maniera di vedere la cosa sarebbe impossibile giustificare l'impero e la sanzione delle leggi, l'esercizio della civile e criminale giustizia, l'imposizione dei tributi e dei servigi personali entro i limiti della *più rigorosa necessità*, e col rispettivo vantaggio comune. Facendo valere il proprio dissenso di *fatto* contro una provvidenza *veramente necessaria*, ogni privato refrattario potrebbe volere la dissoluzione dell'ordine sociale, o l'impunità per gli atti che lo violarono. Ho contemplato soltanto una provvidenza veramente necessaria, per indicare che ogni legge ed ogni altro atto di autorità non è veramente giusto, se non vien fatto solo quando fa bisogno, secondo l'esigenza del bisogno, e dentro i limiti del bisogno; e però a norma di ciò che ognuno dee veramente volere, in conseguenza dei rapporti reali ed imperiosi della natura. Dal che si rileva, che chi governa troppo non solo governa male, ma governa ingiustamente; e peggio poi, se governa per far prevalere l'utilità di alcuni pochi, col sagrificio dell'interesse dei molti. Le cattive leggi e le arbitrarie amministrazioni offendono la personale indipendenza e la libertà: l'indipendenza coll'obbligare ad atti non doverosi; la libertà col vietare atti che dovevano essere facoltativi. Qui il doveroso ed il facoltativo si determina in vista dell'ordine morale di ragione, risultante dai *rapporti reali e necessarì* delle cose, nel senso già spiegato (n.° I). Questi rapporti abbracciano tutte le circostanze necessarie sì pubbliche che private, indotte dalla forza dei luoghi, dei tempi, delle cose e degli uomini. Il determinare la *vera necessità naturale* non è difficile a chi vuole agire con diligenza e con buona fede: le innovazioni del tempo entrano nei dati determinati questa necessità. Se il tempo è il più grande innovatore, come disse Bacone, si dovrà dire che il vero Diritto naturale è il più fedele seguace delle naturali e necessarie innovazioni. Per questo solo mezzo le leggi ed i Governi rispettano la giustizia, la indipendenza e la libertà naturale privata.

§ 299. Dalle quali cose siamo autorizzati a conchiudere, che il *diritto di libertà interiore*, ossia la libertà di ragione *rispetto alla volontà umana* negli atti potestativi, consiste nella facoltà di fare ciò che si deve, a norma dell'ordine morale di ragione, presa in tutta la sua estensione. *Il diritto di coazione e di difesa*, del quale abbiamo già ragionato (n.° VI), trae da ciò la sua armonia colla *libertà*, e si vede come possa stare insieme col *vero diritto di libertà*, anche considerato nella sua sorgente interna. A maggiore schiarimento si richiami qui ciò che abbiamo detto nel n.° XVIII.

XXII.

Osservazioni speciali sui caratteri estrinseci e relativi del Diritto naturale. — Dell'eguaglianza.

§ 300. Dopo le osservazioni fatte sin qui sui tre caratteri assoluti e perpetui del Diritto naturale, considerato come prerogativa dell'uomo, cioè su l'*utilità*, l'*indipendenza* e la *libertà*, passiamo ad esaminare gli altri due caratteri egualmente perpetui, ma *relativi*, proprì di questo naturale Diritto. Questi, come fu detto, consistono nell'*eguaglianza* e nella *notorietà*. Incominciamo dall'*eguaglianza*.

§ 301. L'*eguaglianza*, nel senso suo il più universale, altro non è che — l'identità di quantità riferita a due o più cose. — La *quantità* poi, nel senso suo più universale, benchè propriamente definir non si possa per essere un'idea semplicissima, pure si può connotare con altri termini; e però volendola nominalmente definire, dire si potrebbe — quel modo di essere, in virtù del quale una cosa si rende capace d'incremento o di decre-

mento. — Qui noi parliamo della eguaglianza di *diritto*, e non di quella di *fatto*. In questo senso non è altro che — lo stato medesimo dei diritti naturali umani, in quanto in ogni individuo non sono o maggiori o minori che in ogni altro individuo. — Si potrebbe anche dire non essere altro che — l'identità di misura, ossia l'esistenza della stessa quantità di diritto in tutti gl'individui umani. —

§ 302. L'osservazione che abbiam fatto relativamente alla *libertà*, di essere cioè non un diritto *a sè*, ma di formare un carattere di ogni diritto, conviene assai più alla *eguaglianza* di cui parliamo. Essa fra uomo e uomo si può dire propriamente essere la misura e la salvaguardia naturale dei diritti nel commercio degli uomini e delle società. Il *diritto*, come funzione utile od esercizio proficuo di una forza, forma propriamente l'entità del *diritto*, come fu già osservato.

§ 303. L'*eguaglianza* fu posta fra i caratteri perpetui puramente *relativi*, cioè risguardanti le azioni fra uomo e uomo; a differenza dei diritti assoluti, che prescindono da questo scambievole commercio.

§ 304. Spesso si suole confondere dagli scrittori di naturale Diritto il *fondamento dell'eguaglianza* coll'*eguaglianza* medesima. La somiglianza di qualità o di rapporti, o, se si vuole, l'identità delle qualità, non costituisce rigorosamente l'*eguaglianza*, ma bensì la *rassomiglianza*. L'*identità* è appunto quella che costituisce il concetto *simile*; la *diversità* è quella che lo rende *dissimile*. Ma due cose simili, ossia identiche in qualità, non sono sempre fra di loro eguali, ossia identiche in quantità. Due quadrati, due circoli possono essere e sono di fatto perfettamente simili; ma possono essere fra di loro disuguali. Si verifica dunque, quando sono disuguali, una identità di forma e una diversità di quantità. È necessario ritenere queste distinzioni, per non errare ragionando degli umani diritti.

§ 305. Tutti coloro che dalla più alta antichità fino ai giorni nostri parlarono dei diritti umani, riconobbero la eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. La morale di tutti i popoli e le religioni tutte dell'universo sanzionarono il precetto di fare agli altri ciò che si brama fatto a sè stessi, e di non fare a loro ciò che non si vorrebbe fatto a sè stessi. Con ciò fu consacrato dall'autorità delle religioni, da quella delle leggi e dal consenso universale il principio dell'eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. Il filosofo, che ama di conoscere le cose per le loro cagioni, domanda qual sia il fondamento di questa *asserita* eguaglianza di diritto. Dicesi *eguaglianza di diritto*, per distinguerla dall'*eguaglianza di puro fatto*, anche rispetto alle facoltà attribuite dalla natura ad ogni individuo. Niuno ignora che tutti gl'individui umani non nascono dalle mani della natura pari di forze fisiche ed intellettuali. Più ancora: l'età stessa, l'educazione, le vicende della fortuna, le malattie, e cento altre circostanze, frappongono grandiosi differenze tra le forze e lo sviluppamento delle facoltà degl'individui. Questo fatto notorio non abbisogna di prove speciali. Ma se è vero che il diritto è fondato sul fatto risultante dai rapporti reali e imperiosi della natura, dove troveremo noi il fondamento della pretesa eguaglianza di diritto fra uomo e uomo? Questo fondamento non si dee forse verificare dal canto dello stato reale di *fatto* della costituzione naturale dell'uomo operata dalla natura? Ora se in questa costituzione si trovano tali disparità, dove troveremo noi i fondamenti dell'eguaglianza?

§ 306. Qui abbiamo sott'occhio un vero conflitto di concetti, anzi una formale contraddizione in termini. Se dunque questa eguaglianza veramente esiste, essa dedur si deve da altri aspetti o da altri rapporti dello stesso soggetto: questi aspetti e questi rapporti in che consistono?

§ 307. Esclusa l'idea dell'aspetto materiale di *fatto* concreto, convien salire ad un altro principio più eminente. Per ben rilevarlo io domando se, posta anche la disuguaglianza asserita di *fatto*, si possa stabilire il principio della reciproca dipendenza fra uomo e uomo.

§ 308. Voi mi rispondete di no; poichè si dovrebbe venire alla conclusione, che l'uomo debole o ignorante debba servire per diritto al più forte ed al più avveduto. Da questo principio, converrebbe distruggere tutto quanto l'edificio dei diritti, e sostituire la forza alla ragione. A questo vostro argomento io rispondo, ch'esso sembra involgere una viziosa petizione di principio, a meno che non mi mostriate un altro mezzo termine che possa conciliare la disuguaglianza reale di *fatto* colla eguaglianza effettiva di *ragione*. Col vostro argomento voi supponete realmente l'uomo indipendente dall'altro, perchè tacitamente lo supponete pari all'altro. Da questa parità appunto è tratta la regola, che *par in parem non habet imperium*. La parità dunque forma il fondamento stesso della indipendenza fra uomo e uomo. Dunque si deve provare appunto questa parità, altrimenti cessa il fondamento stesso della reciproca indipendenza. Ora voi col vostro argomento supponete, ma non provate questa parità. Dunque voi ponete per principio ciò che abbisogna di prova; dunque il vostro argomento si risolve in una viziosa petizione di principio; dunque conviene trovare un altro mezzo termine per provare la vostra conclusione: questo mezzo termine qual è?

§ 309. Tutti gli alberi sono egualmente alberi; ma non tutti gli alberi sono eguali. Con questa frase quale idea identificate voi? Voi mi dite che tutti gli alberi hanno la stessa costituzione, la stessa economia, le stesse leggi estrinseche, sia meccaniche, sia chimiche, malgrado la loro rispettiva differenza. Le differenze che esistono fra gli uomini non sono così grandiose, come quelle che esistono fra gli alberi: una sola specie esiste di uomini, malgrado le differenze delle razze distinte dai naturalisti; e le differenze sono *modali*, non *essenziali*. Vi ha dunque simultaneamente fra gl'individui umani un complesso di somiglianze essenziali, accoppiato a differenze modali. Diffatti, se riguardiamo l'uomo fisico, la sua costituzione, i suoi bisogni, la sua origine, il suo fine, e tutto il corredo delle prerogative conseguenti, sono perfettamente simili, malgrado le differenze accessorie, e dirò così modali ed eventuali, che distinguono l'uno dall'altro individuo. Sopra le *somiglianze essenziali*, costanti, perpetue si fonda appunto la *parità* da noi ricercata. Quando adunque si parla della disuguaglianza di *fatto*, nata dalle differenze sopra noverate, questa disuguaglianza non cade nè può cadere che su cose *accessorie*, *modali* ed *eventuali*. Con questa distinzione si possono togliere tutte le apparenti contraddizioni sovra esposte, e pare che si possa logicamente conciliare la disuguaglianza di *fatto* colla eguaglianza di *diritto*.

§ 310. Non abbiamo però ancora còlto il vero termine. Per trovarlo e dimostrarlo è mestieri fare due importanti e vere distinzioni: la prima fra il *diritto* considerato in sè stesso, e l'*oggetto* del

diritto, che è la cosa su cui egli si versa; la seconda fra l'*autorità* propria di diritto, e la *potenza* interiore ed esteriore personale, onde *esercitare* quest' *autorità*. Quello che appellasi *jus* è una cosa puramente astratta, intellettuale, incorporea, come, per esempio, l'anima; per lo contrario l'*oggetto*, su cui il diritto si versa, può essere, ed è quasi sempre, una cosa concreta, sensibile e materiale. Così il *jus* di dominio reale è una cosa intellettuale ed indivisibile; per lo contrario l'*oggetto* del dominio è una cosa materiale, come l'oro, i campi, le case ec. E siccome accade benissimo che molte anime umane abitano in diversi corpi di grandezza disuguale, benchè esse siano fra di loro eguali; anzi una stessa anima in età differenti si esercita e sta unita ad un corpo di differente grandezza, senza scemare od aumentare niente della sua sostanza; così i diritti umani possono riguardare od agire su oggetti esterni di *estensione* differente, senza scemare della loro intrinseca qualità. Così si verifica come esse, benchè esistenti egualmente in diversi individui umani, ed esercitandosi su oggetti *disuguali*, nell'atto che stanno per urtarsi o per collidersi o per equilibrarsi fanno sempre sentire la loro *eguaglianza*. Due atleti egualmente robusti, posti alla guardia l'uno di un piccolo effetto, e l'altro di uno assai maggiore, non si possono l'un l'altro soverchiare per rapirselo; e quantunque vengano caricati di pesi disuguali, non lasciano però d'essere dotati di forze affatto eguali: così il pastore nella sua capanna, ed il grande nel suo cocchio dorato, sono egualmente *inviolabili*, e su disuguali oggetti manifestano una *pari* forza nei loro diritti. In breve, l'*eguaglianza* risiede nei diritti, e la *disuguaglianza* nei soggetti esterni su cui si esercitano.

§ 311. Passiamo ora alla seconda distinzione fra l'*autorità* e la *potenza*. Parlando rigorosamente, si deve porre come certo che a tutti gli uomini, malgrado la disparità di forze fisiche e intellettuali, la *natura compartì un' autorità propria di diritto*, ossia un dominio, una libertà ed una tutela per procacciare la propria conservazione, accoppiata al personale perfezionamento (n.° VI). Questa verità fondamentale non può soffrire eccezione o limitazione: essa è fondata sulla costituzione essenziale e sulla tendenza indeclinabile d'ogni uomo. Se voi volete pure negarla al debole, o a chi è meno felicemente costituito, dovreste per lo stesso motivo negarla al forte, ed al meglio dotato dei doni di natura. Sì l'uno che l'altro cercano il loro meglio, ed hanno rispettivamente diritto ai mezzi della loro rispettiva conservazione e perfezione. Le facoltà fisiche ed intellettuali sono gli *strumenti* coi quali si esercita l'*autorità di diritto*, e non costituiscono l'essenza stessa di quest'autorità.

§ 312. Pregovi a rilevar bene questa differenza. Dato l'intento, io determino tosto i poteri *necessarî* ad effettuarlo, astrazione fatta se in atto pratico io li possegga, o no. Questi poteri si possono dire *finali* e *teoretici*, perchè fissati in forza soltanto del *fine*, e per una operazione razionale della nostra mente, astrazione fatta dallo *stato* di *fatto* concreto dell'operatore. Il dominio, la libertà e la tutela formano la somma di questi poteri finali teoretici, i quali servendo al fine proposto, furono chiamati *diritti*: in essi cade la *eguaglianza* di cui parliamo. Questi poteri finali e teoretici sono distinti dai poteri *esecutivi* e *pratici*, i quali sono soggetti alle leggi della *necessità*, e quindi a *gradi* diversi; ma questi gradi sono in tutti *inviolabili*, per l'identità dell'autorità di ragione esistente in tutti. Inviolabile è dunque ugualmente fra gli uomini il giusto *esercizio* di ogni loro diritto: questa *inviolabilità* è perfettamente *uguale* fra tutti, benchè disuguali ne possano essere i mezzi; nella stessa guisa che uguale è l'impenetrabilità dei corpi, benchè disuguali ne possano essere le masse.

§ 313. Spingendo adunque le considerazioni ai loro confini, dir si potrebbe che la ragione filosofica dell'*eguaglianza* in ultima analisi si risolve nella *identica inviolabilità* della rispettiva autorità di diritto dei diversi umani individui. Fu detto che gli uomini nascono e si conservano liberi ed uguali in diritto. Parmi che con maggior esattezza dir si poteva, che gli uomini nascono con *diritti simili ed ugualmente inviolabili*. Nel modo comune di pensare i diritti si estendono sì alla *potenza* operante, che all'*oggetto* loro; e però si presentano con quella giusta disuguaglianza che nasce dalla legittima autorità personale. Ad evitare dunque ogni equivoco e controversia, era meglio valersi di questa nostra locuzione. Ridotta la cosa a questi ultimi termini, cessa ogni conflitto fra la disparità di *fatto*, sia nelle facoltà, sia nei mezzi, sia negli oggetti materiali del diritto, e la parità di *ragione* di cui parliamo. Questa parità di ragione non è tratta dalla considerazione della misura comune dei *mezzi* o degli strumenti concreti di *fatto*; ma dalla natura razionale dei mezzi e degli strumenti di *ragione* finale e teoretica nel modo sovra spiegato. Siamo conseguenti: noi fissiamo prima un ordine di mezzi e di stromenti razionali in mira al fine, come un modello ideale di perfezione. Ciò fatto, tentiamo di coordinare le cose di *fatto* giusta questo fine, e in conseguenza passiamo ai mezzi ed agli stromenti *positivi*, cui ordiniamo, per quanto si può, giusta il modello ideale. La parità di *ragione* appartiene all'idea, l'inviolabilità al positivo. L'inviolabilità non ammette gradi. Essendo adunque identica in tutti i soggetti, identica è la misura della rispettiva *facoltà* di esercitare i proprî diritti ed i proprî doveri, e di esigere dagli altri la prestazione di ciò che ci è dovuto, ed il rispetto di ciò che ci appartiene. In quest' ultimo concetto consiste veramente la eguaglianza naturale di diritto; e però invece di usare della vaga parola di *eguaglianza*, e di fondarne il motivo nella pura *somiglianza* di *fatto*, parmi che nell'ordine di ragione si doveva ricavare dal *fine* stesso del Diritto naturale, ed appoggiare specialmente all' identica inviolabilità competente a tutti gli uomini, prescindendo da ogni disuguaglianza tanto nelle *facoltà*, quanto negli oggetti materiali. Ricavare il diritto di eguaglianza da queste facoltà e da questi oggetti, egli è lo stesso che volere stabilire la *potenza* in conseguenza degli stromenti e degli oggetti sui quali si esercita la potenza medesima. Questa maniera di ragionare è precisamente il rovescio d'ogni buona logica e filosofia. Argomentate invece dalla tendenza verso la felicità eguale per tutti, e voi stabilirete una eguale morale facoltà, ed una eguale inviolabilità nell'esercizio di questa facoltà. Con questa idea si fonda anche il modello della *giustizia distributiva*, la quale segue la proporzione *geometrica*, e quindi un'eguaglianza rigorosa sotto un altro aspetto.

§ 314. Per altro devesi osservare, che l'ufficio primario della socialità consiste appunto nel togliere o diminuire, per quanto si può, questa rispettiva disuguaglianza di *fatto*, e nel supplire, coi soccorsi della società e coll'autorità delle leggi,

alla rispettiva impotenza indotta dalla natura e dalla fortuna. Il primo e massimo beneficio della costituzione e dell'andamento della società consiste appunto nel correggere questa disuguaglianza, salvo il diritto della reciproca comune indipendenza e libertà.

Tutto questo s' intenderà meglio se richiamiamo le cose già esposte dal n.° XI al XVI, e meglio ancora si comprenderà collo sviluppamento delle dottrine del naturale Diritto.

XXIII.

Come l'eguaglianza di diritto *possa sola giustificare certe disuguaglianze di* fatto.

§ 315. Aggiungiamo di più, che la giusta disuguaglianza di *fatto*, specialmente dal canto dei possessi delle cose, e fino anche pei meriti e per le ricompense, viene giustificata soltanto in forza dell'eguaglianza stessa di *diritto*. Io non potrei dimostrar meglio questo assunto, che valendomi d'un esempio già inserito in uno scritto popolare stampato nell'anno 1792. Robinson e Tadik colle loro mogli fanno un viaggio in mare. Si solleva una tempesta, e sono gettati in un'isola, dove si salvano. Le loro barche, restate in possesso delle acque e dei venti, vengono rotte e disperse; onde sono costretti di rimanere nell' isola, senza poter più ritornare alle loro case. Per buona sorte in quest'isola si trovano delle case; ma senza abitanti, perchè furono prima rapiti dai corsari. In esse trovansi attrezzi di agricoltura, ed agio bastante da ricoverarsi. L'isola ha alcun poco di terreno colto, e alquanto fruttifero per seminare. Robinson e Tadik comprendono che per sostenersi è necessario coltivare la terra; quindi convengono di partirsela in proporzioni eguali, e di ajutarsi nel resto delle occorrenze.

§ 316. In capo ad un anno Robinson e sua moglie, essendo più attivi, robusti ed industriosi dell'altra famiglia, raccolgono alcuni sacchi di più di grano; quindi ecco la disuguaglianza fra le due famiglie nei prodotti utili. Accade che Tadik viene a generare molti figli, ed i prodotti del suo campo non bastano ad alimentarli tutti. Robinson per lo contrario non ne genera che due soli, ed egli di mano in mano ha migliorato il suo fondo.

§ 317. Quindi Tadik si presenta a lui, e gli offre parte della sua terra, chiedendo in corrispondenza altrettanto grano, onde alimentare la sua famiglia. Robinson accorda un tale contratto; ed eccolo più ricco di Tadik anche rapporto ai fondi: così si verifica una *disuguaglianza* di *beni stabili*.

§ 318. Finalmente cresciuti i figli di Tadik, e trovandosi angustiati dalla moltitudine, nonchè dalla ristrettezza del terreno, uno di essi per nome Orondal si reca da Robinson, offrendogli di coltivare per esso parte del suo campo, con patto di dividerne seco i frutti. Robinson lo accetta; ed ecco stabilita non solo la *disuguaglianza*, ma anche l'*opposizione* rapporto alla *proprietà*. Robinson possede, ed Orondal no; Robinson comanda, ed Orondal serve.

§ 319. Interrompiamo qui la storia, e facciamo qualche riflessione. Credete voi che in tutta la serie di tale racconto queste due famiglie abbiano osservata la *giustizia naturale?* Voi lo sentite nel fondo del vostro cuore. Credete voi che abbiano osservata l'*eguaglianza di diritto?* Sì certamente: ed appunto hanno osservata la *giustizia*, perchè hanno operato a norma della *eguaglianza*. Ma realmente esse sono divenute fra di loro disuguali: lo concedo; ma dico che appunto sono così disuguali, e lo sono con giustizia, in vigore del principio della *eguaglianza*. No 'l comprendete ancora? Io mi spiego.

§ 320. Ditemi: se al momento che Tadik e Robinson sbarcarono colle loro mogli, Tadik avesse ammazzato Robinson, avrebbe egli fatto una cosa giusta? Voi rispondete di no. E perchè? Perchè, voi mi direte, Tadik non era padrone della vita di Robinson. Ma perchè, chieggo io, non era egli padrone? Perchè, mi replicate, Tadik è un uomo come Robinson, e niente più: e quindi se Tadik avesse avuto diritto di uccidere Robinson, questi per egual ragione avrebbe avuto diritto di uccidere Tadik: la qual cosa involge contraddizione.

§ 321. Ma trovandosi essi in luogo dove non vi sono nè leggi, nè tribunali, nè pene, sarebbe stato almeno lecito, al momento dello sbarco, a Tadik di spogliare Robinson de' suoi vestiti, di legarlo come un cane, e farselo schiavo? Il vostro cuore e la vostra bocca con impazienza mi rispondono di no. E perchè tutto questo? Per lo stesso principio di prima. E poi, replico, Robinson avrebbe avuto lo stesso diritto dal canto suo sopra Tadik. Voi dunque sentite che almeno in quest'epoca l'eguaglianza è il principio di giustizia unico fra gli uomini; e che questa eguaglianza è fondata sopra una verità fisica di *fatto*, cioè che ogni uomo, tal quale è realmente in sè stesso nella guisa di nascere, nella figura e nelle facoltà interne; a dir breve, tanto riguardo alla macchina, quanto riguardo allo spirito, ne' suoi bisogni e nel suo fine è simile ad ogni altro uomo. Voi avete sentito del pari, che nella divisione delle terre fu osservata la eguaglianza fra le due famiglie.

§ 322. Ma se l'uno dei due avesse voluto cacciar l'altro dal fondo o dalla casa avanti il ricolto, per impossessarsi dei frutti pendenti? Voi mi dite che ciò sarebbe stato iniquità. E perchè? Perchè, mi rispondete, Robinson e Tadik essendo eguali, ed essendo ognuno di essi in casa propria e nella sua terra al pari dell'altro vero padrone, non sarebbe stato lecito all'uno di spogliare l'altro del suo possesso per usurparselo. Che se volessimo concedere un tale diritto di usurpazione, converrebbe concederlo ad entrambi, poichè non vi è nessuna ragione di preferenza nè nella natura delle cose, nè in alcun patto fra di essi stabilito; quindi un tale diritto, oltre d'essere barbaro, violento, e distruttore della pace e della stessa vita, sarebbe altresì assurdo e contraddittorio.

§ 323. Dunque necessariamente deve riconoscersi che l'unico principio che fa sentire socialmente giusta e sicura la proprietà delle cose, e per cui dev'essere rispettata, si è l'*uguaglianza*.

§ 324. Ma Robinson e Tadik, già padroni del fondo coltivato colla loro industria, divengono altresì padroni dei frutti che ne ricavano. Se dunque il fondo di Robinson produce di più del fondo di Tadik, Robinson rimane tuttavia ligittimo padrone anche del di più, per la stessa ragione per cui Tadik è padrone del meno. E siccome era in forza dell'uguaglianza che si rendeva inviolabile la sua proprietà, sarà appunto in forza dell'uguaglianza stessa che si renderà inviolabile il possesso di un maggiore aumento di ricchezze, acquistato senza offendere i confini dell'uguaglianza altrui. È ben chiaro che il di più che Robinson possiede, se non lo avesse acquistato rispettando l'uguaglianza sua con Tadik, cioè a dire se glielo avesse usurpato o con violenza, o con inganno, o con timore, egli

non ne sarebbe divenuto nemmeno col tempo legittimo padrone; ma è del pari evidente, che avendolo acquistato coll'industria ed anche coll'ajuto di quella che chiamasi *fortuna*, e così col non ferire niente il fatto altrui, egli deve considerarsi legittimo padrone dello stato suo maggiore, in forza appunto del principio dell'*uguaglianza*.

§ 325. Per ciò si sente altresì che non rimane leso il diritto dell'uguaglianza anche nella situazione in cui Robinson è ricco, ed Orondal povero; in cui quegli è padrone e possidente, e questi servo e semplice agricoltore.

§ 326. Piuttosto se Orondal volesse rompere a capriccio un tale rapporto, egli violerebbe l'uguaglianza; e se taluno volesse giustificarlo, autorizzerebbe un'incessante guerra fra gli uomini, e ridurrebbeli allo stato dei bruti, degli orsi e dei leoni. Disinganniamoci: fra l'*uguaglianza* ben intesa, e il ferreo ed orrendo *diritto del più forte*, non v'è mezzo ragionevole.

§ 327. Procediamo più oltre. Queste famiglie s'aumentano, e l'isola diviene popolata. Alcuni corsari s'affacciano ad essa, e gli abitanti fanno loro resistenza, sotto la condotta di un Capo che si sono scelti, e questi respinge i corsari colla vittoria. La riconoscenza della nazione vuole perpetuare la memoria di questo fatto, e premiare il Capo che si è segnalato, con decretargli una distinzione personale di onore, estesa anche alla sua famiglia e discendenza. Direte voi che ciò violi il diritto di uguaglianza naturale? Niente affatto. A chiunque altro coi talenti e col coraggio era aperto il campo di distinguersi in sì fatta maniera; e quando per consenso unanime della nazione un tale eroe ha acquistata l'anzidetta distinzione, egli ne diventa legittimo proprietario, al pari di quello che colla sua industria acquista un dato fondo, o ne raddoppia il ricolto. Quindi in virtù dell'uguaglianza, la quale fa sì che taluno non possa usurparsi ciò che l'altro possiede di sua ragione, quantunque possegga di più; in virtù, dico, dell'uguaglianza stessa il popolo e il privato non può privare senza ragione l'eroe o la sua discendenza della distinzione di cui è in possesso; ed ecco che l'uguaglianza e la sola uguaglianza, lungi dall'essere contraria, rende anzi legittima la distinzione stessa dei ranghi. Così com'essa è un freno pei superiori a non soverchiare illegittimamente gli inferiori, è del pari un freno per gl'inferiori a pro dei superiori, onde questi non sieno a capriccio spogliati dei frutti dell'industria, dei talenti e del coraggio.

§ 328. Se vogliamo parlare con esattezza, la uguaglianza non è veramente un diritto, ma bensì essa è la misura e la salvaguardia naturale dei diritti fra uomo e uomo.

XXIV.

Osservazioni speciali sulla latitudine del principio dell'uguaglianza fra uomo e uomo.

§ 329. Nella parabola ora riportata abbiamo fatto valere il principio dell'*uguaglianza* non solamente nelle cose che riguardano il *jus rigoroso*, ma eziandio nelle *ricompense al merito*. Con quest'applicazione ognun vede che la sfera dell'*uguaglianza* si estende molto al di là della provincia del *jus rigoroso*. Benchè il merito costituisca in qualche maniera una specie di diritto, ciò non ostante nel concetto comune non veste sempre un titolo perfetto ad ottenere la ricompensa. Il diritto perfetto importa un *jus di coazione* verso colui che non presta ciò che ci è dovuto. Benchè al merito *si debba* la ricompensa, ciò non ostante nel comun modo di pensare questo dovere non importa dal canto del meritevole un diritto di *coazione* ad esigere la ricompensa medesima: sembra che la negazione della ricompensa porti piuttosto un senso di indignazione e di disapprovazione contro colui che la negò, anzichè il diritto di costringerlo a prestarla.

§ 330. La parola *merito* si adopera in mille circostanze, tanto in un senso benefico, quanto in un senso afflittivo. Le azioni buone, si suol dire, meritano premio; le cattive meritano castigo. Un innocente merita d'essere illeso da ogni offesa; il probo d'essere rispettato; il sapiente, il perito di essere stimati; l'uomo di genio d'essere ammirato; il virtuoso e l'eroe d'essere venerati; e così del resto. Qual'è l'idea comune che sta sotto alla parola *merito*, e al verbo *meritare* applicato in tutti questi sensi? Ognuno sente che l'idea fondamentale racchiude tanto un diritto di necessità, quanto un diritto, dirò così, di convenienza, la quale fa pronunciare essere meritevole o immeritevole la persona dotata di certe qualità, o autrici di certi fatti. Nella nostra lingua l'unica frase colla uale abbracciamo tanto il diritto perfetto, quanto l'imperfetto, si è: *aver ragione ad una data cosa*. In conseguenza di ciò il *merito* definir si potrebbe — la ragione a qualche cosa, indotta da qualità o fatti attribuiti ad una persona. — Parmi che in questa definizione stiano racchiusi tutti i termini convenienti al *merito*, preso nelle varie sue significazioni. In senso di *rigoroso diritto*, quando dicesi che un delinquente ha meritato la tal pena, egli è lo stesso che dire che la società *ha ragione* a castigarlo, cioè diritto a punirlo, in conseguenza del fatto criminoso imputato ossia attribuito a lui. Viceversa, quando dicesi che un guerriero per un'azione segnalata merita una ricompensa pecuniaria ed onorifica, si esprime aver ragione ad ottenere la ricompensa medesima. Qui il diritto non è perfetto, ossia non presta azione giudiziaria surrogata alla coazione, ma presta un diritto di semplice convenienza.

§ 331. Ma se il diritto di convenienza non può somministrare un titolo forzato per *attribuire* la ricompensa al merito, pare che il diritto rigoroso sottentri per conservare la ricompensa ottenuta. Anche nelle cose potestative, come p. e. in tutti i contratti ed in altre obbligazioni convenzionali, ognuno è libero di pattuire o non pattuire; ma, stretto una volta il patto, od accordata la cosa convenuta o donata, il diritto conseguente diventa perfetto, ed autorizza ad usare la coazione per conservare il diritto conseguito. Ciò deriva dal principio fondamentale dell'*eguaglianza di ragione*, quale fu sopra spiegato.

§ 332. Per la qual cosa s'incomincia a travedere quanto ampio, e dirò meglio universale, sia l'impero del principio dell'*eguaglianza*, perocchè esso non abbraccia soltanto gli atti che partoriscono l'azione giudiziale, ma quelli eziandio che sono determinati da un semplice diritto imperfetto, o di convenienza.

§ 333. La distinzione di queste due specie di diritti è veramente più estrinseca ed artificiale, che intrinseca e naturale. Dal momento che uno presta un servigio utile, al quale per rigoroso dovere sociale non era tenuto, sembra che ne debba venir dietro per giustizia anche la ricompensa.

§ 334. Qui però cade una distinzione, la quale

sembra giustificare la comune maniera di pensare. Ciò che distingue la *probità* dalla *virtù* sta nell'essere la prima ristretta al puro dovere; la seconda estendersi ad un atto utile, ma non doveroso. Quindi la *virtù sociale*, distinta dalla semplice *rettitudine* o *probità*, dir si potrebbe — l'abito di fare cose utili a' suoi simili oltre la misura del rigoroso dovere. — Quando taluno pratica un atto strettamente virtuoso, nel senso ora spiegato, egli esercita un atto che sorpassa i limiti del rigoroso contratto sociale; egli sembra, dirò così, proporre alla società un nuovo contratto speciale benefico, al quale la voce dell'equità sembra attribuire specialmente la ricompensa. E siccome il contratto virtuoso, dirò così, non era compreso nel contratto doveroso generale della socialità; così la ricompensa si considera come estrinseca a questo contratto doveroso generale, e quindi in sè stessa facoltativa; e però non si dà a lei il titolo di *diritto perfetto*, stantechè questo diritto perfetto si considera proprio soltanto del contratto doveroso generale suddetto.

§ 335. Per altro, se poniam mente al fine generale che hanno gli uomini di ottenere il meglio possibile, e se combiniamo questo fine col principio dell'*eguaglianza di ragione* sopra spiegato, si troverà esser vera la proposizione, che la distinzione di *jus perfetto* ed *imperfetto* è più artificiale che naturale, più estrinseca che intrinseca. Ciò avviene in ogni specie di leggi fatte dagli uomini, e preordinate dalla ragione umana: ivi si contemplano, dirò così, più i tratti importanti e d'assoluta necessità, di quello che entrare negli atti eventuali e di semplice comodità. Ma il filosofo, che contempla le cose nella loro piena universalità, deve terminare i suoi giudizi in conseguenza dei veri reali aspetti delle cose medesime. Sotto questo aspetto svanisce la distinzione di *diritto perfetto* ed *imperfetto*, specialmente nelle cose che riguardano il merito e le ricompense. Per lo contrario sorge il dovere sociale comune d'incoraggiare e ricompensare il merito, come produttore dei migliori frutti della socialità. Nell'*ordine morale di ragione* il modello che si assume è il più perfetto; il suo fine è il miglior essere degli uomini e delle società. Dunque tutto ciò che cospira ad ottenere questo intento entra necessariamente a far parte di questo modello. Dunque non vi può essere distinzione di *perfetto* e d'*imperfetto* nei mezzi considerati in relazione a quest'ultimo fine. Se i mezzi sono necessari, essi costituiscono una parte integrante di quest'ordine al pari di tutti gli altri mezzi. Dunque se il merito che produce o che nasce dalle azioni virtuose è un mezzo necessario al miglior essere degli uomini e delle società, sparisce ogni distinzione di *diritto perfetto* ed *imperfetto*, usitato nella maniera comune di pensare.

§ 336. Ritornando al nostro proposito, ognun vede che la eguaglianza di diritto forma la misura e la salvaguardia non solo del *jus rigoroso*, ma eziandio del diritto di semplice convenienza nei modi e termini che abbiamo ora esposti. Da questo si può dedurre quale sia la latitudine del principio dell'eguaglianza di ragione, regolatrice degli atti e della stima eziandio fra uomo e uomo.

§ 337. Volgiamo ora le nostre considerazioni sullo stato sociale. Tutto considerato, ci avvediamo d'avere in mano uno dei più importanti elementi dell'ultima civilizzazione di un popolo. In quest'ultimo periodo la sana opinione pubblica forma il precipuo motore dello Stato; il merito viene prima stimato dall'opinione pubblica, che premiato dall'autorità; il bisogno della ricompensa è sentito come un *bisogno pubblico*, e convertito in dovere *positivo*. Corrotta o immatura è quella società di uomini, la quale non sente la stima del merito, o che l'applica malamente; barbaro o cattivo quel Governo che non lo ricompensa, o lo pospone agl'intriganti e agli schiavi; illuminato è quello che lo approva, lo incoraggia, lo ricompensa, e lo colloca secondo la sua importanza. Così il senso morale sviluppato, illuminato, raffinato, nell'atto che seguirà i dettami della *giustizia* figlia dell'*eguaglianza*, produrrà la perfezione, il benessere e la potenza maggiore delle società. Tempo verrà che la teoria dei meriti e delle ricompense detterà un Codice degno soltanto degli uomini consci della pienezza dei loro diritti, ed avveduti sulla migliore loro conservazione. Se i titoli del *merito* non possono essere tutti annoverati, si possono ciò non ostante segnare i principali; se non si possono fissare i titoli del *merito*, si possono però e si debbono fissare i titoli del *demerito*. Allorchè il *merito* entra nella direzione della cosa pubblica; allorchè le leggi accordano date facoltà in vista del medesimo; si debbono fissare i titoli del *demerito*, per escludere un cittadino da una data facoltà accordata dalle leggi, o privarlo di un beneficio legalmente ottenuto. L'onore o la stima altrui è per l'uomo un bene più prezioso delle ricchezze. L'opinione pubblica è il demanio primo del merito, al quale tutti gli uomini virtuosi hanno perfetto diritto. Gli uomini abbisognano di norme *certe*, *approvate*, *riconosciute*; altrimenti non vi è più nè libertà, nè sicurezza, nè proprietà; e però la giustizia pubblica e privata fra uomo e uomo esige, anche nelle materie che interessano la stima, guarentigie certe, estrinseche, visibili, affinchè non sia violata la reciproca eguaglianza e libertà.

Bastino ora le cose dette, per dare un saggio della sfera alla quale si estende la *eguaglianza di ragione*.

XXV.

Della notorietà, *come carattere di Diritto necessario naturale.*

§ 338. Il quinto ed ultimo carattere, che forma il secondo dei rispettivi del Diritto naturale (n° XVI, § 269), si è quello che appellammo *notorietà*. Qui la *notorietà* si prende come effetto di una cagione valevole a farci acquistare la cognizione d'una cosa. La semplice *potenza* appellar si potrebbe *notificabilità*, anzi che *notorietà*. So che la parola *notorio* si adopera per dinotare una cognizione diffusa nel pubblico; ma essa si può assumere anche in un più largo senso, cioè per significare essere la cosa dedotta a cognizione anche privata.

§ 339. Si può render nota tanto una cosa per sè sensibile, ma a noi occulta, quanto una cosa per sè insensibile, e quindi sottratta a' nostri sensi: tanto in un caso, quanto nell'altro, la *notificazione* è — una funzione, mediante la quale si deduce a nostra cognizione l'esistenza o lo stato di una cosa prima sconosciuta. — Talvolta la *notificazione* non produce immediatamente l'effetto suo di rendere palese ossia d'ingerire senz'altro la cognizione della cosa; ed allora sono necessarie le *induzioni*. Ma allorquando abbisogniamo di *induzioni* la cosa non rendesi *notoria*, come ognun sa.

§ 340. La *notorietà* dunque, considerata in sè stessa, si può definire — la cognizione di una cosa,

in quanto è portata alla comune intelligenza. —

§ 341. Il *notorio*, il *palese*, il *manifesto* si sogliono promiscuamente usare nel linguaggio comune. Talvolta si applicano alle *fonti* della cognizione, e talvolta si applicano all'*interno* dell'uomo: sempre però si accenna una relazione alla nostra intelligenza. Ora domando in quale maniera dir si possa che la *notorietà* riesca un carattere rispettivo del naturale Diritto, moderatore dell'umano commercio. A questa quistione rispondo primieramente, distinguendo gli *atti* nei quali è necessaria la *notificazione* o la *prova*, da quegli atti nei quali non rendesi necessaria. La *notificazione* o la *prova* non rendesi necessaria in tutti quegli atti che sono determinabili in conseguenza di viste *teoriche generali*: tali sono, per esempio, molti doveri negativi fra uomo e uomo. Non ucciderai, non dirai il falso testimonio ec., sono precetti che non abbisognano nel loro esercizio di alcun atto speciale notificativo dal canto di colui che ha diritto di non essere offeso. Viceversa il precetto di non rubare presuppone la cognizione che il dato oggetto sia di altrui proprietà; e però pel suo pratico esercizio abbisogna della notorietà della proprietà altrui. Fatta questa distinzione, ognun vede che la *notorietà* non si può annettere che a quegli atti i quali, in linea di ragione generale, non si possono determinare senza eccezione, e che per conseguenza abbisognano di mezzi speciali per conoscere lo stato delle cose atte a produrre un diritto od una obbligazione. Tali, per esempio, sarebbero tutti gli atti *potestativi* o *convenzionali;* tali gli altri atti speciali, pei quali nasce un titolo positivo inducente rapporti di diritto.

§ 342. Mi si domanderà perchè la *notorietà* possa riuscire un carattere *necessario* di diritto in questi atti. La ragione è manifesta. Le anime umane non sono fra di loro in una immediata comunicazione: la macchina umana vi sta fra mezzo. *Fisico* adunque è il commercio fra uomo e uomo, come *fisico* è il commercio fra l'uomo e l'universo. Ciò posto, distinguendo le cose e le persone, noi troviamo un'assoluta necessità di avere *connotati esterni*, mediante i quali possiamo conoscere tanto lo stato concreto delle *cose*, quanto lo stato concreto ed eventuale delle *persone* e delle loro rispettive volontà. Da ciò ne viene, che noi siamo per una *insuperabile necessità* costretti a valerci, nel commercio umano, della *verità estrinseca*, e non della *verità intrinseca;* e però a giudicare ed agire non in vista di ciò che *sono* le cose, ma in vista di ciò che *appariscono* e che *constano* a noi. Ma siccome noi intendiamo di dirigere i nostri giudizî e le nostre azioni a norma dello stato *vero* delle cose, perciò nel rilevare la *verità estrinseca* noi siamo costretti a valerci di una *notorietà provata*. In questa specie di *notorietà* noi tentiamo di raggiungere più che sia possibile la *certezza;* e, in difetto di questa, la *maggiore probabilità*. Da questo scopo si determinano tutte le forme estrinseche degli atti di diritto umano non determinabili dalla ragione generale, come pure si fissano tutti i doveri risguardanti l'uso della *parola*, e dei mezzi equivalenti alla parola medesima. Il *vero* ed il *giusto* sono essenzialmente connessi. Quindi la *certezza* forma parte *integrante* e una condizione essenziale dell'esercizio dei diritti e dei doveri fra gli uomini; talchè l'ordine sociale di ragione sarebbe totalmente sconvolto, se i rapporti della *certezza* o della rispettiva *probabilità* fossero violati. Da ciò deriva, per esempio, il diritto di punire il *falso dannoso* dei diritti altrui; e nello stesso tempo da ciò deriva la necessità di accertare l'autorità giudicante dei fatti; nei quali si fonda il diritto delle parti litiganti, e cento altre simili cose sanzionate dalle buone legislazioni.

§ 343. Salendo a considerazioni generali, noi troveremo esistere un *diritto notificativo e probatorio*. Questi formano i due *aspetti* di quello che io appello *diritto di notorietà*. Egli diviene così regolatore degli atti pubblici e privati, che noi siamo costretti ad agire e giudicare *soltanto* in conseguenza di quello; cioè astrazione fatta, se dopo tutte le usate diligenze si possa errare, od offendere il diritto altrui. Questo è un caso della collisione dei diritti, indotta da una prepotente *necessità*. Bilanciando infatti tutti gl'incovenienti che possono derivare da un'arbitraria congettura puramente di ragione, cogl'incovenienti che possono nascere attenendoci alla verità estrinseca, noi troviamo che per evitare il peggio siamo tenuti a far valere quest'ultima come unico criterio di ragione naturale necessaria, senza curarci dei posssibili occulti effetti che possono derivare. Ognuno conosce pur troppo a quali conseguenze tragga il tirannico e inquisitorio criterio della *informata coscienza*. Ognuno conosce quante ingiurie, quante lagrime e quanto sangue abbia cagionato il *sospetto*, vale a dire i giudizî arbitrarî dettati dalla sola diffidenza. Parimente sono troppo noti i disordini gravissimi prodotti da quelle procedure civili, tanto degli atti volontarî, quanto giudiziarî, nelle quali non furono assoggettate le prove e regole fisse, ma tutto fu lasciato all'arbitrio mutabile di giudici ignoranti o passionati. Finalmente nelle vicende della vita, in cui le memorie delle cose periscono, nel corso degli anni, in cui il tempo fa sparire le tracce dei fatti, ognuno sa essere necessarie certe guarentigie assicuratrici dei diritti d'una innocente ma ignorante posterità, e per altri infiniti usi necessarî della vita. Ma se, dietro i canoni della buona logica critica, cioè dell'arte di verificare i fatti, dedotta dalle leggi costanti della natura umana, e dal corso stesso fisico delle cose, non si fossero stabilite certe norme di ragione, ognuno sente a quale imbarazzo, confusione e peripezie sarebbe esposto il corso degli affari sociali. Per la qual cosa siamo costretti a conchiudere, esservi un *diritto notificativo* e *probatorio* di rigorosa ragione naturale, mediante il quale esercitar si debbono in società tutti gli atti non determinabili in via di ragione generale, e senza eccezione.

§ 344. Benchè questa importante conclusione non sia stata convenientemente avvertita, pure ne fu sempre in tutte le incivilite società sentita l'importanza, o dirò meglio l'impero prepotente. Incominciando dagli atti legislativi, e discendendo fino ai più minuti atti di commercio, noi vediamo che, a proporzione che le società si perfezionano, il sistema notificatorio e probatorio va a pari passo estendendosi e raffinandosi. Lo stabilimento non solamente degli atti autentici, ma eziandio dei pesi, delle misure, delle monete, dei bolli, dei segnali di onorificenza, dei vestiti d'ufficio, delle bandiere, e di cento altre cose simili, prova visibilmente e luminosamente questa verità; e nello stesso tempo poi dimostra quanto ampio sia l'impero della *notorietà*, considerata come carattere esterno, o dirò meglio come requisito necessario, dell'ordine morale di ragione nelle relazioni fra uomo e uomo. Ciò che diremo in appresso, parlando del diritto positivo ne' suoi rapporti al Diritto naturale, ci farà più specialmente sentire l'estensione e l'importanza di quest'impero. Frattanto

giovami osservare, che dalla maniera di cogliere e di stimare i rapporti della *notorietà* dipendono molti canoni di naturale Diritto, come dall'ignoranza di questi rapporti nascono mille false conseguenze. Fino a che diffatti si considera la *notorietà* come cosa *meramente accessoria*, estrinseca, e di umana instituzione, non si possono nè stabilire dogmi rigorosi di diritto necessario, nè provvidenze avvedute di pubblica e privata utilità. Nell'epoca dei lumi e della ragione non basta fidarsi al confuso senso morale, che a loro insaputa guida gli uomini ed i Governi; ma è necessario cogliere i rapporti della stretta e provata necessità, onde compiere tutto l'edificio dell'*ordine morale di ragione*.

XXVI.

Delle opportunità, come carattere di diritto necessario.

§ 345. Fino a qui, nel ragionare dei cinque caratteri, cioè dell'*utilità*, dell'*indipendenza*, della *libertà*, dell'*uguaglianza* e della *notorietà*, noi abbiamo considerato lo stato degli uomini e delle società come *fisso* e *identico*; o, a dir meglio, non abbiamo supposto o almen contemplato una *successione* di *diverse posizioni*, indotte dal tempo e dalla fortuna; e però non abbiamo computato nei nostri calcoli i *rapporti* attivi che l'impero inevitabile del tempo e della fortuna suole, per legge insuperabile di fatto naturale, indurre fra gli uomini e le società. *Novator omnium maximus tempus*. Ciò non si verifica solamente fra le generazioni, ma eziandio nel circolo ristretto della sola vita dell'uomo individuo. Ivi noi troviamo verificarsi diverse *posizioni*, in virtù delle quali egli rendesi capace dell'effettivo esercizio di certi diritti e doveri; di modo che, se per un'astratta considerazione affermiamo competere all'uomo certi diritti, noi però in atto pratico troviamo che abbisognano certe altre circostanze, per essere speditamente ed immediatamente da lui esercitati. Da ciò noi incominciamo ad accorgerci che nella dottrina dell'*ordine morale di ragione* deve entrare un altro carattere, ossia un altro elemento *relativo* alle *diverse posizioni*, in conseguenza del quale si possano regolarmente esercitare certi diritti ed adempiere certi doveri.

§ 346. E per incominciare dalle cose più note, quali sono le private, noi facciamo osservare che el bambino, il quale nasce sotto la protezione delle leggi sociali, vengono, come ognun sa, attribuiti tutti i diritti propri dell'umanità, ed eziandio i diritti di dominio reale, propri all'uomo adulto. Ma perchè attribuite voi questo diritto al bambino? È egli forse capace ad esercitarlo? Voi mi rispondete di no. E perchè? Perchè, voi mi dite, l'età e l'esperienza non gli hanno per anco attribuito le facoltà convenienti ad esercitare da sè stesso i diritti che gli competono. Ma quando arriverà quel giorno ch'egli possa essere giudicato capace alle funzioni degli uomini adulti? Questo dì sarà quello in cui avrà acquistato un illuminato e fermo giudizio, moderatore delle proprie idee e delle proprie affezioni, e sarà divenuto previdente ed avveduto nelle diverse vicende sociali, e nel commercio degli altri suoi simili che amministrano da sè stessi le cose loro. Concentrando la nostra attenzione su quest'ultimo punto, noi troviamo che l'esercizio dei diritti e dei doveri esige una certa *maturità* dal canto degli uomini e delle cose, malgrado che il titolo del diritto possa preesistere intiero ed inviolabile. Questa *maturità*, considerata nell'uomo, induce per correlazione l'*opportunità* nell'esercizio dello stesso diritto. L'*opportunità* non cade sui fondamenti, ma bensì sulle circostanze che possono *effettuare* realmene e praticamente il diritto medesimo. — *Opportuno* dicesi tutto ciò che in un dato tempo può servire a soddisfare ad un dato bisogno od intento. — Il *poter servire* come mezzo ad un intento, senza considerare uno più che un altro tempo, non rende *opportuno*, ma semplicemente *acconcio* od *idoneo*.

§ 347. *Tutte le cose*, si suol dire, *hanno il loro tempo*. Dunque tutte le cose non si possono utilmente fare in tutti i tempi. Vi ha dunque tempi *convenienti* e *sconvenienti* per fare le cose; od in altri termini, tempi *opportuni* ed *inopportuni* per certe funzioni. Qui l'*opportunità* o l'*inopportunità* si riferisce all'*effezione* della funzione, in quanto produce il suo intento: la felice riuscita, ottenibile solamente in date circostanze e non in altre, somministra il fondamento all'*opportunità*. Se tutte le umane azioni non si facessero nel tempo, esso non diverrebbe il *segnale* di certe combinazioni che si verificano in un dato momento e non in un dato altro. Ritenete però che il tempo non è che una *cifra rappresentativa* di queste combinazioni. Tutte le cose hanno il loro tempo. Dunque tutti i tempi non sono propri per l'esercizio di certi diritti, di certi doveri, di certe azioni, di certe virtù. Dunque col far le cose fuor di tempo o si produrrà un male effettivo, od almeno la frustrazione dell'opera. Dunque col non fare le cose a tempo si produrrà un male, o si lascierà un bisogno non soddisfatto. Dunque sarà regola fondamentale dell'*ordine morale di ragione* di agire a tempo ed a norma delle *esigenze* del tempo. Questa regola non si discosta da quella della *necessità*; ma essa è quella della stessa *necessità*, considerata nell'*ordine successivo* di *fatto* della vita degli uomini e delle società.

§ 348. E qui notisi, che in Diritto naturale l'*opportunità* costituente un titolo di ragione involge la *necessità* di ottenere il meglio o di evitare il peggio in *date circostanze*. Così dal troppo generale s'incomincia a discendere al particolare.

§ 349. Ora passiamo a qualche applicazione. Fu già notato dai politici, che non basta osservare se una legge sia buona, ma convien vedere se sia opportuna ad un dato tempo e ad un dato luogo. Diffatti fingiamo che presso la maggior parte di un popolo non sia effettuata la perizia di leggere e scrivere: sarebbe egli ragionevole dettare un Codice civile che presupponesse questa perizia diffusa nel maggior numero? Assoggettereste voi per obbligo universale i cittadini a stendere tutti i loro atti interessanti in iscritto? No certamente: ogni savio legislatore, anche dotato della vista di un modello perfetto, interrogherà sè stesso, se gli uomini, fra i quali desidera vederlo effettuato, siano capaci di mandarlo ad esecuzione. Quando, tutto considerato, egli vedrà ciò non essere possibile, tralascerà l'ottimo impraticabile, per attenersi al solo bene praticabile. Egli dirà con Solone: « O Ateniesi, le leggi che io vi do non sono le migliori possibili, ma solamente quelle che potete sopportare. » In ciò egli serve ad una prepotente legge antecedente di natura, la quale ha assoggettato la capacità morale delle nazioni ad un graduale sviluppamento, le leggi del quale non si possono sorpassare da veruna umana potenza. Qui giova richiamare quanto fu osservato nei numeri IX fino al XII, e nel n.° XV.

§ 350. Da ciò giova rilevare, che il *tempo* forma anch'esso una fonte di Diritto naturale necessario tanto per la scelta dei Governi, quanto per la natura delle leggi, e quindi per istabilire certi diritti pratici nel corso della vita degli uomini e delle società. Il Diritto naturale, come fu già osservato, è di *ragione* necessaria ed immutabile; ma considerato nelle sue particolarità, egli è di *posizione mutabile* quanto le vicende della natura e della fortuna, tanto della specie, quanto degli umani individui. Vi avrà dunque un *ordine morale di ragione* delle successive innovazioni, per l'effezione pratica di certi diritti e doveri: la legge direttrice di quest'ordine si è l'*opportunità*, la quale dal canto delle disposizioni personali importa la *maturità*, e dal canto delle combinazioni delle cose importa l'*eseguibilità* senza impacci e senz'altre condizioni.

§ 351. Io non credo che verun uomo ragionevole impugnar possa questo principio, senza distruggere da capo a fondo ogni elemento del naturale Diritto. È vero, o no, che il successivo perfezionamento degli uomini e delle società è il fatto più notorio e più evidente che si presenti alla faccia del sole? Mirate questi campi, questi orti, queste città, questi villaggi, questi scritti, tutto in somma il mondo delle nazioni atteggiato su quello della natura; e ditemi se sia questo il mondo dell'uomo condannato nei boschi a pascersi di ghiande. Ditemi ancora, se in questa incivilita Europa la faccia del suolo fosse, alcuni secoli fa, ordinata da per tutto come in oggi. Se questi fatti sono intuitivamente evidenti, come negare la cagione che li produsse? Per lo contrario tutta la storia ci attesta che gli anni perfezionano gli uomini, ed i secoli le nazioni, purchè imperiose circostanze non resistano a questo mirabile progresso.

§ 352. Ma se tale è l'ordine di *fatto* naturale, noi dobbiamo porre l'impero del *tempo* come una legge antecedente di natura almeno fra di noi, e quindi dobbiamo adattarvi i dogmi del Diritto naturale, e formare indi un *ordine morale di ragione* corrispondente a questa legge imperiosa.

§ 353. Mi si domanderà, se la *opportunità* formi per gli uomini e per le società un titolo di diritto necessario importante una vera coazione verso chiunque resistesse alla legge dell'opportunità. A questa quistione io ne contrappongo un'altra. Ditemi: se un pupillo od un minore, fatto maggiore, trovasse resistenza dal canto del suo tutore o curatore a desistere dalla tutela o cura assunta, e volesse tenerlo ancora soggetto, avrebbe o no diritto di costringerlo a lasciargli libera la sua amministrazione? Poniamo un altro caso: questo minore, fatto maggiore, ed occupato in affari stranieri, pensa di affidare l'amministrazione del suo patrimonio ad un curatore di cui fu contento; ma questo amministratore non solamente ricusa di rendere i conti, ma pretende eziandio di non essere sorvegliato nella sua amministrazione dal suo padrone fatto maggiore. Ditemi: avrebbe o no diritto il padrone di costringere questo amministratore, che d'altronde non ama di rinunciare, a prestarsi alla resa di conto ed alla sorveglianza voluta dal padrone? Che direste voi di quel Podestà, il quale intimasse al proprietario d'una tenuta, accresciuta di fresco da una alluvione, di non coltivare oltre la misura antica, anche a fronte di una crescente famiglia? che vietasse ad un negoziante di estendere oltre le sue speculazioni in una felice occasione, per dare un miglior essere alla sua posterità? che dicesse ad un artista o ad uno scienziato: tu non ti prevalerai delle nuove scoperte per accrescere nel concorso di pochi la tua fortuna e la tua fama? È vero, o no, che a tale capriccioso o tirannico Podestà tutti questi avrebbero diritto a resistere, e a farlo stare a ragione colla coazione pubblica surrogata alla forza privata? Consultate tutti i Codici civili delle nazioni ben regolate, e rispondetemi.

§ 354. In regola generale, posto che sia necessaria ovvero in dato tempo opportuna una data funzione per produrre il meglio od evitare il peggio degli uomini e delle società, nasce un diritto così rigoroso, perfetto ed esecutivo, come nasce il diritto speciale della *sussistenza* e della *difesa* della propria persona e delle proprie cose. Il titolo è identico; l'effetto pertanto deve pur essere identico. In ultima analisi, egli è lo stesso Diritto naturale considerato nelle sue diverse varietà, nate nell'ordine successivo delle cose. Negare adunque la *azione* naturale coattiva al *diritto di opportunità*, egli è lo stesso che negare la tutela generale di ragione, che forma parte essenziale della naturale padronanza umana. Fra il diritto perfetto, rigoroso, coattivo, che appelliamo *di opportunità*, e l'assoluta esterminata *schiavitù*, non vi è mezzo ragionevole. Questo diritto, come serve ad *acquistare*, serve a *ritenere* ed a *ricuperare*.

XXVII.

Del diritto positivo, e de' suoi rapporti col Diritto naturale.

§ 355. Sotto il nome di *diritto positivo* s'intende — il complesso delle regole moderatrici gli atti umani fissate dalla umana autorità, onde ottenere il meglio od evitare il peggio. —

§ 356. Queste regole diconsi *positive*, perchè sono *poste* o *fissate* dalla umana autorità. Esse sono o sanzionate, o liberamente adottate dagli uomini come norma delle loro azioni: sono sanzionate, se si tratta di leggi; sono adottate, se si tratta di atti fra persone uguali e indipendenti, come sarebbe fra nazione e nazione.

§ 357. Due caratteri si possono sempre distinguere in queste regole: l'uno di *fatto*, e l'altro di *ragione*. Quello di *fatto* consiste nel *tenore positivo* della regola, astrazione fatta se sia buona o cattiva, giusta o ingiusta, necessaria o arbitraria, opportuna o inopportuna. Il carattere poi di *ragione* consiste nella sua *relazione* coll'*ordine necessario* ad ottenere il meglio, od evitare il peggio. Buona, giusta ed opportuna dicesi la regola positiva, quando *in tutto* è conforme a quest'ordine normale; cattiva, ingiusta e inopportuna, quando in qualche cosa è difforme.

§ 358. La regola difforme non merita il nome di *diritto*, ma solo di *abuso*. Merita dunque il nome di *diritto* la sola regola uniforme all'archetipo, ossia all'ordine che servir deve di norma alla regola fissata.

§ 359. A fine di distinguere questi caratteri si suole chiamare *ordine positivo di fatto* quello che dall'umana autorità viene di fatto stabilito; *ordine positivo di ragione* quello che si dovette o si dovrebbe stabilire. Il *razionale* si suole talvolta far contrastare col *positivo*, o almeno si distingue da lui: la distinzione nasce dalla differenza che passa fra la ragione e l'autorità; fra l'ammettere una cosa per comando, e ammetterla per dimostrazione. A parlare con verità, in ogni legge positiva esiste un ordine *razionale qualunque*, postochè colla legge si cerca di ottenere un dato fine; ma altro è il dire che l'ordine della legge positiva sia razionale,

ed altro è il dire che sia *giusto e necessario*. Per essere giusto conviene che sia *conforme* al *modello* dedotto dai rapporti reali della massima utilità esistente in natura; per essere poi necessario è d'uopo che tanto la sua *posizione*, quanto la sua tendenza non nasca dall'arbitrio umano, ma dalla forza stessa delle cose predominanti l'umana potenza. Allorchè dunque si distingue l'*ordine morale di ragione naturale* dall'*ordine morale di ragione positiva* conviene pensare che i due caratteri della *necessità* e della *massima utilità* vengono sempre sottintesi colla parola *naturale*. Per lo contrario, quando si parla del positivo, o se ne parla *com'egli è*, o *com'egli dev' essere*. Se se ne parla com'egli è, allora si deve sottintendere che questi due caratteri del *meglio* e del *necessario* possono trovarsi o mancare nell'ordine razionale suddetto; se poi se ne parla come deve essere, allora si deve supporre che il *meglio* e il *necessario* si debbono verificare nell'ordine stesso positivo; altrimenti esso non sarebbe l'esecuzione fedele dell'ordine naturale.

§ 360. Per la qual cosa io non so intendere come verificar si possa in generale il detto, che *il Diritto civile parte aggiunge e parte detrae al Diritto naturale*. Imperocchè, o si parla del Diritto civile *come può essere*, o si parla del Diritto civile *come deve essere*. Se del primo, io non solamente accordo ch'egli aggiunge o detrae qualche cosa al naturale Diritto, ma che molte volte lo viola enormemente; se poi si parla del Diritto civile *come deve essere*, in tal caso dico ch'egli non aggiunge nè detrae nulla, ma non altro fa che *effettuare* il Diritto stesso naturale. Certamente se il vero Diritto naturale consistesse in una formola algebraica, o nelle dottrine astratte dei filosofi, io confesso che il buon Diritto civile dovrebbe aggiungere o detrarre qualche cosa al naturale Diritto; ma pensando ch'egli nasce dall'ordine imperioso dei beni e dei mali, al quale l'uomo deve servire (n.° I), *egli è tanto esteso, tanto pieghevole, tanto multiforme*, quanto estese, pieghevoli e multiformi sono le circostanze necessarie che effettivamente dispongono del destino degli uomini. Se tale non fosse l'ordine di ragione naturale, come sarebbe egli possibile *distinguere* una legge buona da una legge cattiva? Chi vi dettò il buon Diritto civile, fuorchè il buon Diritto naturale? Chi nel dato caso giustifica una data provvidenza, fuorchè il concorso delle date circostanze, per le quali si operò il meglio, o si evitò il peggio? Chi nel dato caso condanna un dato spediente, fuorchè la vista di un miglior partito che si poteva abbracciare? Questo miglior partito che altro è mai, fuorchè un *ordine di ragione naturale* risguardante quel dato caso?

§ 361. Certamente se poniamo a confronto quella specie di diritto che si potrebbe esercitare sotto il governo civile di un Dio, con quello che esercitare si può sotto il governo civile degli uomini, noi troviamo una *discrepanza* fra il Diritto naturale e il Diritto civile. Sotto il governo di un Dio tutto far si dovrebbe *in ispirito e verità*: ivi i tentativi della simulazione e della frode sarebbero frustranei; ivi tutto si giudicherebbe secondo la verità intrinseca. Ma questo governo non essendo possibile in natura, non entra nè può entrare nei rapporti del diritto. Vi ha certamente un *tribunale di coscienza*, che giudica secondo la verità intrinseca; ma questo tribunale non serve nè può servire che all'uomo *interiore*, a fronte di sè stesso. Guai se servisse fra uomo e uomo! (n.° XXV). I savi Governi pensarono d'impegnar almeno questa coscienza coi vincoli della religione (1); ma nello stesso tempo rispettarono l'inviolabile certezza esterna, come unica norma di sicurezza e di giustizia sociale. Voler dunque far valere l'idea della legge morale speculativa interiore come modello unico del civile Diritto, egli è pretendere di sigillare il naturale Diritto risultante dall'ordine di fatto stabilito nell'universo, adoperando il Diritto naturale concepito dalla speculazione. Viceversa pretendere di aggiungere al vero naturale Diritto, egli è lo stesso che supporlo mancante.

§ 362. Mi obbietterete voi forse, che io estendo soverchiamente il naturale Diritto? Ma io vi domando, se sia vero o no ch'egli nasca dall'ordine *reale* e necessario dei beni e dei mali. Ora questi beni e questi mali esistono forse in astratto ed in *generale*, o non esistono piuttosto in concreto ed in *particolare*? Le azioni pratiche umane esistono in generale, od in particolare? Altro è dunque che per comodo e per necessità della nostra mente riduciamo il naturale Diritto a certe formole generali, ed altro è ch'egli sia realmente ristretto alle medesime.

§ 363. Dalle quali considerazioni siamo obbligati a conchiudere, che il *buon* Diritto *positivo* altro non è nè può essere che lo stesso Diritto naturale adottato e sanzionato dalla umana autorità.

XXVIII.

Della ragione e della posizione della legge positiva. Della giurisprudenza in generale. Come tutto venga assoggettato al Diritto naturale necessario.

§ 364. Anche nel Diritto positivo si deve distinguere la *ragione* o *relazione della legge* dalla *posizione della legge*. Per *ragione della legge* s'intende qui la *relazione* d'un fatto praticato o praticabile colla disposizione della legge stabilita; per *posizione della legge* s'intende l'atto col quale si stabilì la legge. Suolsi volgarmente chiamare *ragione della legge* anche il complesso dei motivi che la dettarono. Ma questo senso non è il nostro. Il nome di *ragione* viene preso come *relazione*: così dicesi *ragione geometrica*, *ragione aritmetica*. RAGIONE CIVILE, RAGIONE CRIMINALE, RAGIONE DI STATO ec. appellasi elegantemente dagl'Italiani anche il Diritto civile, il criminale, il pubblico complessivo; ma qui il nome di *ragione* abbraccia ogni specie di relazioni: tanto *antecedenti*, quanto *conseguenti*; tanto della legislazione, quanto della giurisprudenza.

§ 365. Sotto il nome di *giurisprudenza* s'intende l'arte di determinare nei casi occorrenti ciò che è di ragione (*quid juris*), in conseguenza di una norma legale preesistente. Vi può dunque essere una *giurisprudenza naturale*, come una *giurisprudenza positiva*; e l'una e l'altra può avere tanti rami, quante sono le relazioni di diritto, e quanti sono i rami degli affari assoggettati ad una norma o naturale o positiva.

§ 366. La *giurisprudenza positiva* può essere ora meramente *applicativa*, ed ora razionalmente *deduttiva*. In quelle materie, l'ordine delle quali deve dipendere intieramente dalla pubblica autorità,

(1) *Pare che qui l'Autore abbia specialmente in mira l'uso che si fa del giuramento nella società civile (DG).*

essa è strettamente *applicativa*; essa è razionalmente *induttiva* in quelle materie, nelle quali l'autorità pubblica si professa di provvedere solamente ai casi più consueti, volendo per l'altro conseguire sempre un dato intento. Un esempio della *giurisprudenza applicativa* l'abbiamo nella materia criminale, nelle procedure, nelle formalità estrinseche degli atti, e simili. In tutte queste è forza attenersi strettamente alle cose statuite dall'autorità; perocchè ogni arbitrio porterebbe a gravissimi inconvenienti, e specialmente a quello di togliere la *sicurezza*. Un esempio poi della *giurisprudenza positiva*, che appellammo *induttiva*, l'abbiamo nel Diritto civile, nel quale, quando tacciono le leggi positive, si supplisce ricorrendo alla ragione naturale. Io comprendo, dirà taluno, che nelle leggi strettamente *positive* vi può essere un generale motivo di naturale Diritto per provvedere; ma non comprendo come lo stabilimento di una tale più che di una tal'altra forma si possa riguardare come cosa di naturale Diritto. Rispondo, che se restringerete il naturale Diritto solamente a certe massime generali, come si è fatto fin qui, voi avrete ragione; ma se considererete ch'esso si estende quanto si estende la ragione necessaria delle cose, voi mi concederete che fin anche una data formalità giudiziosamente stabilita dir si deve di Diritto naturale.

§ 367. E per verità mi concedete voi, o no, che il diritto probatorio sia di ragione naturale? (n.° XXV). È di ragion naturale, o no, la logica che assegna i fondamenti della credibilità e l'arte di verificare i fatti? Dato adunque che si voglia accertare un dato documento od un dato fatto, può egli mai un legislatore sottrarsi alle leggi di questa logica e di questo probatorio diritto (1)? I mezzi a ciò fare saranno tratti dallo stato *necessario* di quel tal popolo. In ciò dunque il legislatore servirà ancora alla legge naturale antecedente, alla quale lo stato di *fatto* d'un popolo si trova sempre soggetto. Ora con tutti questi dati si verifica, o no, che il Diritto naturale detta perfino le formalità degli atti autentici, come qualunque altra disposizione della pubblica autorità?

§ 368. Dunque la *legislazione positiva* dev'essere sempre l'eco *fedele* del Diritto naturale, sebbene la *giurisprudenza positiva* in molte materie debba essere meramente *applicativa*. Come il giudice ed il giureconsulto devono qui servire al comando del legislatore, il legislatore dovrà aver qui servito al comando della natura. Se potesse per avventura aver luogo l'*arbitrario*, ne verrebbe che una pessima legislazione probatoria (e così dicasi delle altre) si dovrebbe stimare uguale ad un'ottima. L'*arbitrario* ricusa l'impero di una norma *obbligante*, siccome contraddice al conseguimento di un fine coi *dati mezzi* (2).

(1) *Vedine un esempio nell' Appendice al* Perfetto Notaro.

(2) *Mi pare che da queste parole si rilevi che l'Autore aveva bene avvertito al carattere di morale obbligazione che presenta il* Diritto naturale. *Se egli sostiene sempre che il* naturale Diritto *è un complesso di norme che indicano i mezzi indispensabili al conseguimento del fine indotto dall'ordine delle cose irreformabile dalla potenza umana, egli dice altresì molto chiaramente, che queste non sono puramente consigli, ma norme* obbliganti. *Ciò serve di schiarimento alle mie note ai §§ 187 e 268 (DG).*

XXIX.

Delle leggi positive umane. Loro requisiti di ragione.

§ 369. Nel diritto positivo il primo oggetto che ci si presenta è quello della *legge*. Diffatti nel senso volgare la parola *legge* presenta l'idea del comando di un superiore che obbliga un inferiore a fare o ad ommettere qualche cosa, secondo l'intenzione del superiore medesimo. Con questa idea non si distingue la legge giusta dalla ingiusta, la buona dalla cattiva, l'opportuna dall'inopportuna: essa presenta un *fatto* che può riunire o gli uni o gli altri caratteri, e nulla più. Noi domandiamo come definire si possa invece la *legge positiva*, quale *dev'essere*, presa nel senso suo il più universale, cioè abbracciante ogni sorta di leggi positive, moderatrici di una civile società. Essa si può definire — il comando necessario e notificato di un imperante riconosciuto, obbligante i membri della società civile, a cui presiede, a fare od ommettere qualche cosa, a fine di ottenere, per quanto si può e nella più equa maniera, il comune loro benessere. —

§ 370. Dicesi in primo luogo essere un *comando*; e ciò per significare, che ufficio della legge non è d'insegnare o disputare, e nemmeno di consigliare o dissertare; ma bensì d'*imporre* una data azione od ommissione. L'ufficio proprio della legge in tutti i secoli fu riconosciuto essere *precettivo* ed *imperativo*. Quali siano poi i requisiti speciali della *locuzione* della legge, ciò appartiene allo *stile* della medesima. I Romani ne hanno offerto il più perfetto modello.

§ 371. Dicesi in secondo luogo essere un comando *necessario*. La necessità, di cui qui parliamo, non abbisogna d'essere provata dopo ciò che abbiamo detto di sopra. Ivi abbiamo già accennato doversi far le leggi solo *quando* fa bisogno, *secondo* le esigenze del bisogno, e *dentro i limiti* del bisogno. La legge dell'*opportunità* appartiene al *primo* requisito; la legge dell'*utilità* appartiene al *secondo*; la legge della *giusta indipendenza* e della *libertà* appartiene al *terzo*. Ma di tutto questo diremo qualche cosa fra poco.

§ 372. Dicesi in terzo luogo che questo comando deve essere *notificato*. Diciam meglio: la notificazione viene qui inserita come *carattere essenziale* e proprio della legge positiva. Con ciò si vuole andare incontro all'errore di coloro che pensano la legge essere *fatta* anche prima di essere promulgata, e considerano che la promulgazione non sia che una funzione *conseguente* della legge medesima. Dico che questo è un errore; e sostengo invece, che la notificazione è così essenziale alla legge, che senza di essa non esiste veramente la legge medesima. Ditemi diffatti: la legge in generale come viene definita? — Quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale l'una deve *ubbidire* all'altra. — Quest'azione quando può esistere? Certamente allorquando voi sottomettete le due potenze ad un tale commercio, che la forza imperante possa far agire e rispettivamente reagire la forza ubbidiente. Prima di questo tempo le due potenze sono fra di loro indipendenti. Quando è mai che la calamita attrae il ferro? Allorchè ponete queste due materie in tale vicinanza, che la forza attraente rispettiva possa agire fra le materie medesime. L'azione della legge positiva in che consiste? Nel presentare alla mente del suddito un precetto sanzionato. Questa vista

costituisce sul suddito una vera *azione morale*, derivante dalla impressione della potenza dell'imperante e dei motivi annessi al precetto, fatta mediante la *notificazione*. La legge adunque, ossia l'*azione effettiva*, esiste soltanto in virtù della *notificazione*, per mezzo appunto della quale si eccita nell'animo del suddito l'idea del precetto, e nella sua volontà l'impulso ad ubbidire in forza dei beni o dei mali presentati dalla cognizione del precetto medesimo. Prima di questo tempo la potenza del suddito dev'essere per *fatto* e per *diritto* indipendente e libera. Indovinare le mire segrete di un imperante non è che l'opera di un Dio, o di un profeta da lui inspirato; i comandi clandestini di congettura non possono essere che stromenti di tirannia, o di una indefinita schiavitù. Noi definiamo la *legge* quale deve essere, e non quale può essere. Allorchè dunque la legge è semplicemente meditata, od anche redatta, non è che un *pensiero* ed un *progetto;* essa acquista il vero carattere di *legge* allorchè è notificata. Con piena ragione pertanto fra tutti i caratteri essenziali della *legge* fu posta la sua *notificazione*.

§ 373. Fu detto in quarto luogo che questo comando dev'essere di un *imperante riconosciuto*. Qui sotto il nome di *imperante* s'intende qualunque persona individuale o collettiva, alla quale fu affidato il potere di far leggi. Qualunque specie adunque di Governo vien qui considerata: sia d'uno solo, sia di pochi, sia di molti; sia puro, sia misto, sia assoluto, sia temperato: col nome di *imperante* si abbraccia qualunque autorità legislativa. Questo imperante vuolsi *riconosciuto*. In ciò non vi può essere difficoltà; perocchè nulla esiste per l'uomo se non *quanto consta*, e certamente consta alla di lui cognizione. Qui la prima idea si è, che la legge sia volontà di questo imperante, e non di altri.

§ 374. Nella *promulgazione* pertanto della legge devono concorrere tutti i caratteri della di lei *autenticità;* vale a dire, che la notificazione dev'essere accompagnata da prove non razionali o congetturali, ma da segnali *probatori* e *riconosciuti*, in virtù dei quali non sia lecito dubitare che il comando notificato sia *identico* a quello che veramente emanò dall'imperante generalmente riconosciuto dalla società a cui presiede. Sebbene queste condizioni appartengono alla *promulgazione*, ciò non ostante si riferiscono al carattere che noi analizziamo, perocchè qui s'inchiude l'idea della *imputazione* della legge all'imperante medesimo, della quale se si potesse dubitare, la legge non sarebbe di lui, ma di altri. Ora, volendosi una legge dell'imperante riconosciuto, sono indispensabili i caratteri di autenticità suddetti, come soli *mezzi* pei quali si possa giudicare doversi *attribuire* la legge a lui, e non ad altri. Ogni comando che derivasse da altri sarebbe *incompetente*, come volontà di una persona che non ha diritto riconosciuto a comandare. Da ciò si determinano gli *eccessi di potere* delle autorità subalterne, non investite del potere legislativo; da ciò eziandio deriva la necessità di fissare le norme precise delle rispettive competenze e giurisdizioni.

§ 375. L'attributo di *riconosciuto*, attribuito all'imperante, toglie tutte le difficoltà, almeno per parte dei sudditi che ubbidiscono. Esso è un *fatto pubblico*, notorio, provato, in vista del quale essi possono regolare i loro rispettivi atti. La quistione poi, se questo imperante riconosciuto sia *legittimo* od *illegittimo*, è questione di alta indagine, la quale non può che gettare in discussioni assai perplesse, e che non sarebbe qui il luogo di agitare. D'altronde poi un popolo anche in tempo di bellica occupazione, comunque passeggera, può praticare, coll'ubbidire all'autorità occupante, moltissimi atti doverosi e legittimi, cui è dovere di un giusto e savio Governo di mantenere, o rispettivamente rispettare.

§ 376. Venne detto in quinto luogo che questo comando dev'essere *obbligante* i membri della società civile a cui presiede. Con questa locuzione si è voluto indicare il carattere *distintivo* e proprio della legge, qual è quello d'indurre la necessità di fare o di ommettere qualche cosa, in vista del comando medesimo. Senza di questa *necessità*, ossia di quest'*azione obbligante*, la legge non è più legge, ma si risolve in un puro *consiglio* o in una libera *preghiera*. In ogni tempo fu riconosciuto dal senso comune, l'*obbligazione* essere un effetto caratterizzante la legge; talchè questo carattere non importa dimostrazione.

§ 377. L'obbligazione della legge non può cadere che sopra coloro che sono soggetti all'*impero del legislatore*. Perciò fu detto nella definizione: *obbligante i membri della società civile a cui presiede*. Diffatti è riconosciuto che fuori del territorio dell'imperante, ed oltre la *persona* del suddito, la legge di un dato popolo non obbliga. Se lo straniero è tenuto a conformarsi alle leggi di ordine pubblico d'un dato paese, egli è obbligato a farlo soltanto quando la sua persona o i suoi beni si trovano nell'estero territorio, ed ha affari in quel dato territorio. Oltre questi limiti la legge positiva di un paese non può mai obbligare uno straniero; e viceversa sottentrano i caratteri, e quindi i diritti e i doveri della rispettiva indipendenza e libertà fra le nazioni, che forma il fondamento del *diritto delle genti*. Risulta eziandio in atto pratico quella moderata applicazione delle leggi civili agli stranieri posti in un dato territorio, i quali se non vengono pareggiati ai nazionali nel godimento dei diritti civili, non vengono nemmeno pareggiati *in tutto nei doveri* e nelle rispettive obbligazioni. Per la qual cosa con tutta ragione si può dire che una legge positiva è *pienamente* obbligante soltanto pei membri della società civile, alla quale un imperante riconosciuto presiede.

§ 378. Rimane ora lo *scopo* e la *maniera* della legge positiva. Quanto allo *scopo*, fu detto essere il *comune benessere* dei membri della società. Ciò non abbisogna di dimostrazione, dopo le cose dette nei numeri XII e XV. Diffatti le leggi non possono essere che quelle norme fisse e dedotte a cognizione, le quali servir debbono di guida alle funzioni dei membri della società, in seno alla società, e per ottenere il fine dell'associazione. Esse si possono chiamare le *clausole del contratto sociale* ridotte ad unità, e munite di forza interessante coattiva. Esaminate nella loro intrinseca disposizione, esse non possono essere che i veri modi coi quali si conserva la costituzione sociale, e si esercitano le funzioni utili a tutta la comunanza.

§ 379. Quanto poi alla *maniera* di ottenere lo scopo della legislazione, furono annotate due condizioni: la prima, di ottenerlo *per quanto si può;* la seconda, di ottenerlo *nella più equa maniera*. Colla prima condizione si volle alludere all'intento d'ogni sorta di leggi, sì per produrre il bene che per evitare il male, sì per ottenere il meglio che per evitare il peggio. Oltre a ciò, si vuole indicare la legge dell'*opportunità*, in virtù della quale

si cerca d'ottenere non il meglio assoluto futuro, ma il meglio relativo presente; non il meglio ora impossibile, ma il meglio ora possibile. In breve, colla frase *per quanto si può* fu in ultima analisi contemplata tutta la somma delle circostanze indotte dalla necessità presente, e non misurate dal puro desiderio di star meglio, proprio dell'uomo.

§ 380. La seconda condizione fu annunziata colla frase *nella più equa maniera*. Con ciò si vuole alludere alla *giustizia* si attributiva che *distributiva*, la quale non deve mai scompagnare legge veruna umana. Ricordiamoci che parliamo di leggi fatte in società e per la società, ed in conseguenza della società. Ciò che dicesi di una società particolare, ha pur luogo, sotto forme però più ampie, nella società della *città*, che appellasi *società civile*. Nell'una e nell'altra l'*impero dell'eguaglianza*, come fu già descritto e provato, dev'essere perpetuo ed inviolabile. L'esercizio di questa *eguaglianza* si effettua appunto coll'*equa maniera*, ossia col rispettare la giustizia di cui parliamo qui.

§ 381. Bastano questi brevi cenni, diretti soltanto allo sviluppamento dei termini della definizione; perocchè se dovessimo ampiamente svolgerli e trattarli, noi dovremmo stendere un intiero Trattato di legislazione pubblica e privata, almeno per le massime sue fondamentali. Qui non accenniamo che prenozioni elementari, le quali servono di fondamento e di guida ad una più speciale dottrina. Se riandate la definizione della *legge*, voi troverete che i sette caratteri da noi sopra noverati si debbono tutti verificare nella *legge perfetta*.

XXX.

Dei limiti della legge positiva umana.

§ 382. La prima *funzione* di quel potere illuminante e costringente, che fu da noi dimostrato indispensabile per mantenere la costituzione sociale, e per moderarne l'andamento, si è la *legislazione*. Questa funzione è un assoluto dovere del potere imperante. La necessità di lui risulta dal bisogno indispensabile di stabilire fra i membri dell'associazione le unità di mire, d'interessi e di azioni, senza le quali non può esistere l'*ordine sociale di ragione*, che forma il sommo bene degl'individui riuniti. La società fu già provato essere e dover essere una *persona morale* avente un proprio intelletto, una propria volontà, una propria potenza esecutrice. Quando è costituita come si deve, essa è l'imagine perfetta dell'uomo singolare perfetto: come l'uomo singolare illuminato, probo e forte forma l'imagine della perfetta società. E siccome l'uomo privato senza di una norma *preconosciuta* non può agire rettamente ed utilmente; così l'aggregato sociale senza di una *legislazione*, quale ora fu descritta, non può costantemente agire a norma dell'ordine sociale, che forma il miglior ordine possibile a pro dell'individuo.

§ 383. Ma prescindendo ora dalla *necessità*, troppo nota e provata, della legislazione positiva umana, convien specialmente vedere *quali ne possono essere i limiti di ragione*. Forse che la legislazione positiva umana può giustamente estendersi quanto si estende l'ordine di ragione morale dell'uomo? Notate bene la quistione. Noi abbiamo poco fa provato che tutto il Diritto positivo è assoggettato, fino nelle più minime particolarità, al Diritto naturale (n.° XXVII); ma deve forse valere la viceversa, che tutto il Diritto naturale debba e possa essere *convertito* in Diritto positivo umano? Pregovi di ben rilevare questa differenza. Per rispondere a questa quistione conviene vedere quali possano essere i limiti del *potere* legislativo sociale. È certo e dimostrato dalla costituzione stessa del civile Governo, non consistere egli che nel *potere* stesso dell'*associazione*. Dunque conviene necessariamente indagare quali sieno i *limiti* del *potere* proprio dell'*associazione*, per determinare quali sieno i limiti del potere della *legislazione*.

§ 384. Ora domando quali siano i *limiti* del potere proprio dell'*associazione*. Se lo consideriamo dal canto della sola forza, noi non troviamo altri limiti che quelli della potenza unita di più uomini; ma se lo consideriamo dal canto della *ragione*, noi vi ravvisiamo tutti quei limiti che sono essenziali al *sociale contratto*. Questi limiti sono fissati dal fine stesso della società, la quale fu già considerata come una *macchina d'ajuto*, e non come uno stromento di oppressione per ogni membro della medesima. La formola del contratto sociale non è un arcano riservato alle investigazioni della metafisica, ma bensì una di quelle cose che sono dettate dal senso comune. Il fondamento suo si è: non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te stesso; fare agli altri ciò che vorresti fatto a te stesso. In qualunque ipotesi potete voi controvertere questa regola? Non mai. Sia un solo, siano molti gl'individui della società, questa regola è uguale per tutti. Vero è che in essa non pare inchiuso fuorchè l'ordine di quelle azioni che ognuno deve abitualmente praticare; talchè pare ommessa la *difesa* che ognuno può *esercitare* contro i malefici, per la quale è necessario talvolta recar male agli altri: ma è vero del pari, che la regola unica del diritto sociale ordinario privato si può dire espressa nella suddetta formola.

§ 385. Ora in forza della medesima trovate voi nella corporazione sociale un *diritto illimitato* di disporre delle cose e delle persone dei soci in qualunque guisa piaccia alla pluralità; e non piuttosto il *diritto limitato* di fare il maggior vantaggio di tutti? Lasciamo le astrazioni. Figuriamo venticinque membri d'una nascente società, dotati di beni di fortuna, e tutti capi di famiglia. Credete voi che ventiquattro o diciotto dei medesimi possano a buon diritto accordarsi per ispogliare uno o sei altri a loro capriccio? Ciò che questi fanno oggi con diritto, altri diciotto lo faranno domani; e così via via; talchè la vita di questa società diverrà una ruota perpetua di spogli e di oppressione, invece d'essere un'unione pacifica di possessi e di libertà.

§ 386. Nè vale il dire che coll'unione e per la unione può la corporazione esigere prestazioni reali e personali da ogni suo membro; perocchè in questo caso proponendosi un *bisogno limitato* e *certo*, si pone pure un limite così conosciuto e certo, che oltre la linea della *necessità* non è possibile trovare alcun fondamento di diritto. Tutto considerato, si trova che nel contratto sociale io non *pongo in comune* fuorchè le mie *forze* e i miei *beni, secondo il bisogno e dentro i limiti del bisogno*, ma non pongo in comune veruno de' *miei diritti*. La soddisfazione di questo comune bisogno diviene per me un *dovere*, perchè col mezzo della medesima io evito un maggior male presente, e mi procuro un maggior bene in futuro: lo che senza di questo mezzo fare io non potrei. Nulla dunque colla prestazione mia reale o per-

sonale viene detratto al mio possibile diritto; egli anzi s'aumenta o si assicura. Se io avesse la potenza di un Dio, non dovrei certamente passare per queste strade; ma colla limitaziane delle mie forze è ancora un gran bene per me, che, contribuendo il valore di uno, io guadagni o conservi coll'ajuto altrui un valore di cento o di mille, cui altrimenti mi sarebbe impossibile d'acquistare o di ritenere. Quando la *necessità*, in cui mi trovo, di sacrificare qualche cosa in presente, per essere più sicuro o star meglio dappoi, deriva da circostanze irreformabili della natura, io non debbo far valere uno stato ipotetico *puramente ideale*, per immaginare una sorte che la Provvidenza realmente non mi accordò; ma debbo invece tener conto delle circostanze effettive superiori ad ogni umana combinazione. Posto il mio campo vicino ad un fiume, o posta la mia persona sotto un rigido cielo, posso io disputare del diritto di lasciare senza argine il mio terreno, o di andar vestito come voglio?

§ 387. Tutto questo discorso riguarda i limiti delle obbligazioni reali o personali che io posso contrarre per ottenere in ricambio maggiori vantaggi. Risalendo ora alla formazione del potere dell'*associazione*, io trovo ch'esso riducesi ad una *sola funzione*. Questa consiste — nell'associare tutte le mie forze alle forze altrui, per formare una sola forza prevalente, colla quale si possano vincere o almeno diminuire gli ostacoli che si attraversano alla soddisfazione dei bisogni comuni, nell'atto che si creano i mezzi umani alla più felice conservazione. — Creare colle forze individuali unite la potenza sociale, *per ottenere la migliore esistenza degli individui*; ecco in che consista il vero tenore di quel contratto col quale si erige la nazionale sovranità.

§ 388. Nel creare adunque il Governo, e nell'ubbidire al medesimo, l'uomo per diritto non serve all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Ninno adunque conferisce ad uno o più il diritto di ordinare ciò che gli piace, ma solo il diritto di ordinare quello che le circostanze necessarie comandano a pro del concedente. Egli dunque non serve nè ai Principi, nè ai magistrati, nè alla società; ma serve solo a sè stesso. Se per servire a sè stesso un popolo si lascia *dirigere* da *altri*, egli lo fa per servir meglio a sè stesso. Colla istituzione adunque dei Governi non si toglie, nè si scema, ma si accresce l'*indipendenza* e la *libertà*. La facoltà di star peggio non merita il nome di *diritto*, nè di *potenza utile*.

§ 389. Non pare adunque vero quanto dice Rousseau, che « le clausole del sociale contratto, bene » intese, si riducono tutte ad una sola, cioè alla » alienazione totale di ciascun associato con tutti » i suoi diritti a tutta la comunità (1). »

Se voi domandate a Rousseau com'egli provi quest'assoluta ammortizzazione dell'individuale stato dell'uomo, per la quale niun diritto più resta al privato, ecco la sua risposta: « Ognuno donan- » dosi tutto intiero, e rendendo così la condizione » uguale per tutti, niuno ha interesse di renderla » onerosa agli altri. »

§ 390. Qui mi sia lecito osservare, che con questo non prova essere *necessaria* questa totale alienazione; ma asserisce solamente, che *quando è fatta*, essa non può essere *lesiva*. Ma, prima di provare che sia *innocua*, si doveva dimostrare che sia *necessaria*. Ora qual motivo adduce egli di questa *necessità?* Io concedo che l'unico mezzo a conservarsi in società sia quello di formare per mezzo dell'aggregazione una somma di forze, la quale possa trionfare delle resistenze; e che convenga dirigere queste forze mediante un mobile solo, e farle agire di concerto: ma non posso concedere che dalla *cospirazione* delle forze ne derivi l'alienazione assoluta della persona e dei diritti degl'individui. La cospirazione delle forze altro non importa fra gli uomini, che uno scopo identico voluto in comune, e procurato colle forze comuni. Ma questo scopo identico in che consiste? Forse in qualche cosa di *estrinseco* all'individuo, e di talmente estrinseco, ch'egli debba rinunziare al proprio interesse, alla propria autorità, ai propri diritti? No certamente: ciò sarebbe un impossibile morale. All'opposto lo scopo di questa cospirazione di forze è tutto intrinseco, tutto proprio, tutto personale all'individuo. Qual cosa di più intrinseco, di più proprio, di più personale, dell'amore del proprio benessere? Dunque ben lungi di alienare alcun diritto, egli anzi, mercè l'associazione, intende ad assicurarne, agevolarne ed estenderne vantaggiosamente l'esercizio. A che pro dunque introdurre questa specie di morte personale, per farne sorgere la vita sociale? Questa vita sociale non si risolverebbe forse in un nome vano, allorchè si dovesse prescindere dall'interesse e dai diritti individuali?

XXXI.

Continuazione. La perfetta unione asserita da Rousseau ripugna alla ragione ed alla vera libertà.

§ 391. Qui soggiunge Rousseau, che « l'aliena- » zione facendosi senza riserva, l'unione che ne » risulta è la *più perfetta* possibile. » Ma, prima di tutto, chi vi ha detto che qui si tratti della *più perfetta unione possibile*, anzichè dell'*unione semplicemente necessaria* ad assicurare ed ajutare l'esercizio dei diritti individuali? Fissata questa assoluta e metafisica unione, accoppiata alla totale alienazione di tutto sè stesso, noi possiamo far tornare in campo la stravaganza di quei fraticelli, i quali disputavano se i frati, che professavano il voto di povertà, fossero padroni del cibo che inghiottivano.

§ 392. Lasciamo in disparte questa monastica opinione, e consultiamo la natura e l'ordine necessario delle cose. Prima dell'unione io concepisco l'individuo dotato di una certa potenza e padronanza. Com'egli non può esigere che la comunità pensi a tutte le faccende domestiche di lui; così la comunità non può esigere ch'egli porti in piazza il suo letto, la sua mensa e la sua guardaroba, per farne parte a tutti.

§ 393. L'unione è limitata dallo scopo; e questo scopo non importò mai l'unione monastica voluta da Rousseau. L'unione sociale non è una unione di ammortizzazione, ma è una unione di commercio e di soccorso: essa importa un ricambio di servigi, protetto dalla forza comune. Dunque l'alienazione suddetta diviene superflua, assurda, e contraria al suo fine. Quando mi unisco per istar bene, è assurdo che io rinunzi al diritto d'ottenere questo bene. Ma così è: nella rinunzia assoluta, voluta da Rousseau, s'inchiude la rinunzia anche a questo diritto. Dunque egli esige

(1) Du contrat social, *Liv. I, Chap. V.*

un'alienazione assurda, e contraria al fine proposto.

§ 394. « È necessario (egli mi dice) che ogni » associato *non abbia nulla a reclamare*; imperocchè se rimanesse qualche diritto ai particolari, nell'atto che non vi sarebbe alcun superiore » comune che potesse pronunziare fra essi e il » pubblico, ciascuno essendo in qualche punto suo » proprio giudice, pretenderebbe ben tosto d'esserlo in tutti. Allora lo stato di natura sussisterebbe, e l'associazione diverrebbe necessaria» mente tirannica e vana. »

Più cose convien distinguere in questo passo. Altro è il possesso intiero dei diritti personali, ed altro è la *podestà* di *giudicare* di quelle operazioni della comunanza, le quali possono percuotere questi diritti. Fingiamo per un momento che io mi conosca incompetente a giudicare della giustizia o ingiustizia di un regolamento sanzionato nell'assemblea sociale: ne viene forse la conseguenza, che a quest'assemblea o alla maggior parte della medesima *sia lecito* controvertere il fine dell'associazione? Chi vi ha detto che io arrendomi ad altri mi sia venduto in galera? Non è egli vero che da tutti i maestri di Diritto fu riconosciuto che i diritti nativi dell'uomo sono inalienabili? Se si dovesse verificare l'opinione di Rousseau, non si dovrebbe forse verificare precisamente il contrario di questa proposizione? Chi vi ha detto che una assemblea, facendo qualche cosa, faccia sempre bene, o debbasi riputare aver fatto sempre bene? Questa è in fondo la vostra pretensione. Voi mi spogliate della facoltà di possedere, per ispogliarmi della facoltà di pensare; voi esigete da me l'alienazione di ogni diritto, perchè l'assemblea possa disporre a suo beneplacito. Essa dunque non può avere alcuna norma obbligatoria che limiti i suoi poteri; essa dunque per qualunque caso non può essere tacciata di ingiustizia. Voi dunque erigete in diritto la mia assoluta schiavitù fino nel pensiero.

§ 395. Voi temete che i privati si erigano in giudici delle liberazioni comuni, e quindi si sciolga la società pei dispareri privati. Ma, di grazia, queste deliberazioni da chi furono prese? Se furono prese da questi stessi privati nell'assemblea, se furono acconsentite liberamente in questa assemblea; dunque da questi stessi furono *giudicate* utili in quest'assemblee; dunque ogni privato fu fatto giudice in tutti i punti. Finchè dunque un privato sarà persuaso dell'utilità e della giustizia, concorrerà all'esecuzione della liberazione, senza che sia necessario ch'egli alieni la sua persona e i suoi diritti: egli osserverà la convenzione pubblica, come si osservano tuttodì i buoni contratti privati. Ma taluno potrebbe cangiare di opinione. Sia, io rispondo; la forza sociale lo farà ubbidire. Ma egli può ritirarsi dalla comunione. Sia, io rispondo; vi rimarranno gli altri che vi trovano il loro conto. Dove mai potrò io fabbricare un titolo, per forzare un mio eguale a stare unito a me? Se esistesse questo titolo, sarebbe superflua l'alienazione libera da voi richiesta.

§ 396. Alla perfine a che giova allegare gl'*inconvenienti* dei privati dispareri di uno stato chimerico, ad oggetto di stabilire lo spoglio reale dei diritti individuali e l'immenso dispotismo della pluralità? Allegare gl'inconvenienti d'una società di eguali senza Governo cogli uomini bisognosi di un Governo, egli è lo stesso che allegare gl'inconvenienti della vita vegetale di un albero divelto dal terreno. Altro è che per comodo dell'analisi l'intelletto finga questo stato, ed altro è che dal carattere reale degli uomini io deduca gl'inconvenienti propri di questo stato: l'ipotesi metafisica viene immaginata unicamente per calcolare i rapporti ipotetici di questo stato, e non mai per istabilirlo in atto pratico. Fingete questi uomini egualmente illuminati ed egualmente probi; ed io vi guarentisco che, essendo liberi possessori di tutti i loro diritti, non vi sarà il pericolo della discordia e della dissoluzione da voi temute. Ma voi fingete una società di eguali coi difetti conosciuti degli uomini; e per rimediare a questi difetti stabilite un potere sovrano illimitato, la direzione del quale dev'essere poi affidata ad uno o a pochi; e però con un bel contratto, da voi detto *sociale*, stabilite un reale contratto del più assoluto dispotismo. Voi coll'ipotesi di questo stato chimerico stabilite l'iniziativa del Governo pratico; ma questa iniziativa altro non è che un dispotismo infinito. Voi dunque stabilite il dispotismo infinito dei Governi.

§ 397. Invano si può ricorrere ad un *secondo* contratto creatore del civile Governo per limitarne i poteri. Posta una volta una podestà imperante dispotica nella pluralità, devesi per necessaria conseguenza autorizzare anche il dispotismo aristocratico e il dispotismo regio. Chi sarà da tanto da poter fissare praticamente i limiti positivi della sovranità delegata, dopo che avete trovata *necessaria* la sovranità propria assoluta? E perchè mai voi erigeste in dogma la sovranità illimitata nella società, se non perchè, secondo voi, *senza di essa* non si può ottenere la perfetta unione? Ora se voi create un rappresentante del corpo sociale, cessa forse lo scopo dell'unione, e la *necessità dei mezzi* per ottenerla? Volete voi nel delegato trasmettere *minor* potere sovrano di quello del corpo sociale? Voi creerete un Governo *debole*, perchè egli non avrà tutti i poteri da voi giudicati *necessari* all'unione. Volete voi trasmettere il pieno potere? Creerete un Governo infinitamente dispotico.

§ 398. « Finalmente (conchiude Rousseau) ognuno donando se stesso a tutti, egli non si dona » a veruno: e siccome non àvvi associato sul quale » taluno non acquisti il medesimo diritto ceduto » sopra sè stesso, così si guadagna l'equivalente » di quello che si perde, ed una maggior forza » per *conservare ciò che si ha.* »

Su questo passo siami permesso il seguente dilemma. O voi volete che il cambio qui figurato sia coerente alle idee da voi premesse, o no. Se lo volete coerente, io vi dico essere falso che ciascuno conservi ciò che ha: se poi no'l volete coerente, vi dico che siete in contraddizione con voi stesso; e lungi che questo passo sia il terzo mezzo di prova della vostra tesi, esso è un mezzo di distruzione della medesima. Veniamo alla prova. Se abdico i miei diritti privati per acquistare il diritto pubblico, io perdo il diritto di proprietà reale e personale competente a me come individuo, e che prima esercitava da me solo proporzionatamente alle mie facoltà ed a' miei talenti, per acquistare un diritto di comando che non posso esercitare che con altri e sopra di altri. È dunque falso che io acquisti l'equivalente di quello che ho perduto, e che conservi ciò che prima aveva.

§ 399. Fingiamo diffatti che la pluralità mi spogli oggi senza necessità de' miei beni o della mia libertà: io dovrò rassegnarmi, perchè nulla ho di che ripetere, dappoichè tutto io cedetti alla pluralità. Che cosa dunque mi resta, altro che il tristo diritto di congiurare domani colla pluralità, per ispogliare un terzo nella guisa stessa ch'io fui spo-

gliato oggi? È dunque falso, nella ipotesi di Rousseau, che taluno donando tutto sè stesso ad altri, egli in ultima analisi non si dia a nessuno, e che acquisti realmente ciò che perdette nell'alienazione, e che quindi conservi ciò che ha.

§ 400. Che se poi vogliamo stare alla corteccia delle parole, rendere illusoria l' alienazione dei diritti individuali, per non lasciare che una mera cospirazione amichevole di forze; in tal caso si distrugge da capo a fondo il contratto immaginato da Rousseau, e si sostituisce quello che fu da noi asserito.

§ 401. Ma così è, che il contratto figurato da Rousseau non solamente è assurdo in natura, ma fonda eziandio un infinito dispotismo. Dunque dev'essere assolutamente rigettato. L'*illimitata sovranità* pertanto del corpo sociale riguardar si deve come un mostro morale. La nazionale sovranità dunque si deve riguardare come il potere di tutto un popolo, diretto alla più felice conservazione degli individui.

XXXII.

A quali materie estendere si possa la legislazione positiva umana.

§ 402. Tutte le cose dette sin qui furono rivolte all' unico oggetto di determinare i veri *limiti di ragione* della legislazione positiva umana. Per iscoprire questi limiti abbiamo dovuto indagare quali potessero essere i limiti del potere dell'associazione. Per iscoprire poi questi altri limiti noi abbiamo dovuto salire all'*atto costituente* la civile associazione. Noi abbiamo all'ingrosso trovato costituirsi da questo atto non una società di *azienda*, ma una società di *commercio*; non una società di perfetta *comunione*, ma una società di puro *scambievole e necessario soccorso*: in una parola, l'associazione civile si può denominare piuttosto una *confederazione* di padroni eguali ed indipendenti, di quello che una *comunione* perfetta di beni e di azienda. La natura di questa costituzione sociale viene determinata dal *bisogno* di ogni individuo umano di questa confederazione, ond' essere ajutato da altri.

§ 403. Ora ci è d' uopo conoscere in particolare le *materie* del trattato della sociale confederazione, per separare le *riservate* dalle *accomunate*, ed indi determinare i limiti della legislazione. Per distinguere a dovere ciò che vien posto in comune da ciò che viene riservato, ciò che ognuno porta con sè da ciò ch'egli acquista o può acquistare, fingasi che ogni umano individuo potesse bastare a sè stesso. In questo caso ognuno sente che l'individuo bastante avrebbe tutti i rapporti della vita animale e razionale simili all'uomo bisognoso del soccorso altrui; ma *potendoli* egli soddisfare da sè stesso, senza il concorso della società, provvederebbe alla miglior propria conservazione con quei mezzi che gli fossero stati attribuiti dalla natura. Ora ogni popolo rispetto ad un altro si trova appunto in questo stato: esso è una vera persona morale uguale ed indipendente ad ogni altra, e bastante a sè stessa. Fra simili persone è vero, o no, che si debbono rispettare i dettami della *reciproca eguaglianza e libertà*? Le convenzioni non sono forse pienamente libere fra simili persone? L'obbligo a serbare le convenzioni non nasce forse dal male che deriva dalle loro infrazioni? Ma questo è ancor poco: ogni persona non ha forse un diritto *a sè* di provvedere ai propri bisogni, alla propria sicurezza, alla propria incolumità, salva l'altrui indipendenza e libertà? Ecco il caso di più individui umani bastanti a sè stessi. Prima di figurare la *confederazione* è necessario figurare l'*autorità di diritto*, di cui abbiamo già parlato (n.° XVII).

§ 404. Veniamo ora allo stato reale di debolezza personale dell' uomo. Qual *differenza* può passare fra questo stato, e lo stato dell' uomo bastante a sè stesso? Voi mi rispondete, che tutta la differenza non basta fra gli *originari diritti*, ma solamente nei *mezzi esecutivi* onde esercitarli. Difatti la potenza o l'impotenza a provvedere ai propri bisogni è *desunta* tanto dal bisogno stesso, quanto dal diritto di provvedervi. *Identico* è dunque lo stato finale di ragione tanto dell' uomo bastante a sè stesso, quanto dell'uomo che non basta a sè stesso; come identico è lo stato di diritto antecedente del fanciullo con quello dell'uomo provetto, dell'infermo con quello del sano. *Identico* è dunque il diritto di *dominio*, di *libertà* o di *tutela* tanto dell'uomo bastante a sè stesso, quanto dell'uomo bisognevole dei soccorsi altrui.

§ 405. Ritenuta questa idea fondamentale, se passiamo all'atto dell'*associazione* che cosa risulta? Null'altro, che una cospirazione di forze ed un'armonia di azioni *necessaria* a supplire alla debolezza individuale. Dunque da questo unico punto si deve determinare il confine dell'azione dell'associazione sulla padronanza antecedente e naturale dell'uomo. Tutto ciò che eccede questo confine è *senza titolo di ragione*: dunque egli è assolutamente arbitrario. Difatti al di là non si trova più punto a cui arrestarsi; ogni effetto è senza causa. *Illimitato* è quindi ogni dettame che si volesse fissare oltre questo titolo.

§ 406. Ma se la reciproca cospirazione ed armonia è unicamente regolata dal *bisogno* stesso dell'associazione, noi ci avvediamo in primo luogo, che tutto ciò non percuote le *scambievoli* relazioni fra i confederati eguali ed indipendenti, tutto è *riservato* all'assoluto impero personale di ogni individuo confederato. Dunque la libertà di coscienza in materia di religione, la libertà interiore di opinare o di pensare in qualunque oggetto, e tutti gli atti che si restringono all' individuo, non dovranno cadere giammai sotto i vincoli della *confederazione*. Più ancora: tutto ciò che riguarda i diritti e i doveri indifferenti al terzo non potrà essere legittimamente assoggettato ai vincoli della *confederazione*. Nè vale il dire che le cose interiori abbiano un' influenza diretta sugli atti esteriori; perocchè altro è il dire che *possano agire* sull'esteriore, ed altro il dire che la comunanza possa esercitare un impero *effettivo* su di essi. A buon conto quest'impero sarebbe sempre frustraneo, e, quel ch'è più, sempre violento, impolitico e pernicioso. L'opinione non può essere corretta che coll'opinione, e nulla più. Il commercio esterno è circoscritto agli effetti puramente esterni. Tutto ciò che *effettivamente* non viola i rapporti fra uomo e uomo, non può essere che ingiustamente assoggettato all'impero altrui. La *possibilità* congetturale o metafisica è un titolo proprio soltanto della più sfrenata tirannia. La sola *necessità* di soccorso, io lo ripeto, indotta dalla impotenza, forma fra confederati *eguali* il confine delle cose assoggettate al trattato dell'*associazione*: tutto ciò che sorpassa questa necessità è interamente sottratto, ed a libera disposizione privata del confederato. Concludiamo adunque, che nell' atto costituente l' associazione civile v' ha dei diritti *riservati* alla personale padronanza di ogni associato. L'immagine della civile

associazione non può in questo essere diversa dalle associazioni di negozio, che si praticano tutto dì nella vita comune. Ditemi diffatti: se taluni si associano per una speculazione commerciale, trovandosi ognuno impotente ad eseguirla da sè solo, pongono forse in commercio la loro azienda domestica, l'unione colla propria moglie, l'educazione dei propri figli, l'ordine della famiglia, le ore del riposo, la natura dei passatempi, e cento altre cose simili? Non mai. Ognuno pone in comune soltanto un dato capitale e una data opera, e nulla più. E perchè ciò? Perchè queste sole cose sono necessarie all'associazione di negozio da ciascheduno contratta per uno scopo al quale da sè solo giunger non poteva.

§ 407. Ecco l'imagine perfetta della civile associazione. Consultate, se vi piace, la comune legge dell'amor proprio umano, e rispondetemi se possa essere della natura dell'uomo il rinunziare alla propria indipendenza e libertà *senza bisogno*, ed *oltre i limiti del bisogno*. Ognuno mi risponde di no. Se dunque oltre il titolo morale di *ragione* noi vogliamo consultare anche la *volontà* presunta dei contraenti, noi troviamo che, oltre ai limiti della necessità del comune commercio e soccorso, ogni confederato indipendente non pone in comune nè beni, nè potenza, nè diritti di sorte alcuna. Dunque sì per *fatto* che per *diritto* la distinzione dei diritti comunicati e dei diritti riservati è comprovata e pienamente sanzionata.

§ 408. Passiamo ora ai diritti *comunicati*. A parlare con verità, l'uomo in società non si spoglia di alcun diritto che competere potrebbe all'uomo bastante a sè stesso; ma *cangia solamente la maniera* di esercitarli, onde assicurarli, estenderli e moltiplicarli. Così se nel dominio delle cose appone segnali esterni, se affida a monumenti comprovanti gli atti della sua padronanza, egli ciò fa per assicurare nel commercio de' suoi confederati il dominio suo, senza scemarlo od affievolirlo. All'opposto colla forza di tutto l'aggregato egli si procaccia una potenza, una sicurezza ed una ricchezza, cui, abbandonato a sè solo, sarebbegli stato impossibile di ottenere. Se invece di esercitare la privata violenza dell'uomo bastante a sè solo, per costringere altrui a prestargli ciò che gli è dovuto, usa della via dei *tribunali*, non è forse manifesto ch'egli non pone a rischio la propria vita, e colla forza invincibile dell'aggregato egli esercita la propria tutela? Se invece del proprio privato giudizio, dettato o dalla rispettiva ignoranza o dalle passioni, egli acconsente nelle cose comuni di far valere il dettame comune delle leggi e della pubblica opinione, non acquista forse in tutte le posizioni sociali la facilità di far acconsentire senza opposizione i suoi confederati a tante conciliazioni, cui sarebbegli impossibile di ottenere se ognuno dovesse far prevalere il privato suo giudizio? In tutti questi ed in altri simili casi ditemi quali sieno i veri diritti, dei quali il privato si spogli assolutamente. Nessuno, e poi nessuno. Egli non cangia che il modo di esercitarli, per renderli più possenti o più proficui.

§ 409. Su questi diritti si esercita appunto l'ufficio della legislazione civile umana. Noi abbiamo già dimostrato non poter essa che sanzionare i dettami del naturale Diritto (numeri XXVII, XXIX); e però nell'armonizzare gli atti esecutivi di questi diritti necessariamente dovrà attenersi all'ordine morale di ragione, regolatore del commercio scambievole fra gli uomini collegati. Tutto considerato, si trova che la formola generale delle leggi civili regolatrici gli atti privati riducesi alla seguente: — Pareggiare coll'autorità pubblica fra i privati l'utilità, mediante l'inviolato esercizio della comune libertà. — Tutte le leggi civili statuenti sul Diritto discendono da questa regola, e tutte debbono ritornare a lei. Aprite un Codice, leggete: se voi non potete ridurre la legge che avete sott'occhio a questa formola, dite francamente che la legge è cattiva, o che le circostanze di quel tal popolo sono bene infelici. Un esame particolare potrebbe meglio determinare le osservazioni che noi facciamo qui: la vista universale, sotto la quale ora abbracciamo gli oggetti, non ci permette di entrare in altre specificazioni, le quali solo competono e possono essere dimostrate dopo un più ampio sviluppamento. Qui io mi limiterò soltanto a far rilevare, che la *funzione propria* e precisa della legislazione positiva umana tutta riducesi ad una *grande tutela*, e nulla più. Nella tutela non si creano i diritti, ma soltanto si conservano e si difendono. Questa tutela ha i suoi *modi propri* di esercizio, che variano secondo le materie e le circostanze: essa *illumina* coll'educazione e colle leggi, perchè i confederati abbiano il meno di discordia in ciò che cade nel loro reciproco commercio; essa stabilisce le prove ed i segnali di autenticità, perchè questi confederati siano sicuri nelle reciproche loro transazioni; essa giudica fra i contendenti, perchè ognuno abbia il suo senza una guerra civile; e così del resto. Non parlo delle pene e delle guerre, altre maniere di tutela troppo note. Bastino queste specificazioni per far sentire la natura ed i confini del potere legislativo umano anche nelle materie assoggettate all'impero di lui. Ciò serva per tracciare, almeno in generale, i limiti della legislazione positiva umana in relazione ai diritti *primitivi* ed *individuali* di ogni membro della civile associazione. Passiamo ora ad un altro aspetto.

XXXIII.

Dei limiti delle leggi di prevenzione e delle procedure.

§ 410. Lo stato di abituale *convivenza* e permanenza degli uomini in società, per il quale essa diviene una persona morale sempre vivente, fa nascere diritti e doveri impossibili a verificarsi in uno stato isolato: fra questi havvi quello di *prevenzione*. Questo è tutto tutelare e di pura difesa, perocchè egli ha solo per oggetto d'impedire l'*avvenimento* di un male o danno temuto, sì dal canto delle cose, che dal canto degli uomini. Questo diritto quindi si esercita tanto sulle cose, quanto sulle persone. Così quando istituisco magistrati, i quali sorvegliano sia alle fabbriche delle case ed alla struttura degli argini dei fiumi, sia alla costruzione e custodia delle trombe da fuoco e alle guardie sugli incendi, sia alla salubrità delle cose risguardanti la sussistenza, io esercito sulle cose il diritto di difesa, che appello *di prevenzione*. Parimente quando stabilisco discipline contro la oziosità e il vagabondaggio, ed erigo case di lavoro, registri e guardie; quando in fine punisco i delitti; quando ad una cert'ora della notte proibisco le adunanze nelle chiese, o comando la chiusura delle botteghe; esercito pure un *diritto di prevenzione* sulle *persone*. Ma quali sono i limiti di questo diritto? Notate bene, che dal rispettarne i *giusti* limiti dipende in gran parte la effettiva *libertà* che ognuno gode e goder può nella civile società. Pur troppo uno zelo poco illuminato può

persuadere ad un legislatore di non fare mai abbastanza. La sua anima, scossa dal timore e dal sospetto, può giustificare avanti alla sua leale coscienza ogni eccessiva precauzione. Egli perciò può desiderare di cuore di ridurre i cittadini a tale soggezione che non osino movere un dito senza licenza dei superiori. Ma questi eccessi sono essi giustificabili? Il *diritto di prevenzione* è suscettibile o no di *veri limiti*, i quali non si possano trascendere senza violare l'*ordine morale di ragione?*

§ 411. Che cosa direste di quel legislatore il quale, temendo la ruina delle case, ordinasse che tutti abitassero sotto baracche, o sotto altri simili ricoveri? che per tema degli incendi proibisse di tener fuoco in casa, e facesse costruire i focolari in campagne aperte? che per non avere avvelenatori proibisse la farmacia? per non avere satire proibisse il leggere e scrivere, e così del resto? Voi mi risponderete, che con queste stravaganze la precauzione sarrebbe peggiore del male temuto.

§ 412. Richiamiamo le cose ai loro principi. La legge non può essere un atto di arbitrio o di pura forza, ma deve essere un atto di necessità e di ragione. Dunque la prevenzione deve avere tutti i caratteri sopra notati della legge, il primo dei quali è quello della *necessità*. Questa necessità, come fu detto nel n.º 1, non deve essere *fittizia*, ma *naturale*. Esaminando le cause più ordinarie dei delitti, si trova ch'esse riduconsi al difetto di sussistenza, al difetto di educazione, al difetto di vigilanza, e al difetto di sicura e spedita procedura. Quando questi difetti siano imputabili ai Governi, non è vero che la legge punisce i delitti ch'ella fece nascere? La punizione è allora necessaria? All'opposto noi veggiamo in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, nei quali gli uomini godono di un'equa e vigilante amministrazione, i delitti essere rari come i mostri nella fisica, e rispettivamente essere più rari anche sotto i cattivi Governi in proporzione dell'incivilimento. Persuadiamoci di una grande verità; ed è, che il mondo va da sè, e che molti penosi rimedi, che noi vogliamo adoperare, sono per lo più resi necessari in grazia della cattiva maniera colla quale noi lo governiamo. In generale il male non si fa gratuitamente e senza gagliarde tentazioni. Determinato il punto della *necessità*, conviene determinare la natura dei rimedi.

§ 413. Nella vita umana l'*ottimo assoluto* è impossibile. L'*ottimo possibile* è soltanto quello, dove havvi il *maximum* di beni unito al *minimum* di mali. La potenza dell'uomo è finita, e può solo contare sui beni ch'essa può produrre, e sui rimedi ch'essa può adoperare. Quando la spesa è maggiore dell'entrata, conviene lasciarla, e rimettersi alla fortuna. Anche nei grandi affari convien donare qualche cosa alla sorte, piuttosto che assoggettarsi ad una penosa schiavitù, e ad una irrequieta ed eterna sospizione. Ecco dettami d'una sana *ragione* e di uno stretto *Diritto*. Applichiamoli alla *prevenzione*. La *prevenzione* è fatta per difendere il benessere, e non per distruggerlo. Tutto ciò che restringe la mia libertà, o mi toglie tutti o parte de' miei beni, è un male ch'io non debbo tollerare che in vista soltanto di un *male maggiore certo ed inevitabile*. Notate bene queste condizioni. Qui è necessario d'instituire un bilancio politico su tutti questi elementi. Prescindete voi da queste condizioni? Voi opprimete i più ed a perpetuità, per causa di un solo e passaggero. Perchè vi può essere un uomo attaccato da un morbo epidemico, proibirò io in perpetuo la vendita dei panni usati? Se qui mi fosse concesso di entrare in alcune specificazioni, potrei fissare in particolare i limiti del *diritto di prevenzione*; ma collocato in una teoria generale e primitiva, altro non posso dire, che in questa materia è d'uopo in primo luogo calcolare l'*avvenimento* del male non dietro una chimerica possibilità, ma unicamente dietro il *corso ordinario* delle cose, e attenersi a ciò che *per lo più suole accadere* in date circostanze. Ecco perchè reprimerò sempre l'oziosità e il vagabondaggio, come causa certa e permanente di delitti. In secondo luogo conviene osservare se questo male si possa per lo più prevenire colle sole minacce d'una pena proporzionata, e coll'abituale vigilanza generale sì del pubblico che dei privati, senza sottomettere tutta la massa dei cittadini a vessatorie o dispendiose operazioni. In terzo luogo, allorchè una comprovata esperienza dimostri non essere possibile un tal modo di prevenzione, si ricorre o a proibire cose per sè indifferenti, o ad imporre certe discipline; ma solamente dentro i *più ristretti confini* possibili d'una *provata necessità*, e solamente durante la *necessità*.

Ecco in generale le regole limitative il *diritto di prevenzione*, derivate dal *vero naturale Diritto*.

§ 414. Vi ha altri rami d'affari, nei quali la legge vuole disporre intieramente d'un certo ordine di azioni: tali sarebbero le procedure civili e criminali. Quanto alle criminali pare che la pubblica autorità, proponendosi un sistema di mezzi probatori, per non confondere l'innocente col reo, debba far tutto *da sè sola*, onde ottenere speditezza e sicurezza da tutte le parti. Quanto poi alla civile, siccome questa è un surrogato della privata autorità, così l'autorità pubblica non deve far tutto, ma lasciare alla diligenza delle parti tutto ciò che non altera nè può alterare la parità rispettiva dell'azione e della difesa. Invece dev'essere sollecita più che mai a regolare ed assicurare le operazioni dei giudici, essendo questa una funzione pubblica annessa all'autorità dell'imperante. Anche nella procedura civile si esige sicurezza e speditezza sì dal canto delle parti, che dal canto dei giudici. Il dispendio di tempo e di danaro dee essere il minimo possibile; e però tutti gli atti che far si possono nel corso della procedura con regolarità, si deve ordinare che vengono fatti senza l'intervento superfluo dei giudici, e senza dispendio dei litiganti. È una falsa idea, che tutti gli atti della procedura debbano partire dal giudice: egli è destinato soltanto a conoscere del *mio* e del *tuo*: il rimanente si fa perchè sia osservata la parità di trattamento fra le parti litiganti; e quando consti legalmente di questa parità, basta all'autorità tutelante del Governo. Egli quindi si deve astenere dall'ordinare funzioni lunghe, incomode, dispendiose, come tutte lesive del buon diritto dei contendenti, cui deve anzi rispettare più che si può. Quanto poi ai giudici, è una vera lesione del Diritto sociale autorizzare, e peggio imporre, un segreto ed un arbitrio che deve anzi essere scrupolosamente ed efficacemente allontanato e prevenuto. Le competenze devono essere chiare, fisse e invariabili; le operazioni devono essere manifeste, certe e regolate. Tutto ciò che viola queste condizioni è una lesione formale dell'associazione e della positiva giustizia comandata dall'*ordine morale di ragione*.

§ 415. Ecco un breve saggio sui limiti della

legge positiva umana. Con questi contrassegni si può giudicare in generale della bontà assoluta o relativa di qualunque ordine di leggi ne' suoi rapporti al temperato e giusto potere dell'autorità imperante. Unite questi dettami ai caratteri intrinseci già annoverati nella definizione della *legge positiva*, quale deve essere, e voi vi formerete, almeno all'ingrosso, la vera idea della *legge umana di ragione*, tanto per il suo *intrinseco tenore*, quanto pe' suoi giusti confini. Io non ho parlato qui della legge relativa al merito e alle ricompense, perocchè credo di averne accennato quanto basta nel n.° XXIV (1).

XXXIV.

Delle cose religiose.

§ 416. Abbiamo veduto che i motori precipui della unità del senso morale dei popoli sono le leggi positive e le cose religiose. Delle prime abbiamo parlato fin qui; ora conviene parlare delle seconde

§ 417. Per *cose religiose* in generale io intendo quel complesso di funzioni, per le quali si effettua *praticamente* la religione. In questo senso le cose religiose non sono realmente diverse dalla religione medesima. Quando parliamo della religione in astratto, noi la figuriamo come un ente morale *a sè*, staccato dall'uomo che la esercita. Tal è il concetto espresso colla definizione recata al n.° IV di questi *fondamenti*. Per lo contrario quando la consideriamo nell'agente, o come funzione dell'agente morale, noi la contempliamo nel suo stato pratico e reale. Allora la religione comprende tanto le *dottrine*, quanto le *pratiche*.

§ 418. Quella credenza e quegli atti interni ed esterni, che si credono opportuni ad ottenere dati benefici dalla Divinità, costituiscono ogni religione (2). *Fede* ed *opera* sono dunque i due principali requisiti di ogni religione. Qui la *fede* non si limita alla sola *credenza*, ma comprende anche la *fiducia*.

§ 419. La *fede* ha per primo suo fondamento la *dimostrazione* o l'*autorità*. L'*opera* è determinata dai motivi suggeriti dalla *fede*. La *scienza* o la *potenza* concorrono adunque nella religione (3).

§ 420. La religione adunque può divenire un abito morale dell'uomo: essa può divenire eziandio un abito sociale, allorchè è comune a molti, e molti cospirano esteriormente allo stesso esercizio di lei; ed allora nasce l'idea di *chiesa*, di *sinagoga*, di *società religiosa*, di *comunione*, di *setta*, ec. (4).

§ 421. L'esercizio della religione abbraccia tanto gli atti che si eseguiscono come *parte* di lei, quanto gli atti che si eseguiscono *a motivo* della medesima. Il *culto* appartiene alla prima classe; gli altri atti, praticati in vista di un precetto creduto divino appartengono alla seconda.

§ 422. Il culto può definirsi — quel complesso di sentimenti e di atti, coi quali si venera la maestà, e s'impetra la beneficenza e la misericordia della Divinità. — Vi può essere un culto interno ed un culto esterno. Il culto esterno è piuttosto la *manifestazione* del culto in sè stesso; imperocchè il culto esterno altro non è, nè può essere, che — un aggregato di segni esterni, coi quali si manifesta l'adorazione e la preghiera interna. —

§ 423. Se più uomini convengono nello stabilire certi segni per professare esteriormente l'adorazione, se convengono in certe formole per esprimere la preghiera, se convengono che questi segni e queste formole sieno osservate come regole comuni di culto esterno, allora si stabilisce un *rito* (1). Due parti può avere il rito: la prima consiste nella rappresentazione o nella commemorazione venerata di un qualche fatto creduto divino; la seconda consiste nella professione diretta dell'adorazione e della preghiera. Quindi è facile intendere a che riducasi la liturgia: essa si può definire — nella serie di atti e di cose esterne, mediante le quali fu convenuto di rappresentare o di rammemorare simbolicamente qualche parte o fatto della divina economia. — In questo senso dunque la *liturgia* forma parte del *rito*.

§ 424. Sopra fu detto che la *credenza* forma la prima parte della religione. Questa suppone certe opinioni e certe dottrine. La *dottrina*, che forma il soggetto della *credenza*, costituisce la *teologia*: essa dir si potrebbe — il complesso delle opinioni intorno alla natura ed al governo della Divinità (2). — La prima chiamasi *dogmatica*, ed abbraccia le opinioni di cui ora si è fatto parola; la seconda appellasi *morale*, ed abbraccia le regole delle azioni umane, in quanto sono dedotte dalla ordinazione divina. Sotto questo rapporto dunque le regole suddette entrano a far parte del governo della Divinità. La teologia dogmatica e la morale sono due parti integranti della dottrina religiosa. Nella prima si tratta d'informare la mente, e per questo motivo prende il carattere di scienza o *razionale* o *positiva*; nella seconda si tratta di dirigere le azioni, e per questo motivo prende il carattere di *arte*. La scienza ha per suo fine il *conoscere*; l'arte ha per suo fine il *fare*. Se dunque la scienza e l'opera debbono concorrere nella religione, ognuno vede che ambe le parti della teologia costituiscono il vero corpo della dottrina religiosa.

XXXV.

Della religione considerata come potenza o motore morale.

§ 425. La religione, considerata come potenza effettiva operante sull'uomo, ha due aspetti principali: il primo è quello di *legge*; il secondo è quello di *affezione morale*. La religione, considerata come legge, altro non è che — il complesso delle cose ordinate o credute ordinate dalla Divinità sotto di una data sanzione. — Se si pensi che la Divinità parli all'uomo per mezzo dell'ordine naturale, la religione dicesi *naturale*; se poi si pensi che abbia parlato all'uomo a guisa d'altro uomo, la religione chiamasi *rivelata* (3). La prima è *razionale*; la seconda è *positiva*.

§ 426. Fra la religione naturale e la rivelata non vi può essere una reale ed intrinseca discrepanza. L'unica differenza sta solo nella *promulgazione* della volontà creduta divina; imperocchè l'ordine naturale e morale si considera legge della stessa Divinità rivelante. Dunque la religione rivelata non

---

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*
(2) *Vedi come sopra (DG).*
(3) *Vedi come sopra (DG).*
(4) *Vedi come sopra (DG).*

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*
(2) *Vedi come sopra (DG).*
(3) *Vedi come sopra (DG).*

può essere sostanzialmente diversa dalla naturale. Con molto maggior ragione poi non vi può essere conflitto fra l'una e l'altra; anzi all'opposto l'una non può servire che di sussidio all'altra, ed amendue di loro natura servir debbono a consacrare e sanzionare l'ordine naturale voluto dalla Divinità. Come la vela serve a guidare la nave, così appunto la religione serve a guidare l'uomo negli affari tutti della vita (1).

§ 427. Dalle quali cose ne viene per necessaria conseguenza, che la religione non può essere in conflitto nè coll'ordine sociale, nè coll'ordine civile, nè con tutti i diritti che sono indivisibili da qualunque buon Governo. Questa conseguenza viene confermata in tutte le sue parti dalle seguenti considerazioni:

1.° L'ordine sociale è cosa imperiosamente voluta dall'ordine naturale stabilito dalla stessa Divinità. Dunque la religione rivelata non può essere in conflitto con l'ordine sociale: essa all'opposto non può essere che conforme all'ordine sociale, divenendo mezzo alla di lui esecuzione (2). Questa conformità attribuisce un nuovo vigore all'ordine sociale, perchè l'autorità divina si aggiunge all'umana.

2.° La società civile si deve considerare di ordinazione divina, perocchè ella è di ordinazione naturale necessaria. Dunque tutto ciò che è veramente necessario per la costituzione, conservazione, e pel retto ed efficace esercizio degli uffici civili, sarà pure di ordinazione divina. Ma così è, che per costituire, mantenere e rettamente dirigere la società civile è assolutamente necessaria la suprema potenza ed unità dell'impero: dunque questa potenza d'unità sarà di ordinazione certamente divina. Dunque una religione rivelata, conforme alla verità ed alla giustizia, sanzionerà questa potenza ed unità; dunque proscriverà la divisione e l'indebolimento, e sanzionerà all'opposto l'integrità necessaria alla retta amministrazione dello Stato.

XXXVI.

Dei limiti di Diritto sociale in materia di relgione.

§ 428. Come l'autorità sociale ha certi limiti, dei quali abbiamo già ragionato, nelle altre materie, ha pure determinati confini anche nelle cose religiose. Essa ha quegli stessi confini che sono proprî del sociale contratto. Per la qual cosa tutta quella parte della religione, la quale non tocca direttamente il sociale commercio e l'ordine comune civile, di sua natura rimane *sottratta* dall'impero della pubblica autorità. Questa conseguenza si conferma con due massime ragioni: la prima ricavata dai rapporti stessi religiosi; la seconda ricavata dai diritti nativi proprî dell'uomo e del cittadino.

§ 429. E per verità, parlando del primo motivo, osservar si deve che i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono per sè stessi *universali*, *invisibili*, *personali* ad ognuno, ed *indipendenti* da ogni umana autorità. Dico in primo luogo che sono *universali*. In tutte le posizioni ed in ogni luogo la creatura sta sotto l'impero del Creatore: i rapporti dunque fra l'uno e l'altro sono universali. Dico in secondo luogo che sono *invisibili*. Dio è invisibile, l'uomo interiore è pure invisibile; ma i rapporti essenziali religiosi passano fra Dio e l'uomo interiore, come consta dalla definizione della *religione*: dunque i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono invisibili. Dico in terzo luogo che questi rapporti sono *personali* ad ognuno. Sia l'uomo solo, siano molti; siano uniti, siano isolati, i rapporti religiosi colpiscono sempre l'uomo individuo: dunque essi sono personali. La trasgressione di molti non può giustificare la trasgressione di ognuno: la responsabilità verso Dio è sempre personale. Dico in quarto luogo che i rapporti religiosi sono *indipendenti* da ogni umana autorità. Diffatti, se non può tutto l'uman genere nè sottrarsi dall'onnipotenza del Creatore, nè aggiungere un dito alla propria statura, non potrà dunque l'umana autorità predominare i rapporti veramente religiosi: dunque essi saranno essenzialmente indipendenti da lei; dunque la politica giurisdizione non potrà versare che sulle cose *estrinsiche*, che per umana instituzione, o per l'esercizio esterno della religione, si fanno servire ad una comunanza o società qualunque.

§ 430. Il secondo motivo sopra accennato, limitante l'autorità sociale o politica, fu detto nascere dai diritti *nativi* proprî dell'uomo e del cittadino. Ora convien vedere quali ritegni nascono all'autorità da questi primitivi diritti. La religione forma una parte della *proprietà* dell'uomo morale. Dunque goder deve di quella indipendenza e libertà primitiva, che forma la giustizia del sociale contratto. Dunque la libertà di opinione e di coscienza è un diritto del pari sacro, che quello della proprietà, della vita e delle fortune. Se poi consideriamo l'*importanza* e la forza del sentimento religioso, noi troviamo formar esso per l'uomo un sommo *bene*, ed eccitare tali sentimenti che la politica tenterebbe invano di controvertere colla forza, ed anzi non ecciterebbe che la dissoluzione dell'ordine sociale mediante l'esercizio di un potere tirannico. Diffatti ognuno sa che fra tutti i sentimenti morali quello della religione è il più gagliardo, il più irritabile e il più indipendente. Le cose fatte e sostenute per motivo di religione, ricordate da tutte le storie antiche e moderne di qualunque setta, ne somministrano la prova luminosa, costante, universale. Da questa osservazione evidentemente si deduce che gli uomini considerano la loro religione come la più preziosa loro proprietà. Dunque sarebbe ledere il diritto primitivo della naturale padronanza legittima il violare colla forza politica la libertà della coscienza. L'opinione non si può correggere che colla sola opinione, e però con mezzi liberi, e conformi alla padronanza e alla dignità dell'uomo. Il Cristianesimo stesso prescrive formalmente e positivamente questo precetto. *Pascite qui in vobis est gregem Dei providentes*, non coacte, sed spontanee; *neque turpis lucri gratia, sed voluntarie*; dice il Capo degli Apostoli Pietro a tutti i Vescovi della Chiesa (Capo v, verso II, Epistola I). Invano gli apologisti della persecuzione religiosa tentano di far uso del *compelle entrare* del capo di famiglia che invita a pranzo i suoi amici che si scusarono. Imperocchè la sollecitazione che si fa ai passaggieri di venire ad approfittare di un pranzo non è la persecuzione figurata e difesa dagl'intolleranti: altro è obbligare colla preghiera, altro è cacciare col bastone e coi pugnali. Dall'altra parte poi è notorio il detto: *incivile est judicare, nisi tota lege perspecta*. L'interpetrazione di una legge devesi desumere dai passi *uniti*, nei quali il legislatore parlò delle

---

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

(2) *Vedi come sopra (DG).*

stesso soggetto. Dunque nel caso nostro convien conciliare insieme i due passi che si pretendono contrastanti; dunque si deve interpetrare il passo *allegorico* della parabola col passo chiaro, positivo, precettivo dell'epistola di san Pietro. Ma questo passo non sotto figura di parabola, ma in una maniera chiara e positiva impone il precetto della persuasione; e colla sua locuzione negativa, *non coacte, sed spontanee*, proibisce formalmente ogni violenza. Dunque il *compelle intrare* al pranzo devesi necessariamente interpetrare come *invito pressante*, e nulla più.

§ 431. Distruggere, tormentare, perseguitare alcuno per la sola differenza dell'opinione religiosa, è dunque, in linea di ragione naturale, la più criminosa violenza che si possa commettere fra gli uomini. Ammessa l'intolleranza *civile* religiosa, non si tratta più se non che di vedere chi sarà più forte. Ogni diritto sparisce, per non lasciare altro impero che quello della violenza. La regola *par in parem non habet imperium*, che forma il fondamento unico della giustizia fra uomo e uomo, non ha più luogo. Resta dunque la sola forza meccanica, l'ingiuria, la distruzione, la guerra, in una parola la dissoluzione di ogni ragione naturale e civile.

§ 432 Fu detto che la politica tenterebbe invano di controvertere colla forza esterna i sentimenti religiosi, e che anderebbe contro il suo fine. E per verità la politica intollerante viene delusa o dal fanatismo di chi ha una religione, o dalla ipocrisia di chi non ne ha nessuna. E prima dal fanatismo. Chi non teme la morte e i tormenti, non teme veruna potenza umana, e può attentar tutto contro la potenza umana. È proprio del fanatismo di produrre questo disprezzo dei tormenti e della morte. Una ricompensa infinitamente maggiore, annessa alla resistenza, creduta santa e fortemente desiderata come mezzo di premio, messa sulla bilancia della persecuzione, trasporta l'uomo al di sopra delle prigioni e dei roghi, e delude l'impero delle umane podestà. Egli dunque o affronta imperterrito il carnefice, o alza arditamente il vessillo della ribellione (1). Tutta la storia conosciuta conferma, senza smentirsi mai, questa osservazione.

§ 433. Ho detto in secondo luogo che l'intolleranza viene delusa anche dall'ipocrisia. Diffatti se voi comprimete l'aperta resistenza, alla fine che cosa fate coi vostri mezzi coattivi? Voi altro non fate che popolare i tempî d'ipocriti, le aule di scellerati, e le case d'increduli. Chi non sa che in un paese di genio intollerante i templi sono più specialmente frequentati da coloro i quali coll'aura dell'opinione religiosa vogliono coprire la loro avarizia, la loro ambizione, o altre ree passioni? Chi non sa che le aule sono assediate da coloro che colla maschera di una religione, cui in cuore disprezzano, usurpano suffragi non meritati, o soppiantano un rivale che li merita? Chi non sa che le vessazioni per motivo di religione fanno nascere l'avversione alla medesima, e quindi provocano dispute ed obbiezioni ragionevoli o irragionevoli, fanno divenire increduli coloro che non lo erano, ed eccitano una reazione turbolenta in coloro ch'erano tranquilli? Persuadiamoci d'una verità eterna: la Divinità non ha cultori di buona fede, che nei liberi cultori; lo Stato non gode tranquillità, che colla libertà della scienza: la religione non trionfa, che coll'ascendente dell'opinione.

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

XXXVII.

Come la religione possa essere impiegata qual motore politico di morale unità.

§ 434. Fin qui abbiamo veduto quali siano i limiti della pubblica autorità in materia di religione, avuto riguardo ai diritti nativi dell'uomo, inviolabili dell'umana autorità. Resta ora a vedere come la religione possa essere impiegata, salva la padronanza del cittadino, come motore positivo di morale unità; ossia come di conserva colle leggi positive possa produrre l'intento di unificare i sentimenti naturali degli uomini coll'ordine essenziale della civile associazione. Da prima ognuno intende che la politica non potrebbe produrre questo intento, quando la religione non fosse un motore potente e sussidiario alla buona amministrazione dello Stato. Il sussidio che la politica può trarre dalla religione nasce dall'influenza che dar si può alla stessa religione su tutti gli oggetti interessanti il buon governo dello Stato. Questa influenza, derivando dal poter libero ed infinito dell'*opinione*, può essere assai più estesa ed efficace del potere politico; perocchè si può far agire il potere della religione anche dove non può e non deve giungere il potere della politica. La religione dunque deve *sussidiare* la politica, e la politica deve proteggere la religione. L'una e l'altra debbono agire di conserva per ottenere lo stesso intento.

§ 435. Qui domandare si può fino a qual segno la politica debba proteggere la religione. A ciò rispondo, che deve proteggerla *fino a quel segno* che il ministero della religione è realmente necessario al ministero della buona politica. Dobbiamo dunque determinare i limiti di questa necessità, per determinare i limiti di questa protezione. Nelle diverse età della vita civile variar deve necessariamente il regime politico della religione; ma ciò riguarda l'applicazione, e non gli *attributi* fondamentali della religione ne' suoi rapporti alla politica. Questi attributi fondamentali consistono nei *caratteri essenziali* e perpetui, pei quali la religione può essere variamente adoperata a vantaggio dell'ordine politico. La politica non crea la religione, ma si serve della religione a pro dello Stato. La religione dunque deve avere già in sè stessa le *attitudini* proprie a giovare allo Stato. Queste attitudini altro non potranno essere, se non che le condizioni perpetue, senza le quali la religione non potrebbe servire alla morale pubblica e privata. Ora essa non può servire a questa morale se non quando, nell'idea che somministra della Divinità, offre il modello della somma virtù e della somma potenza, e quando nell'applicazione di questa potenza mostra una sanzione inevitabile della morale pubblica e privata. Veder tutto, poter tutto, voler tutto il bene, odiar tutto il male, premiare tutte le virtù, punire tutti i delitti anche dopo morte; ecco i dogmi essenziali e perpetui della teologia dogmatico-politica. La teologia morale-politica non ha alcun carattere predominante, tranne quello della socialità: essa è dottrina di pace, di guerra, di giustizia, di clemenza, di soccorso, di repressione, secondo che la salute pubblica comporta. Questa dottrina non ha alcuna specie di morale a sè, ma avvalora tutta la morale pubblica e privata. Ecco la professione religiosa, che, salva la privata libertà di coscienza, dev'essere perpetuamente con-

sacrata e difesa dalla pubblica autorità, fatta astrazione da qualunque religione rivelata. Per questo mezzo si rettificano le varietà del senso morale naturale dei popoli della terra; per questo mezzo soltanto si può unificare l'unico e necessario *ordine morale di ragione* coi sentimenti naturali degli uomini; per questo solo mezzo si possono concordare ed avvalorare le buone leggi positive, e far agire l'autorità del Cielo e della terra di comune concordia, onde effettuare l'unico *ordine morale di ragione*.

§ 436. Qui domandar mi si potrebbe: nel caso che la natura della religione professata non avesse quest'attitudine morale e politica, che cosa far dovrebbe un Governo illuminato e sociale? A ciò rispondo, che dovrebbe dar opera, affinchè col ministero libero dell'opinione si rettificassero le false e perniciose credenze, si togliessero gli errori, si illuminasse la mente, astenendosi per altro da ogni mezzo coattivo. Così viceversa, se dopo che una religione veramente sociale fosse già stabilita, e che taluni nudrissero opinioni sovversive degli accennati *fondamenti* della religione sociale, dovrebbe il Governo impedire che corrompessero gli altri, e turbassero i credenti nell'esercizio della riconosciuta religione, senza prendersi briga della credenza interiore di chicchessia. *Sententiam teneat, et linguam corrigat*; ecco il dovere del miscredente (1).

XXXVIII.

Conclusione.

§ 437. Qui sia fine a questo *Assunto primo della scienza del naturale Diritto*. In esso sta racchiuso tutto lo *spirito eminente* della scienza: la parte precettiva e il criterio della medesima debbono essere diretti dai dettami universali di questo Assunto. Esso è un problema, i termini del quale se vengono analizzati a dovere, noi ne avremo la soluzione. Esso è un germe, le parti del quale se vengano completamente sviluppate, ne sorgerà un *tutto* armonico, robusto e maestoso. Le parti di questo germe sono gli enti morali, dei quali abbiamo date le definizioni. Noi avremmo bramato di poterci occupare a segnare il nesso di queste parti, e le leggi del loro movimento vitale. Qui sta specialmente il valore d'una scienza tutta di rapporti morali, e di rapporti morali attivi e cospiranti ad un determinato intento. Se le dicotomie sono nocive nelle scienze di puro *fatto*, lo sono assai più in quelle di *Diritto*. Io prego quindi i miei lettori di ripigliare la lettura di questo scritto, ed occuparsi a rilevare non solamente il nero, ma anche il bianco del medesimo: io voglio dire, a porre attenzione non solamente agli oggetti espressi, ma eziandio ai rapporti non espressi, che nascono dal confronto degli oggetti esposti; ed a coglierne il risultato che ne emerge a pro degli individui e della società. Questa preghiera è diretta a que' sapienti, i quali per un caso assai raro si occupassero ad esaminare questo mio lavoro. Quanto agli apprendenti, io non potrei mai abbastanza raccomandar loro di ben fissarsi in mente tutto ciò che ho loro presentato; perocchè senza di questo mezzo lo studio riuscirebbe senza lume e senza vigore. Pensino che qui stanno racchiusi i caratteri radicali di tutta la scienza, e che senza la cognizione di questi caratteri si ragiona sempre a caso. Ora domando se, trattandosi della somma delle cose o proprie o d'altrui, sia permesso di abbandonarsi ad un cieco empirismo o ad autorità sospette. Il potere ammirabile della coscienza riesce inconcusso e trionfante solo quando i suoi impulsi vengono avvalorati dai principî dimostrativi. Luce possente e spada acuta riesce per tal modo la sentita e la parlata ragione.

(1) *Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato (DG).*

NOTE

DI

ALESSANDRO DE GIORGI

ALLO

ASSUNTO PRIMO

DEL DIRITTO NATURALE

AVVERTIMENTO

Queste note, nella maggior parte delle quali si discorre diffusamente di varie censure fatte al nostro Autore, si è creduto bene di porle qui, non tanto perchè la loro estensione rendesse men conveniente il collocarle a piè di pagina, quanto per esibire riunite le osservazioni che contengono, e che forse non saranno trovate leggermente importanti. — Si avverta che i passi citati sono chiusi fra le doppie virgole («) se del Rosmini, e fra due linee (=) se del Romagnosi.

Nota al § 170, pag. 226-227.

Questa proposizione non talenta punto al sig. ab. Rosmini (*Rinnovam. della Filosofia in Italia* ec., Lib. III, Cap. XLIV, nota ult.).

« Quand' anche (egli dice) l'azione e la reazione andassero sempre insieme nei fenomeni corporei, che ci autorizza di trasportare le leggi dei corpi all'ordine universale di tutti gli esseri? Non è questo un salto mortale contro la Logica? E pure fa un tal salto il Romagnosi, lo fa il Mamiani, lo fanno i sensisti tutti. Con un tal pregiudizio in testa riesce impossibile, per esempio, a concepire la possibilità della creazione, perocchè in essa v'ha azione senza reazione; riesce pure impossibile a concepire la possibilità dell'operare nell'Essere Supremo, alla cui azione niente può reagire..... Il concetto adunque di *azione* e di *reazione* (che non è a confondersi con quello di *azione* e di *passione*) è materiale, e il trasportarlo agli esseri tutti è un peccato mortale contro la Logica. »

Lasciando ciò che risguarda il Mamiani, del quale non è mio scopo qui far parola; quanto al Romagnosi osservo, che se l'abate Rosmini aveva in mira questo passo (come mi sembra, quantunque non ne citi alcuno), egli a gran torto pretese che se ne possano trarre le conseguenze che accenna.

Primieramente l'atto della *creazione* suppone che non esistessero prima le cose; e, a dire la verità, non so comprendere come si possa parlare di *reazione* o di *passione* degli esseri avanti la loro esistenza. Dunque l'azione del *creare* è affatto fuori dell'argomento.

Quanto poi all'operare dell'Essere Supremo, io direi che niente vi può *resistere*; ciò che è molto diverso dal *reagire*, il quale nel senso qui inteso dal Romagnosi importa non già l'opporsi all'azione, ma il produrre un effetto corrispondente all'azione.

Io non disputerò qui sull'esattezza delle espressioni, che convengo essere male adattate all'oggetto morale cui si riferiscono; ma quello che voglio far osservare si è, che dal loro senso, chiaramente risultante dall'intero contesto, non si possono derivare le assurde conseguenze che crede poterne trarre l'abate Rosmini.

Nota al § 184, pag. 229.

Il sig. ab. Rosmini riferendo questo periodo credette trovarvi degli *equivoci* e delle *nebbie*, e si espresse colle seguenti parole (*Apologetica*, pag. 307-308):

« Qui non si tratta di *supposizioni*, ma di *verità* certe; nè solo è naturale, ma è necessario l'ammettere questa verità. »

« Iddio ha stabilito *un ordine in tutto l'universo*, cioè certe leggi fisse; ma egli ha riserbato poi a sè il diritto di fare delle eccezioni a queste leggi, e di turbare momentaneamente l' ordine con *dei miracoli*, pel fine di conseguire un altro ordine più sublime. Così insegna il Cattolicismo. »

A togliere qualunque ambiguità farò osservare, che le espressioni *è naturale il supporre* ec. non vanno certo prese proprio a rigor di termine, quasichè l'Autore volesse dire che in questa faccenda non si tratti di altro, che di mere ipotesi. Avrebbe

egli mai dato tanto peso a questa sanzione della vita futura, se non l'avesse creduta, com' è di fatto, una verità certissima, e che è necessaria di ammettere?

Quanto poi le considerazioni sui miracoli abbiano che fare colle parole del Romagnosi lo giudichi il lettore. Io per me, dopo avervi pensato sopra molto, non so vedervi alcuna relazione, perchè mi pare che in questo paragrafo egli voglia in sostanza mostrare, come la ragione umana sia naturalmente condotta ad ammettere che dopo la vita presente Dio abbia stabilito una sanzione del bene e del male morale in armonia coll'ordine universale da lui stabilito. Altre cose osserva altrove su questo paragrafo il Rosmini, per le quali si vegga la mia nota ai paragr. 426-427, pag. 262.

Nota al § 187, pag. 229-230.

Il sig. ab. Rosmini nella sua *Storia comparativa dei sistemi intorno al principio della morale* (pagina 65 in nota) ha fatto al proposito di questa proposizione del Romagnosi l'osservazione assai giusta, che non basta che una regola sia immutabile e necessaria per essere morale, ma bisogna altresì che sia *autorevole*, cioè capace di imporci una *obbligazione morale*. Non vorrei credere però ch'egli abbia inteso di sostenere non aver il Romagnosi posto mente a questo carattere della legge morale. Ciò in vero sarebbe falso. Primieramente perchè qui l'Autore vuol mostrare soltanto in che senso debba prendersi la proposizione, che il diritto e la legge naturale sia necessaria ed immutabile (come chiaramente indica il titolo di questo n.° v); e quindi non è da cercare in questo luogo se egli abbia, o no, riconosciuto nella legge naturale altri caratteri, oltre quelli che formano soggetto di questo paragrafo. In secondo luogo poi, perchè il n.° vi toglie qualunque dubbio su questo punto, e mostra che al Romagnosi non isfuggì questo essenziale attributo della legge morale, sul quale con molta sapienza il Rosmini richiamò l'attenzione de' suoi lettori. Vedi la mia nota al § 368, pagina 259.

Nota al § 249, pag. 240.

Non si deve già intendere che l'*amor proprio*, o questo desiderio di togliersi al senso penoso dell'ambascia, sia il *motivo* per cui si soccorra all'oppresso, al bisognoso; ma bensì che questo *amor proprio*, questo senso penoso che ci recano le altrui sventure, è l'*impulso* a prestare altrui occorso.

L'Autore disse altrove (*Opuscoli filosofici*, § 140), che gl'interessi individuali esclusivi, quando predominano, constituiscono l'*egoismo;* ma nelle virtù e nell'eroismo dir si può non trionfare il maggiore amore di sè stesso, se non quando taluno muore per altri. Ed io nella nota a quel paragrafo esposi ciò che altri avevano detto prima di me intorno al doppio senso dell'*amor proprio*, che è una di quelle tante espressioni incerte e vaghe che s'incontrano nel linguaggio filosofico, e danno luogo a questioni meschine come questa. Una volta però che si distingua la molla universale di tutte le azioni (vedi § 241), la forza che fa agire, dal motivo per cui si agisce, non si corre più pericolo di trovare l'espressione di *amor proprio* in contraddizione coi fatti. Allora si può intendere come le azioni le più disinteressate sieno effetto dell'*amor proprio*, vale a dire di quella forza che produce tutte le azioni, e che chiamiamo anche *volontà*, ben diversa dal motivo pel quale si sceglie questa o quell'altra azione, e che può essere tanto il vantaggio nostro, quanto quello degli altri; come può essere tanto l'utile, che l'onesto.

Nota al § 266, pag. 243.

L'osservazione che a questo luogo fa il sig. ab. Rosmini (*Storia comparativa ec.*, pag. 247 in nota), mi sembra fino ad un certo punto giusta. « Non si nega già da noi (dice il sig. Rosmini), che vi sia un' arte di vivere degli uomini e della società, e che questa possa essere ridotta a scienza; ma si dice che il diritto naturale non istendesi a tanto: questo è la scienza del *mio* e del *tuo*, nel senso più largo della parola. L'arte di vivere suppone la cognizione de' miei diritti e degli altrui; ma non è questa sola cognizione: se pure non si vuole alterare alle parole il significato dato loro dall'uso costante. »

Infatti è verissimo che la perizia, abilità (che tanto vale la voce *arte*) di far checchè sia suppone la cognizione di ciò che si deve fare.

Dissi però che questa osservazione mi sembra giusta *fino ad un certo punto;* ed ecco perchè. La censura del Rosmini suppone che qui il Romagnosi abbia parlato del *diritto naturale* soltanto come cognizione, mentre dalla semplice lettura dei due primi periodi di questo paragrafo risulta chiarissimo che l'Autore lo considera nel suo complesso, vale a dire sotto il triplice aspetto di *scienza*, di *legge*, di *facoltà*. Ora considerato a questo modo il *diritto naturale*, la proposizione di Romagnosi è in un certo senso verissima. Infatti egli non vuol dir altro, se non che la grand'arte, per la quale gli uomini possono ottenere il loro meglio ed evitare il peggio nei rapporti esterni, ai quali soltanto si riferisce il *diritto*, è l'osservanza della giustizia. Mi sembra che questa tesi meriti tutt'altro che biasimo! E tal senso io attribuisco a questo luogo dell'Autore, appoggiato specialmente alle parole sue nel § 269 di questo scritto, ove dice la teoria del *diritto naturale*, forma la TEORIA *di una grand' arte*, ec. Dal che si vede ch'egli non confuse punto l'arte del vivere conforme al giusto colle norme della giustizia, come pretende il signor ab. Rosmini.

Nota al § 268, pag. 244.

Nello stesso luogo che accennai nella nota precedente il Rosmini citando questo passo, e l'altro che corrisponde al § 161 di questi Opuscoli, prosegue nel seguente modo:

« Il Romagnosi mette per iscopo del diritto naturale *la più felice conservazione della specie umana.* » Questo non può essere lo scopo che della scienza *eudemonologica*, che tratta della felicità; non mai della scienza *morale* o del *diritto*. La felicità in parte è conseguenza della morale, ma non suo scopo; la morale è assoluta, e indipendente dalle sue conseguenze. La definizione adunque del *diritto naturale*, che dà il Romagnosi, è falsa, sebbene ella abbia un pregio; ove non si desse per definizione di una scienza morale, com'è quella del *diritto*, ma per un' altra scienza appartenente alle discipline eudemonologiche. La definizione romagnosiana è la seguente: *Il* diritto naturale, *come scienza*, è *la cognizione sistematica delle regole moderatrici gli atti umani, derivate dai rapporti reali e necessarî della natura, onde in seno alla società e per mezzo della medesima procacciare la più felice conservazione dell' uomo accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del me-*

desimo. = Qui non apparisce niuna obbligazione veramente morale: è la teoria dell'interesse ben inteso, ristretto anch'esso nei limiti di questa vita. Il signor Jouffroy all'incontro sinceramente riconosce nel suo *diritto naturale*, che l'uomo estende oltre i confini della vita presente la propria esistenza, la propria destinazione, le proprie mire, i propri doveri: il preteso *diritto naturale* del filosofo italiano non istendesi a tanto: *l'arte sua di vivere è più limitata.* Credevasi forse obbligato di così raccorciare le sue vedute per timore di non eccedere i limiti della filosofia, che nel secolo scorso tenevasi per donna cisposa e miope da' suoi amadori, incapace cioè di veder nulla al di là da' sensi. »

È da osservare intorno a questo passo del Rosmini primieramente, che la censura della proposizione ch'egli attribuisce al Romagnosi intorno allo scopo del *diritto naturale* cade da sè colla semplice osservazione, che il Romagnosi non disse già *la più felice conservazione dell'uomo* soltanto, ma *la più felice conservazione dell'uomo accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del medesimo*, come si rileva dalla definizione stessa citata dal Rosmini; e il perfezionamento, a senso del Romagnosi, comprende lo sviluppo fisico, l'intellettuale, ed anche il morale. (Vedi § 203 di questi opuscoli, e *vedute fondamentali sull'arte logica*, § 594, 635, 975, ec.)

In secondo luogo poi, se qui, a parere del Rosmini, non si scorge alcuna obbligazione veramente morale, io pregherò il lettore di riflettere a quanto dissi nella nota al § 187, nella quale ho richiamato il n° IV di questo scritto, ove l'autore discorrendo della sanzione del *diritto naturale* ne ammise una soprannaturale, fece osservare come la disposizione sovrana della sorte dell'uomo, che si considera nella Divinità, importa essenzialmente il giudizio che Dio voglia le azioni conformi all'ordine morale da lui stabilito, ed abbia annesso all'osservanza delle leggi di natura *premi e pene dopo la terrestre vita*, per guarentirne l'osservanza; ciocchè dicesi *sanzione soprannaturale.*

Ora l'imparziale lettore giudichi se il Romagnosi abbia ristretto le sue vedute alla sola vita presente, ed abbia dimenticato l'obbligazione morale necessaria, perchè le norme moderatrici degli atti umani abbiano il carattere di vera legge! (vedi la nota al § 368, pagina 239). *Io parlo per ver dire,— Non per odio d'altrui, nè per disprezzo;* ma solo in servigio di tutti quelli che amano di giudicare con cognizione di causa.

Nota al § 271, pag. 245.

Ho fatto osservare più d'una volta, specialmente nelle annotazioni alla *Genesi del diritto penale*, quanto a torto si abbia preteso da certuni di annoverare il Romagnosi tra i propugnatori del principio della utilità, preso nel suo senso riprovevole. Mi pare che, se ben si guardi, tutto questo fracasso di censure sul principio dell'utilità, come lo intende il Romagnosi, si appoggi ad uno scambio d'idee. Ciò che è *utile* è sempre *giusto;* dunque si deve far ciò che giova, ciò che piace, ciò che procura il materiale vantaggio: ecco un assurdo, dal quale il Romagnosi è le mille miglia lontano. L'osservanza della giustizia, cioè di quelle norme dedotte dai rapporti reali delle cose, dirette a moderare le azioni libere degli uomini secondo le esigenze dell'ordine morale irreformabile dalla potenza umana, ed obbligatorie perchè appunto fondate sopra quest'ordine, che è voluto dal Supremo Creatore e Reggitore dell'universo (§ 184); l'osservanza, dissi, della giustizia porta sempre seco la vera utilità degli uomini: ecco una proposizione, della quale nessun uomo di buon senso può dubitare, e che non fu da veruno, a quanto io so, sviluppata meglio che dal Romagnosi. Lo scopo della legge naturale è il danno o l'utilità dell'uomo? Se mi rispondete che è il danno, io v'inviterò a provarmi che Dio, autore dell'ordine morale, e che vuole per conseguenza l'osservanza della legge naturale, sia un essere malefico che si diletti di tormentare le sue creature. Se poi giustamente avete orrore di una così infame bestemmia, bisognerà che conveniate meco, lo scopo della legge naturale essere l'utilità. Le interminabili questioni antiche e moderne su questo punto derivarono dall'aver confuso le tre utilità fisica, intellettuale e morale. Utile è al ladro il rubare, e questa utilità non è conforme all'ordine di ragione; cioè a dire, è una *utilità dannosa.* Utile per Archimede era la matematica, e per Omero la poesia; e questa utilità può essere conforme o difforme dall'ordine di ragione, secondo il fine di chi opera, essendo di sua natura indifferente l'acquistare cognizioni puramente teoretiche, o lo scrivere de' bei versi. Utile è l'esser giusti, benefici, rispettosi, cordiali, religiosi; e questa utilità è secondo l'ordine morale, cioè la vera utilità.

Mi pare che, considerando le cose a questo modo, le questioni potrebbero terminare, e sopra tutto si potrebbe deporre una volta il mal vezzo d'interpretare a capriccio le dottrine dei grandi ristoratori delle scienze morali; come è costume di taluno che, amando qualche sua sentenza, *non quia vera est, sed quia sua est*, ed abusando di una certa facilità di esporre i propri pensieri con un apparato di forme logiche, le quali in fine riescono vuote di solidi ragionamenti, si erige a giudice di inique cogitazioni.

Nota al § 445, pag. 267.

Tutte queste considerazioni del nostro autore intorno alla legge positiva umana si riferiscono puramente alle norme di ragione alle quali deve essere conforme, e quindi risguardano soltanto la scienza della legislazione in generale, senza riferirsi ad alcun sistema legislativo in particolare. Salva la sostanza delle regole qui accennate, le diverse circostanze di paesi differenti possono forse indurre la necessità di accidentali variazioni nella legge, per esempio nel sistema di procedura, ec. Nè dal principio tanto importante e ripetuto, che la legge deve essere un atto di ragione, e non di arbitrio, si potrebbe trarre la conseguenza, che il suddito in generale possa farsi giudice della legge, e disobbedire e resistere quando gli sembri arbitraria. Non sempre può il suddito entrare in quelle vedute eminenti che devono dirigere il legislatore, e quindi non può dare giudizio sulla bontà relativa delle leggi con piena cognizione di causa; e quando pure alcuna volta questo suo giudizio potesse essere giusto, ciò non potrebbe autorizzarlo alla disobbedienza, e molto meno alla resistenza, sovversiva dell'ordine sociale, e che reca conseguenze ben più tremende che qualche difetto della legislazione.

Chiaramente si espresse sopra un argomento così importante l'autore nella nota al § 148 con queste solenni parole: = Per ciò stesso che si vuole la socialità, l'individuo non può pretendere che il

proprio giudizio o volere prevalga a quello dei più. Dunque la maggior parte, ossia il di lei giudizio (e per conseguenza la sua rappresentanza), in forza della socialità stessa deve prevalere per diritto. ECCO LA SOVRANITA' E LE LEGGI OBBLIGATORIE. =

È quindi manifesto che in tutto questo discorso del Romagnosi nulla v' ha che neppure indirettamente possa condurre ad autorizzare nel suddito la disobbedienza o la resistenza alle leggi; ma avendo sentito alcuno temere che altri potesse dedurne quest'assurda conseguenza, ho creduto conveniente fare quest'osservazione, che parmi opportuna ad allontanarnelo. Del resto, parlare delle condizioni e dei limiti delle leggi positive al nostro tempo, è fare l'elogio di tutti i savi moderatori delle incivilite nazioni, che a gara si studiarono, per quanto la imperfezione umana lo permette, di conformare i loro codici alle norme immutabili del *giusto*, e alle particolari esigenze dei popoli per cui li dettarono.

Nota al § 418, pag. 267.

A questo luogo il signor abate Rosmini fa le seguenti osservazioni:

« Niente di più erroneo di questa definizione. Qui non c'è solo il difetto di confondersi insieme tanto ciò che è veramente *religione*, quanto ciò che è riprovevole *superstizione*: ma di più si esclude la religione vera, non quadrando quella definizione se non a ciò che è mera *superstizione*. Si adegua così il culto sublime e *disinteressato* col quale i cristiani adorano Iddio in ispirito e verità, col culto abbominevole del selvaggio che castiga il suo *fetisce* perchè non gli ha fatto la grazia che dimandava. »

« Chi onora Iddio pei *soli* benefizi che n'aspetta, non è religioso, nè uomo morale: è un misero superstizioso, e nulla più; egli fa servire Iddio a sè medesimo. »

« Alla vera religione è cosa essenziale l'*amor puro*, come alla vera morale, cioè un amore che nasce dal *dovere*, e non dal *piacere*; un amore che nasce dal conoscere che Iddio *merita* amore per le sue infinite perfezioni, anche se di ciò a *noi* non venisse vantaggio, anco astraendo da noi stessi. »

« Gli *utilitari* adunque, fra' quali ha luogo Romagnosi, non possono avere giammai un concetto vero e puro della religione, nè della morale; perciocchè essi non possono concepire quello che è essenzialissimo alla religione ed alla morale, cioè che Iddio sia onorato ed amato anche per sè (come oggetto degno di stima ed amore), e non per noi soli (come mezzo a' nostri interessi). » (*Apologetica*, pag. 309).

Molte cose sarebbero da osservarsi in questa lunga censura; ma le ridurrò a poche e brevi.

Primieramente è da avvertire che in più luoghi di quest'operetta, ove il Romagnosi parla di religione, non si occupa dei caratteri *specifici* dell'unica vera religione, ma soltanto di que' caratteri *generici* che fino ad un certo punto si devono trovare in qualunque religione per averne la nozione. Tale sarebbe, per esempio, la credenza di qualche essere supremo, ec.

In secondo luogo l'autore nei §§ 181 e seguenti di questi opuscoli, dopo aver definito la religione = il complesso di quei sentimenti e di quelle azioni morali, le quali risultano dai rapporti attivi che credonsi stabiliti fra l'uomo e la divinità, = viene a spiegare articolatamente questa definizione, e fra le altre cose così si esprime: = La credenza d'una provvidenza divina, l'opinione di un Dio legislatore, governatore e giudice, è essenziale alla religione. I rapporti dunque, di cui parliamo, non sono puramente speculativi, ma sono essenzialmente pratici, cioè a dire influenti sulle azioni morali degli uomini come *sudditi* della divinità, la quale non solamente *si deve* considerare causa prima, ma eziandio *dispositrice sovrana* della sorte dell'uomo. =

In queste parole è inchiusa l'idea del *dovere* con tale evidenza, che io non credo potersi desiderar la maggiore. Oltre a ciò, nel § 422 parlando del culto come parte della religione, dice ch'egli è = quel complesso di sentimenti e di atti, coi quali *si venera la maestà*, e s'impetra la beneficenza e la misericordia della Divinità. = Ora si vede che l'Autore non escludeva dal culto la *venerazione* della Divinità, distinta dalla speranza dei benefici.

Quindi, ancorchè la definizione censurata (se pure definizione può chiamarsi) non fosse al tutto esatta, e lasciasse dall'un de' lati una parte essenziale della vera religione, il confronto di altri luoghi dell'autore medesimo e della medesima opera correggerebbe il difetto di questo.

Nota al § 419, pag. 267.

Il primo periodo di questo paragrafo non piace al sig. ab. Rosmini.

« Questo è falso (egli dice, *Apologetica*, pag. 307): la fede, secondo il Cattolicismo, non ha per primo suo fondamento che l'autorità di Dio rivelante. »

A ciò mi contento rispondere domandando qual fondamento abbia la fede dell'esistenza di Dio, se l'autorità di Dio, o la dimostrazione? Io so che la fede dev'esser umile; ma so pure che dev'essere ragionevole.

Anche le ultime parole di questo medesimo paragrafo non vanno a grado del dotto scrittore soprallodato. Ecco com'egli si esprime (*Apologetica* pag. 307):

« Ognuno intende, che come la *scienza* si riferisce alla *dimostrazione*, così la *potenza* si riferisce all'*autorità*. Ma la *potenza* di Maometto non si dee confondere coll'*autorità* di Gesù Cristo, che non ebbe eserciti: l'*autorità* dunque nella religione non è già il medesimo che la *potenza*; nè si può sostituire sottomano l'una all'altra. »

A me pare invece che ognuno debba intendere, che la scienza si riferisce alla fede, la potenza all'opera: cioè che la scienza importa la cognizione dei dogmi e dei precetti; la potenza inchiude l'esercizio degli atti conformi alle norme conosciute e credute. Tale mi sembra fuori di dubbio il senso ovvio di questo paragrafo, specialmente se si avverta alle parole del precedente, ove si dice che = fede ed opera sono i principali requisiti di ogni religione; = e a quelle del susseguente: = la religione dunque può divenire un abito morale dell'uomo. = Si vegga pure il § 424, che è importante a questo proposito.

Non credo di far torto ad un ingegno potente se avverto alcuno sbaglio da lui preso, perchè anche i grandi sono poi uomini.

Nota ai §§ 420 e 423, pag. 267.

Su questi due luoghi il più volte citato sig. ab. Rosmini così discorre:

« La chiesa, la sinagoga, le sette, le società così dette religiose non si possono mettere insieme; perchè non si dee mescere in una buona filosofia

quello che appartiene alla *superstizione* e quello che appartiene alla *religione*. »

« Non basta poi che più uomini convengano nello stabilire certi *segni* e certe *formole*, perchè con ciò sia stabilito un *rito religioso*: questi segni o queste formole possono essere *superstiziose*; e per istabilire un rito veramente religioso debbono essere prive di superstizione. Oltre a ciò, non tutti gli uomini che convengono insieme vaigono a stabilirle, perchè non si tratta di una libera *convenzione*: ma solo quelli il possono, che Dio a ciò ha destinati, o sia nello stato della legge di natura, o sia nello stato della legge scritta, o in quello di grazia. (*Apologetica*, pag. 308-309.) »

Per tutta risposta a questa censura basti ripetere quanto si avvertiva nella nota al § 418, che cioè l'autore non tratta qui dei caratteri distintivi della vera religione, ma accenna solo a quelle note che costituiscono l'idea di religione, nel senso il più generale. Ciò risulta evidentemente dal contesto del suo discorso. Intorno a ciò si vegga la mia nota al § 436, pag. 278.

Nota al § 424, pag. 267.

Intorno a questa definizione della teologia il sig. ab. Rosmini dice:

« Qual mostruosa cosa non è cotesta teologia! Essa abbraccia nel suo seno tutti i più assurdi dogmi, tutte le più vane credenze, tutte le infinite variatissime e fra di loro pugnanti superstizioni che hanno insozzata la terra! La teologia di Romagnosi adunque nella sua massima parte non è altro che la storia delle pazzie, dei delitti e delle abbominazioni umane! » (*Apologetica*, pag. 310).

L'osservazione da me fatta nelle note ai § 418, 420, 423 torna qui nuovamente opportuna. Aggiungerò di più, che quel vocabolo *opinioni* non deve far ombra ad alcuno, dopo che l'Autore si è spiegato nel § 182 in modo da rendere inutile qualsivoglia commento. Ecco le sue parole:

= Dire si può che la religione è tutta fondata nella opinione e atteggiata dall'opinione. Questa opinione può avere motivi *veri* o motivi *falsi*, motivi *certi* o motivi *incerti*: ma sarà sempre vero ch'essa consisterà in una data credenza. =

Ecco segnata la linea che separa l'unica vera religione dalle molte false: la *verità* e la *certezza*. Questa separazione dell'una dalle altre è anche accennata nel seguente paragrafo, ove si definisce la religione come legge = il complesso delle cose *ordinate* o *credute ordinate* dalla Divinità sotto di una data sanzione. = Le prime si rapportano alla religione vera, le altre alle false. Nuova conferma di ciò che dissi nella nota precedente, che cioè l'autore in queste ricerche ha in mira i caratteri generici della religione, non i distintivi della sola vera.

Nota al § 425, pag. 267.

Qui il sig. ab. Rosmini domanda;

« Che cosa dunque si esige, secondo questa dottrina, acciocchè v'abbia una religione rivelata? *Che si pensi che Iddio abbia parlato all'uomo a guisa d'altro uomo*, e nulla più!!! »

« Si fa presto in tal caso a produrre una *religione rivelata*: il nostro pensiero ne può produr molte in veglia, e molte parimente nel sonno! »

« Questa dottrina è anti-cattolica; giacchè la dottrina cattolica insegna: 1° che Dio dee avere realmente parlato, acciocchè s'abbia una religione rivelata, e che non basta che ciò *si pensi* da chicchessia; 2° che Iddio, rivelando i suoi dogmi e i suoi precetti, non parla all'uomo *a guisa d'altro uomo*, ma in varie maniere, tutte degne di Dio, e infinitamente distanti dal modo onde un uomo parla a un altro uomo. » (*Apologetica*, pag. 310).

Il lettore deve accorgersi che la censura rosminiana va un po' alla volta diventando questione di parole. Sembra che a suo senso il pensare una cosa sia lo stesso che negarne la realtà. Egli poi fa che una espressione non del tutto esatta (se pure tale può dirsi quella ch'egli censura) diventi una dottrina anti-cattolica. Io lascio tutte le riflessioni. Il lettore potrà farne molte da sè.

Nota ai §§ 426-427, pag. 267-268.

Molte sono le cose che osserva il sig. ab. Rosmini (*Apologetica*, pag. 310 e seg.) intorno a questi paragrafi. La loro importanza mi obbliga ad abbandonare la brevità necessaria nelle annotazioni, per esaminarle accuratamente come meritano.

« Anti-cattolica è parimente, fuori di ogni dubitazione (egli dice) la dottrina del Romagnosi intorno le differenze che distinguono e partono infra loro la religione *naturale* e la religione *rivelata*. Si odano attentamente le sue parole, che qui riferirò intere, e non mutilate, come altri fece caritatevolmente. »

= Fra la religione *naturale* e la *rivelata* non vi può essere una reale ed intrinseca discrepanza. =

« Fin qui *transeat*; e poi seguita: »

= L'unica differenza sta solo nella promulgazione della volontà *creduta* divina, imperocchè l'ordine naturale e morale *si considera* legge della stessa Divinità rivelante. Dunque la religione *rivelata* non può essere *sostanzialmente* diversa dalla *naturale*. =

« Qui si sciorinano de' gravissimi e potentissimi errori. »

« *1° errore*. — Non basta che la volontà che si promulga sia *creduta* divina, ma dev'essere divina realmente, per costituire una religione rivelata. »

E Romagnosi non ha detto che *basti* crederla. L'asserire che una cosa si crede, si tiene per vera, non inchiude la negazione della realtà di essa.

« *2° errore*. — *L'ordine naturale e morale* è legge della Divinità, non perchè *si considera* esser tale, ma perchè è tale eziandio che non si consideri esser tale da quelli che non credono in Dio. »

Torniamo sempre allo stesso equivoco. Quando mai l'autore ha detto che l'*ordine naturale morale* sia legge della Divinità *perchè* si considera esser tale? Il considerarlo tale non è negare che lo sia veramente.... mi pare!

« *3° errore*. — L'*ordine naturale e morale* è volontà della Divinità, ma non della *Divinità rivelante*, se non si abusa della parola, eccettochè nel caso che Iddio riveli anche positivamente ciò che già si conosce pel lume della ragione naturalmente. Egli è una maniera falsa di parlare, usata nei nostri tempi per illudere i semplici, l'applicare la parola *rivelazione* a ciò che si conosce per ragion naturale, col pretesto che Iddio è l'autore della ragione e della natura. Verissimo è che Iddio è l'autore della ragione e della natura; ma verissimo è pure ch'egli ha parlato agli uomini anche *positivamente*, e che a questa sola estrema e positiva comunicazione del volere divino appartiene, nel modo comune di parlare, il nome di *rivelazione*. »

Per quanto vi pensi sopra non trovo che nel passo del Romagnosi si applichi la parola *rivelazione* a ciò che si conosce per ragion naturale. Ad ogni modo l'usare un vocabolo in senso alquanto

diverso dal comune non sempre costituisce un errore contrario alla dottrina cattolica.

Ma veniamo al quarto capo d'accusa, che è il più rilevante.

« 4° *errore*. Ma — l'errore più grave e più manifesto si è quello di far consistere la differenza fra la religione rivelata e la naturale *solo* nel modo della promulgazione; quasichè la rivelazione divina positiva non abbia aggiunto nulla alla legge naturale, ma abbia solo fatto sentire agli uomini quel medesimo, e nulla più, che l'*ordine naturale e morale* di ragione in sè conteneva. »

« La qual dottrina è anti-cattolica per più capi; perocchè il Cattolicismo insegna al contrario, e comanda di credere: »

« I. Che v'ha un *ordine soprannaturale* diverso sostanzialmente dall'*ordine naturale*. »

« II. Che Iddio, oltre molte cose appartenenti all'*ordine naturale e morale*, ha rivelato altresì molte di quelle che travalicavano quest'ordine, molti misteri superiori all'*umana* ragione.

« III. Che la rivelazione di un ordine soprannaturale e di misterî superiori all'umana ragione ha portato di conseguenza un ampliamento ed un perfezionamento *sostanziale* all'ordine morale, scoprendovisi un nuovo e più sublime fine dell'uomo, delle nuove e più sublimi norme di operare, venienti dalle nuove relazioni colla Divinità; e aggiungendo altresì all'umanità delle forze non comprese in essa, una nuova potenza (la grazia), che la rende atta ad adempiere quella *nuova* e più sublime morale legislazione. »

« IV. Che finalmente vi sono anche nella rivelazione delle leggi e dei precetti *positivi divini*, i quali non differiscono dai naturali solo per la *promulgazione*, ma sì bene per la propria loro *entità* e sostanza. »

« Tutte queste quattro verità, essenziali al Cristianesimo, ed al Cattolicismo, sono il contrario appunto di quello che insegna il Romagnosi ove dice che la religione rivelata non differisce dalla naturale se non nella *promulgazione*, e che quella non è diversa sostanzialmente da questa. »

Si notino bene le parole del Romagnosi. Egli dice che fra la religione naturale e la rivelata *l'unica differenza sta solo nella* PROMULGAZIONE DELLA VOLONTA' CREDUTA DIVINA, e non dice già nel *modo* della promulgazione. Si osservi altresì, che l'idea dominante in questo paragrafo si è: che tra la religione naturale e la rivelata non vi può essere discrepanza, nè molto meno contraddizione.

Ciò avvertito, ne segue che quelle parole dello Autore suonano così: l'unica differenza tra la religione naturale e la rivelata sta solo in ciò, che mentre nella prima non si possano i limiti della ragion naturale, nell'altra si aggiunge la *promulgazione*, ossia la *positiva manifestazione* della volontà creduta divina, cioè tenuta fermamente per vera volontà di Dio. Quindi tra l'una e l'altra non vi può essere discrepanza nè contraddizione, perchè essendo Dio l'autore dell'ordine naturale morale, come della rivelazione, può bene in questa modificare, perfezionare, ampliare l'ordine naturale, aggiungervi un altro ordine più sublime, ma non contraddirvi, perchè in Dio non può essere cotraddizione.

Ecco il senso chiarissimo che hanno le parole del nostro Autore, così amaramente censurate dall'illustre filosofo Roveretano; senso che, ben lungi dall'essere erroneo, s'accorda invece a capello con tutte le cattoliche verità ch'egli accenna.

Al proposito delle quali mi si permetta di far manifesto il desiderio che ho sentito di vedere spiegate un poco più chiaramente le parole: « aggiungendo una *nuova* potenza (la grazia); » l'oscurità delle quali potrebbe condurre taluno a pensare erroneamente, che prima della rivelazione Dio non accordasse sufficiente ajuto agli uomini per osservare i precetti dell'ordine naturale morale, che allora esisteva solo, e che pure è stabilito da Dio stesso. Io paleso questo mio desiderio, non perchè voglia gettare alcun dubbio sulla giustezza delle dottrine professate dall'ab. Rosmini, che io stimo e rispetto moltissimo, ma soltanto per mostrare con questo esempio quanto sia facile che sfuggano delle frasi ambigue anche agli uomini dottissimi e profondamente penetrati delle verità del Cristianesimo.

Ma qui non finiscono gli appunti a questo paragrafo 426. Il sig. ab. Rosmini prosegue così:

« Le conseguenze che il Romagnosi trae da questa sua dottrina sono tutte anti-cattoliche ed anti-cristiane, come la dottrina stessa da cui egli le trae. »

« Tale è quella, che = l'una (cioè la religione rivelata) non può servire che di sussidio all'altra (cioè alla religione naturale), ed amendue di lor natura servir debbono a consacrare e sanzionare l'*ordine naturale* voluto dalla Divinità; = soggiungendo: = come la vela serve a guidare la nave, così appunto la religione serve a guidare l'uomo negli affari tutti della vita. =

« Non è l'*ordine naturale*, o, come altrove dice lo stesso Romagnosi, l'*unico ordine morale di ragione*, cui toglie a sancire la soprannaturale religione, ma sì bene l'*ordine naturale modificato e perfezionato dall'ordine soprannaturale:* poichè v'ha anco un ordine soprannaturale, come osservammo; e non è vero che sia *unico* l'ordine morale di ragione, avendovi qualche cosa di morale anche sopra la ragione naturale dell'uomo, qualche cosa che appartiene alla ragione illuminata da un altro lume veniente per grazia positivamente da Dio. Quindi la religione rivelata non è un semplice *sussidio* alla religion naturale, quasi non sia ordinata che a solo effettuar questa; ma è un ampliamento ed un *compimento sostanziale* di questa. »

« E in tale aggiunta, non di mera *sanzione*, ma di vera *legislazione*, consiste appunto l'essenza del Cristianesimo e del Cattolicismo: e però la dottrina romagnosiana annienta l'essenza della cristiana e della cattolica religione. Nè con dir questo io fo punto ingiuria al Romagnosi, perocchè non gli appongo nulla di falso; dico quello che è, perchè ho diritto di dire la verità, ho diritto di esporre le opinioni ch'egli il primo fece conte al pubblico, e perchè il pubblico stesso ha il bisogno ed il desiderio di essere illuminato. »

« Non è dunque la religione una = semplice *vela* che serve a guidar l'uomo negli affari tutti della vita: = essa di più è *bussola* che mostra il cammino; essa di più è quella che determina il porto a cui si dee navigare; e questo porto non sono gli *affari della vita*, i quali non costituiscono che dei puri *mezzi*, ma è un porto situato via oltre alla vita presente: è nella *vita futura*, alla qual sola convien dirigere e moderare tutti gli affari presenti della vita. Finalmente la religione è anche *vento* propizio, che impinge la nave al fortunato porto al quale essa è vòlta. »

« Tal'è la dottrina cattolica; e l'opposto è la dottrina romagnosiana. Considerino queste cose gli ammiratori del Romagnosi: ne sieno giudici tutti i cristiani cattolici. » (Opera citata, pag. 312-314).

E anch'io che sono cristiano cattolico, mi farò

giudice, giacchè così vuole il ch. censore, e dirò che la dottrina romagnosiana non è punto l'opposto della dottrina cattolica.

Ecco le riflessioni che mi conducono a pronunciare questo giudizio.

Prima riflessione. — L'autore, come abbiamo sopra avvertito, occupandosi in questo paragrafo dell'ordine naturale, e segnalando l'influenza che esercita sovr'esso la rivelazione per consagrarlo e sanzionarlo, non nega per questo che sieno vere tutte quelle altre relazioni che devonsi ammettere fra l'ordine naturale ed il soprannaturale.

Se l'ordine naturale è volontà di Dio, come ne conviene il Rosmini (vedi sopra), non è erroneo il dire che la rivelazione sia di sussidio anche all'ordine naturale.

Seconda riflessione. — Perchè fosse falsa la proposizione dell'autore che l'*ordine morale di ragione è unico*, bisognerebbe che vi fossero più ordini morali di ragione. L'accusa starebbe allora soltanto, che in luogo di quelle parole l'autore avesse usato questa espressione: *l'ordine morale di ragione, che è il solo ordine morale esistente.* E ciò non essendo, l'accusa cade.

Terza riflessione. — Il Romagnosi dicendo che la religione rivelata non può servire che di *sussidio* alla naturale, non nega che quella sia anche compimento sostanziale di questa. Egli si serve di quelle espressioni soltanto per escludere l'idea del conflitto fra l'una e l'altra, come si rileva chiaramente dal contesto.

Quarta riflessione. — Per dire che una proposizione è erronea bisogna che sia vera la sua contraria; quindi perchè potessero giustamente essere tacciate di errore le altre espressioni dell'autore, ove dice che la religione rivelata di sua natura serve a *sanzionare* l'ordine naturale, bisognerebbe ch'essa a ciò non valesse: lo che è falso.

Quinta riflessione. — Il Romagnosi non ha detto che la religione sia una *semplice* vela, ec.; ma disse, che come la vela serve a guidar la nave, così la religione serve a guidar l'uomo in tutti gli affari della vita. E questo è verissimo. Perchè fosse erronea questa proposizione bisognerebbe ammettere che la religione non servisse a guidar l'uomo in ogni sua operazione.

Tutte queste riflessioni si potrebbero riassumere nel seguente evidentissimo principio. — Il considerare una o più note appartenenti ad un oggetto qualunque non importa per sè l'esclusione delle altre note non contraddicenti a quelle che si osservano quando positivamente non si asserisca che nell'oggetto stesso altre note non si ammettono. —

Questo medesimo principio serve a mostrare l'insussistenza dell'altra osservazione fatta dal Rosmini in una nota al luogo sopra riferito (*Apologetica*, pag. 312) richiamando le parole del Romagnosi nel § 184:

= Si può dunque asserire che, oltre la sanzione naturale, Dio abbia stabilito, dopo la terrestre vita, premi e pene per guarentire l'osservanza della *legge di natura*: questo stabilimento dicesi *sanzione soprannaturale.* =

« Ma la sanzione soprannaturale (soggiunge il Rosmini) non si limita alla *legge di natura*, ma guarentisce l'osservanza della legge positiva divina, che s'estende alla legge di natura ed anche alla legge rivelata. Fermandosi alla *legge naturale*, non passeremmo tutto al più la linea del Deismo. »

È chiaro infatti che la proposizione del Romagnosi non si oppone alla proposizione del Rosmini. Acciocchè in quella vi avesse errore bisognerebbe che la sanzione soprannaturale non fosse diretta anche a guarentire l'osservanza della legge di natura.

Quantunque dalle cose fin qui discorse si abbiano i fondamenti per rispondere alle altre accuse date dal Rosmini alle dottrine romagnosiane, tuttavia non reputo inutile richiamare ad esame anche il seguente passo relativo a questi paragrafi 426-427, e tratto dall'opera sopraddetta, pagina 313-314, in nota.

« Il Romagnosi dice: = L'ordine naturale e morale si considera legge della stessa Divinità rivelante: dunque la religione rivelata non può essere sostanzialmente diversa dalla naturale. = Conseguenza falsa e antilogica, quand'anche la premessa non fosse soggetta ad eccezioni. Perocchè se l'*ordine naturale* è legge della Divinità, sta sempre in balìa della Divinità stessa legislatrice il migliorare quell'ordine, e perciò modificarlo se fa bisogno, anche sostanzialmente, quando non vogliamo sognare una divinità soggetta al fato. A cagion d'esempio, l'*ordine naturale* vuole che l'uomo abbia tutta l'affezione a' propri genitori; e l'*ordine soprannaturale*, perfezionando il *naturale*, vuole che ad essi in certi casi rinunzi, preferendo a loro Iddio; però Cristo disse: *Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me* (Matt. X). Ecco qua una legge nuova, soprannaturale. Quello vuole che i genitori siano al sommo affezionati a' loro figliuoli; e l'*ordine soprannaturale* vuole che in paragone di Dio non li amino. *Chi ama il figliuolo o la figliuola più di me, non è degno di me* (Matt. X). Allo stesso modo l'*ordine naturale e sociale* voleva che gli apostoli ubbidissero alla Sinagoga, che loro vietava di predicare Gesù Cristo; ma essi hanno un'altra legge soprannaturale, che modifica la legge naturale e sociale, e a questa ricorrono nella loro risposta, dicendo: *Si justum est in conspectu Dei vos potius audire, quam Deum, judicate* (Act. IV). Questo prova che l'*ordine naturale* non è immutabile se non ne' suoi primi ed *astratti* principj; ma che nella parte di quest'*ordine naturale*, che viene formata dalle applicazioni e conseguenze dei principj, egli è mutabile col mutarsi delle circostanze esterne a cui si applica, e specialmente è mutabile da Dio, che l'ha costituito: nè egli è già mutabile in peggio, ma in meglio, cioè è mutabile d'imperfetto in perfetto; il che veramente fu fatto, secondo la dottrina cattolica, mediante la rivelazione compita colla venuta di nostro signore Gesù Cristo. »

« Erra parimente il Romagnosi dicendo che = l'*ordine sociale* è cosa imperiosamente voluta dall'*ordine naturale*, stabilito dalla divinità. Dunque la religione rivelata non può essere che conforme all'*ordine sociale*, divenendo mezzo alla di lui esecuzione. = L'*ordine sociale* non è solamente voluto dall'*ordine naturale*, ma è voluto dall'*ordine naturale modificato dalla legge rivelata;* e però la religione rivelata non è solo mezzo all'esecuzione dell'ordine sociale, quale è voluto dall'ordine naturale, ma essa è quella che in parte *determina* e *prescrive* come quest'*ordine sociale* deve essere composto e modificato. L'ordine sociale vero adunque, quale è voluto dall'ordine naturale, *ubbidisce* alla rivelazione, e si rende perfetto ubbidiendo e conformandosi ad essa; la qual venendo da Dio, e non dagli uomini, non ha errore alcuno: di che avviene che si modifichi e perfezioni dalla rivelazione divina l'*ordine sociale*, appunto allo stesso

modo come da essa si modifica e si perfeziona l'*ordine naturale*. »

Quattro cose sono da osservarsi intorno a questo passo.

1° La parola *sostanzialmente*, usata dall'autore nel § 426, va presa come sinonimo dell'altra frase usata poco sopra: *intrinseca discrepanza;* se pur non vogliasi recidere dal contesto poche parole, ed interpretarle isolatamente, facendo contro al principio incontrastabile, che le parole di ambigua significazione devono intendersi nel senso che risulta dall'intero contesto del discorso.

2° È vero che l'ordine naturale vuole che l'uomo sia affezionato a' suoi genitori, ma non al segno di preferirli a Dio. La ragion naturale ci fa conoscere l'esistenza di Dio, come causa prima e sovrano signore dell'uomo e di tutte le cose; e quindi per li principi medesimi di ragione bisogna riconoscere l'obbligazione di amar Dio sopra tutte le cose, di obbedirlo sopra qualunque altra autorità. In questo non v' ha sostanziale differenza fra la ragione e la rivelazione. Le stesse parole degli apostoli, riferite dal Rosmini, confermano quanto ho detto. Essi appellavano al giudizio dei loro medesimi nemici, perchè appunto la verità della loro proposizione era evidente.

3° Le cose che dice il Rosmini circa la immutabilità o mutabilità dell'ordine naturale sono in sostanza lo stesso di quello che dice il Romagnosi nel n° VI, ossia nei §§ 185 al 192 di questo scritto. Se ne ponderi bene il senso, e si giudichi. Io mi accontento di riferire qui l'ultimo di quei paragrafi.

= Alla questione, se le leggi di natura sieno immutabili, e necessarie, convien rispondere: essere le medesime di ragion necessaria ed immutabile, ma non di posizione necessaria ed immutabile, e per conseguenza essere sempre *relative allo stato reale ed alle circostanze permanenti o transitorie indotte dal fatto stesso della natura,* INDIPENDENTEMENTE DA OGNI UMANO ARBITRIO. =

4° Non so come si possa tacciare di errore la proposizione del Romagnosi, che = l'ordine sociale è cosa imperiosamente voluta dall'ordine naturale stabilito dalla divinità. =

Tutte le riflessioni del Rosmini su questo punto non hanno che fare colle parole del Romagnosi, le quali contengono una tesi verissima; tanto più che il censore medesimo la ripetè dicendo: « l'ordine sociale vero, quale è voluto dall'ordine naturale. »

Non nega qui il Romagnosi che l'ordine sociale, oltre all'essere voluto dall'ordine naturale, lo sia pure dall'ordine soprannaturale. Non nega che la religione rivelata, oltre all'essere mezzo all'esecuzione dell'ordine sociale, abbia con questo altre relazioni. Dunque la proposizione del Romagnosi è irreprensibile.

Alcune riflessioni che potrebbero essere convenientemente esposte qui, il lettore potrà vederle nell'ultima di queste note (cioè in quella al § 436).

E qui sia fine a questa annotazione, nella quale spero aver dimostrato all'evidenza essere insussistente l'asserzione del ch. abate Rosmini, che la dottrina di Romagnosi è in molti punti opposta alla dottrina cattolica. Credo poi inutile di aggiungere, non voler io con ciò eccitare alcun dubbio sulla rettitudine delle intenzioni dell'illustre censore, avendo detto abbastanza su questo punto nella prefazione del presente volume, che prego i lettori di aver presente.

Nota al § 432, pag. 269.

Dopo le cose dette nelle note precedenti, e specialmente in quella ai § 426-427, sarebbe pressochè inutile che mi occupassi di quanto dice il Rosmini intorno a questo. Tuttavia riferirò ancora le sue parole, e brevemente dimostrerò l'insussistenza anche di quest'accusa.

« Il Romagnosi attribuisce al solo fanatismo il lasciarsi uccidere per mantenere la propria religione, e riprende la politica intollerante, perchè s'oppone al *fanatismo*. Le sue proprie parole sono queste: »

= La politica intollerante ec. *usque:* o alza arditamente il vessillo della ribellione. =

« All'incontro il Cattolicismo insegna che i suoi seguaci, che si lasciarono uccidere dai tiranni per la confessione della fede, no 'l fecero per *fanatismo;* e invece di *fanatici*, li chiama *martiri*, e gli onora sugli altari. »

« La dottrina di Romagnosi è dunque di nuovo in contraddizione diretta col Cattolicismo. (*Apologetica*, pag. 306). »

Tutta questa censura riesce a nulla, solo che si osservi aver qui il Romagnosi usato la parola *fanatismo* in un senso estesissimo, come si rileva dalle ultime parole di questo paragrafo, e dal tenore del § 430. Che poi il Romagnosi non facesse distinzione tra il fanatismo giusto, ragionevole, santo, che fa i martiri, e il fanatismo empio dei seguaci delle false religioni; questo è ciò che si doveva provare, e che io penso non si proverà giammai, men re anche quando nel § 182 affermò che la religione è sempre fondata sulla opinione, ebbe cura di soggiungere: — questa opinione può avere motivi *veri* o motivi *falsi*, motivi *certi* o motivi *incerti*, ec. = Nelle quali parole se non è indicata la distinzione della religione vera dalle false, non so in qual altro modo si possano intendere. Dunque tutto quello che si può censurare in questo paragrafo si riduce tutt'al più all'uso non del tutto esatto di una parola, ossia alla sostituzione di una parola generica ad una specifica, che non è poi di quelle alle quali sia legata la significazione di un dogma.

Nota al § 436, pag. 270.

È da osservare, che sebbene l'autore, in relazione all'oggetto di questo scritto, abbia principalmente considerato la religione in generale e nei suoi rapporti colla società, non però dimenticava essere essa un vero fine per l'uomo, non soltanto un mezzo allo scopo dello stato sociale; e la somma influenza che può esercitare la religione sulla vera prosperità degli stati appartenere soltanto alla religione Cattolica. Si ponderi bene il senso dei §§ 182, 259, 260, 426 al 435, e si dica se in altra religione, dalla Cattolica in fuori, si possa rinvenire l'attitudine a produrre gli effetti benefici che dalla religione derivano alla civile società, e se l'autore non l'avesse presente quando scriveva su questo importante argomento.

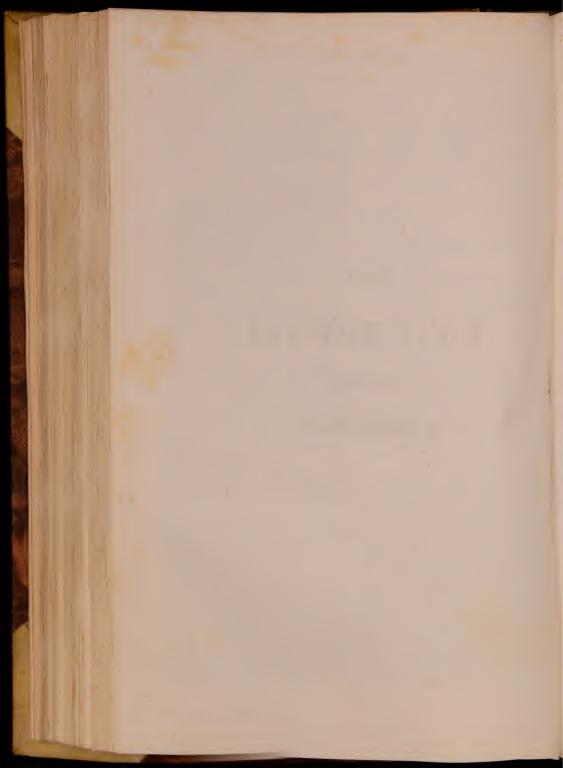
Io lascio di ricordare i tanti luoghi delle altre opere sue, nei quali manifesta chiaramente opinioni sanissime in fatto di religione, perchè ora non voglio fare, in luogo di una nota, una dissertazione sulla dottrina religiosa di Romagnosi; ma dirò, giacchè mi si offre l'occasione, che io penso non potersi attribuire al nostr'autore dottrine e sentimenti anti-cattolici senza una palese ingiustizia.

Padova 12 febbraio 1842.

DEGLI

ENTI MORALI

SCRITTO POSTUMO

DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI

NOTA DEI PRIMI EDITORI

Sotto il nome di *Enti morali* meditò Romagnosi una Ontologia del Diritto, ossia una selva di analisi e definizioni a cui rifugiarsi ogniqualvolta si dovessero incominciare da un punto esplorato e sicuro le intricate questioni della *pratica legale*. Vi elaborava dunque nella forma più universale e metafisica l'idea della *legge*, dell'*ordine*, dell'*arte*, della *perfezione*, della *conservazione*, di *natura*, di *stato*, di *libertà*, di *dipendenza*, di *accordo*, di *sanzione*, d'*imputazione*; e accostandosi maggiormente al campo della Giurisprudenza, discuteva le idee di *bene*, di *male*, di *danno*, di *lucro*, di *possesso*, *uso*, *valore*, *ricerca*, *utilità* e *interesse*.

Questo manoscritto data da quei tempi medesimi in cui l'Autore pubblicò l'*Introduzione al Diritto pubblico*, e deriva da quella stessa convinzione in cui egli era che si dovesse risalire a una severa ricognizione di tutti gli elementi primi, e ricominciare l'opera dell'edificazione, com' egli diceva, *squadrando i mattoni*. Alcune parti sembrano logicamente anteriori a quell' Opera, alcune altre portano traccia di tempi posteriori, sì per qualche data che recano, sì per la progressiva elaborazione dell'idea.

Però nella pubblicazione di questo manoscritto siamo rimasi qualche tempo perplessi. Alcune pagine *sulla perfezione*, formanti il Capo IV della Parte I, si trovano già inserite nei §§ 404-406 dell' *Introduzione al Diritto pubblico*. I Capi I e II *sulla legge* e *sull' ordine*, dopo esser giaciuti inediti per ben venticinque anni, vennero nel 1832 stralciati, e quasi per intero introdotti nelle *Vedute fondamentali sull' arte logica*, dove formano il Capo IX del Libro II; però il Capitolo *dell' arte* negli *Enti morali* si trova trattato assai diversamente che nelle *Vedute fondamentali*.

Dapprima avevamo pensato di espungere da questa Operetta i capitoli e i paragrafi inserti altrove, e presentare solo i tratti inediti, schierandoli sotto un indice che mostrasse il complesso dell'Opera, e i luoghi ove ne giacciono le diverse parti. Però non solo sarebbe stato molesto al lettore il correre di volume in volume raccapezzando articoli e capitoli; ma certi brani disgiunti dalle loro precedenze e deduzioni sarebbero rimasi quasi privi di senso logico. Perlochè, riguardando alla brevità dell'Operetta, abbiamo pensato dovesse riuscir più comodo agli studiosi di averne l'intero contesto.

DICHIARAZIONE DELL'AUTORE

Questo scritto era destinato a rimanere inedito, come troppo elementare; ma lette le Opere de' miei contemporanei, e veduto il senso che ogni dì più va prevalendo, ne giudico utile la pubblicazione.

INTRODUZIONE

Per intendere, per intendersi, per dimostrare, per fare scoperte, per far leggi, per applicarle ec., è necessario conoscere chiaramente il significato delle parole. La Morale, la Giurisprudenza e la Politica hanno il loro dizionario. Le idee suggerite da questo dizionario possono e debbono essere ben intese, perchè sono fabbricate da noi, e servono alla vita individuale e sociale. Comprendere male queste idee, applicarle a caso, reca mali infiniti.

Tra la pura Metafisica (ch'io definisco la scienza degli universali) e la scienza del sociale Diritto àvvi un intervallo, nel quale germogliano molte idee, delle quali facciamo sempre uso nella vita pubblica e privata. Trascelgo le più importanti, e le definisco facendole sorgere dai loro rapporti. Dalla sommità della scala scendo gradatamente, indicando nell' orizzonte gli oggetti della mia collezione.

PARTE PRIMA

PUNTO DI VISTA UNIVERSALE

CAPO I.

DELLA *LEGGE* CONSIDERATA NELLA MANIERA PIU' GENERALE.

§ 438. *Necessità di ben definire l'idea di* legge.

L'idea di *legge* è la predominante in tutte le scienze e in tutte le arti. Questa parola rinchiude un senso proprio ed uno traslato. Il proprio è quello di comando di un Sovrano, obbligante uomini soggetti ad ubbidire a' suoi voleri; il traslato si usa parlando di potenze non umane, dall'azione delle quali si presume dover sempre nascere dati fatti. Questa necessità rassomiglia all'obbligo, e il fatto all'ubbidienza. L'analogia del cognito umano ha così reso comune e generale il concetto di *legge*.

Noi imprendiamo a dar la definizione della *legge* nel senso suo universale, nel quale si abbracciano le fisiche, le intellettuali, le morali e le politiche. Essa è un'idea complessa e di rapporto. Molti grandi ingegni tentarono di definirla, ma non andarono d'accordo. Perlochè io credo opportuno di trattenermi alquanto nel prepararne il concetto. Incominciamo dalla veduta più semplice e più generale.

§ 439. *Concetto fondamentale comune a qualunque idea di* legge.

L'idea e la parola di *legge* viene spesso adoperata in varî modi nei discorsi che riguardano le cose fisiche, morali e politiche.

Dunque conviene necessariamente supporre che esista un'idea *principale* e *comune*, vestita di tali caratteri, pei quali essa si renda suscettibile di essere adoperata nei soggetti fisici, morali e politici. Quest'idea principale e comune qual'è?

Se fingiamo una serie di cose anche dotate di una forza, ma nello stesso tempo non consideriamo in questa forza che una indefinita capacità ad operare in mille svariate maniere, non troviamo alcun carattere proprio della *legge*.

Più ancora: se consideriam o che questi esseri siano in azione, ma che a guisa degli atomi agitati nel caos si muovano ed agiscano senza che v'intervenga ragione alcuna onde operare piuttosto in uno che in un altro senso, non applichiamo mai l'idea di *legge* a questo stato.

L'*esistenza* dunque, la *forza* l'*azione* delle cose, considerate in un senso isolato, generale, indefinito, non bastano a fornirci l'idea di *legge*.

Possiamo anche a piacere fare paragoni e tessere rapporti ipotetici; ma sino a che non pensiamo che questi rapporti siano *attivi*, e siano tali da determinare un *dato effetto* piuttostochè un altro, una data serie ed ordine di azioni piuttostochè un altro, non sorge mai in noi il concetto di *legge*.

Per lo contrario quando nei soggetti sì fisici che morali noi supponiamo un'azione, un effetto derivante da uno stato di cose, per il quale la forza di un *essere* attivo debba agire piuttosto in una data maniera che in un'altra, o ne debba nascere un dato effetto piuttosto che un altro; allorchè nell'azione o reazione di più agenti supponiamo una causa, per la quale, poste le tali circostanze, la forza di un *essere*, fra tutti i modi possibili coi quali poteva in astratto operare od esistere, debba esistere od operare in un dato modo, noi cominciamo a concepire l'idea fondamentale e predominante che genera il concetto complesso suggerito dalla parola *legge*.

Considerando adunque il *principio originante* della legge nel senso più vasto possibile, e contemplandolo come qualche cosa di reale esistente in natura, si può definire — qualunque stato delle cose inducente per uno o più esseri la necessità di fare o non fare una data cosa, di agire o non agire in una determinata maniera — (1).

§ 440. *Quale sia l'idea predominante e caratteristica inchiusa nel concetto di qualunque legge.*

Benchè la definizione antecedente non sia quella della *legge*, ma del suo principio, nondimeno essa è la nozione fondamentale che serve ad atteggiare i caratteri proprî della legge. Imperocchè l'idea predominante, e che sopra ogni altra influisce a dare origine alla nozione di *legge*, si è il concetto di uno stato di cose capace a *indurre la necessità* di fare o non fare una cosa qualunque, di produrre o non produrre un dato effetto.

Questo concetto non abbisogna di prova. È troppo noto che nelle diverse leggi fisiche, morali, politiche, esistenti e possibili, si richiede così il comune attributo di *indurre la necessità* suddetta, che senza di essa non si può affermare che siavi una legge.

§ 441. *Supposto che necessariamente deriva dalle nozioni antecedenti.*

Postochè è proprietà comune di tutte le leggi di inchiudere la necessità di cui parliamo (§ 440), è manifesto che ogni legge è il *risultato* di rapporti reali ed attivi che esistono fra le cose.

Io pongo vicino ad un ferro una calamita, ed essi s'attraggono. L'attrazione non è un rapporto, ma un risultato di rapporti, e di rapporti attivi. Diconsi *attivi*, sì perchè si tratta di fare, e sì perchè debbono essere a portata di determinare la loro scambievole energia (2).

---

(1) *In questa nozione si nasconde in forma di germe l'idea di* sovranità

(2) *Da ciò segue che la definizione data da Montesquieu, che* la legge è un rapporto, *non si può ammettere.*

§ 442. *Della superiorità e della coazione.*

Che se, figurando i detti esseri posti fuori della influenza e del predominio dei mentovati rapporti, supponiamo una tendenza o a non agire, o ad agire in senso contrario a quello che i rapporti stessi richiedono, allora si dovrebbe dedurre che l'effetto derivante dai detti rapporti riesce fallibile, e quindi non certo; locchè ripugna alla nozione di *legge*. Convien dunque supporre che i rapporti attivi contratti inducano la necessità dell'azione, ossia del fatto o avvenimento nato dall'azione delle potenze.

§ 443. *Sviluppamento e prove delle cose esposte nei due antecedenti paragrafi.*

La necessità di fare o non fare, inseparabile da qualunque legge (§ 440), è cosa che essenzialmente cade sull' *attività* degli esseri ai quali la necessità viene imposta. Diffatti il fare altro non è che un esercizio, ed un determinato esercizio, della forza di un ente. Se dunque la legge richiede la necessità di un determinato effetto o positivo o negativo, per ciò stesso pone la forza del soggetto, in cui cade la necessità, nell'*impossibilità* di produrre un effetto diverso, o di esistere in un'altra maniera. Senza di questa condizione non si verificherebbe più la suddetta necessità, perchè la forza dell' ente che deve agire sarebbe libera a produrre il contrario. Necessario è quello, il cui opposto è impossibile.

Perlochè supposta l'esistenza di una legge nel senso il più generale possibile, cioè nel senso di abbracciare le leggi fisiche morali entro di un solo concetto, si suppone essenzialmente l'esistenza di una forza superiore per operare o non operare in senso diverso.

Ciò non è tutto. Il supporre semplicemente l'esistenza di una forza che ne affetta un'altra, involge il concetto dell'esistenza di due o più oggetti posti in tale *commercio* fra di loro da produrre un dato effetto. Ma si aggiunge di più l'idea di una *necessità operante* (§ 440): dunque per ciò stesso si suppone che l'effetto che ne nasce sia un *risultato necessario* delle relazioni che passano fra gli oggetti medesimi.

Dunque risulta che ogni legge è essenzialmente il *risultato necessario* dei *rapporti reali* ed *attivi* che passano fra gli esseri sui quali si effettua la legge o attivamente o passivamente. Questo è un attributo, un carattere, anzichè tutta l'essenza propria della legge.

§ 444. *Quale idea ci dobbiamo formare dei rapporti attivi d'onde risulta la legge.*

Fuori della realtà degli esseri esistenti non si può fingere alcuna cosa di reale e di attivo. Dunque considerando i rapporti attivi che producono la legge come qualche cosa di *reale*, altro essere non possono che *affezioni* o *emanazioni* degli enti medesimi.

Ma enunciare un rapporto egli è lo stesso che esprimere un'idea la quale individualmente unisce nello stesso concetto due o più *termini*. Qui parliamo dei *rapporti reali* ed *attivi*. Volendo adunque considerarli come *esistenti* in natura, altro essere non potranno che — le qualità stesse attive, o semplici o complesse, di due o più esseri, *in quanto* esse sono fra di loro in uno *scambievole commercio*, o, dirò meglio, in quanto le une agiscono sulle altre. — Che cosa siano intrinsecamente queste qualità, e in che consista questo commercio, non lo sappiamo.

§ 445. *Varie applicazioni dell'idea di* necessità.

Ho detto che requisito essenziale d'ogni legge si è indurre la necessità fisica o morale di fare o non fare una data cosa, di trovarsi o non trovarsi in un dato stato (§§ 440, 441, 442).

L'idea ontologica ed astrattissima di *necessità* viene piuttosto connotata, che definita.

Necessario dicesi quello, il cui opposto è *impossibile*. E perciò la necessità è un tale stato di cose, che rende impossibile lo stato contrario.

Non ogni stato è stato necessario. Allorchè, salva la sostanza del soggetto o dell' effetto, lo stato *può* essere cangiato, egli non è necessario nè all'esistenza, nè all'effetto imaginato. La *facoltà* di essere o di fare il contrario esclude l'idea di *coazione* e di *necessità*. Il facoltativo si oppone allo obbligatorio, e però si oppone alla necessità derivata dalle leggi.

Vi può dunque essere una ragione, per cui un soggetto si trovi esistere ed agire in una data maniera, senza che ciò possa venire risguardato come una legge. La necessità dunque dell' essenza delle cose non è necessità di legge, ma propriamente necessità di carattere; essa è necessità metafisica o logica, ma non necessità causale ed *energica*, cioè produttrice dell'esercizio di una forza, quale appunto si conviene alla legge. All'esistenza di un triangolo è necessario che tre linee chiudano lo spazio. Si dirà mai che questa necessità sia di *legge?* No; ma bensì che è necessità di *carattere*: locchè significa essere impossibile di figurare un triangolo senza che tre linee chiudano uno spazio. Così la semplicità necessaria ed essenziale nel punto matematico non è una *legge*, ma una *proprietà*.

§ 446. *Quale sia la necessità che interviene nel concetto della* legge.

Le proprietà dunque essenziali ad un soggetto non sono leggi, benchè tali proprietà siano *necessarie*. La legge presuppone una cagione produttrice di un effetto o di un predominio. Vi può essere uno stato che per sè stesso escluda l'idea di una *forza operatrice;* ed allora questo stato non può essere riguardato come una *legge*, ma piuttosto come una *qualità* e un modo di esistere della cosa. Così figurando che l'immobilità sia innata ai corpi, e che il movimento sia un effetto derivante da cagioni estrinseche, l'immobilità sarà una qualità naturale, e non una legge; per lo contrario il movimento sarà una legge.

Voi dunque potrete darmi una *ragione* della immobilità nella natura del corpo, ma non mi darete una *legge:* mi darete una *legge* quando mi mostrerete che un corpo spinto da una forza deve cangiare il luogo che prima occupava.

Da tutto ciò pertanto consegue, che la indefinita idea di *necessità* non viene impiegata nel concetto della *legge* in tutta la sua generalità, ma solamente per un *aspetto* solo e speciale, cioè per quel rapporto in cui essa riguarda le cagioni attive delle cose. E però la necessità di cui si parla nella legge è propriamente la necessità riguardante l'*esercizio delle forze* degli esseri.

§ 447. *Primo aspetto della natura delle leggi.*

Siccome l' idea di *legge* si riferisce sì al soggetto predominante che al predominato, sì allo spinto per impulso intimo personale che per forza esterna; così la parola *legge* nella comune maniera di parlare riesce usata tanto per significare il complesso e l' ordine delle *cagioni* che sono necessarie a determinare un dato effetto o a predominare una data forza, quanto l'effetto inevitabile che da tale determinazione o predominio deriva.

Considerando adunque la legge sotto il primo aspetto, si può riguardare come un'attivazione dei poteri delle cose, la quale è necessaria a produrre certamente una data azione o non-azione.

Colla denominazione di *non-azione* non intendo di denotare la nuda e logica negazione di un atto, ma propriamente quella esclusione di azione che deve certamente derivare dalla *efficacia* di una forza *maggiore* contraria.

Sotto il secondo aspetto la legge si può considerare come un *atto o effetto positivo o negativo*, determinato e reso necessario dai rapporti attivi delle cose, o, a dir meglio, dall' attivazione suddetta dei poteri delle cose.

La prima maniera veste la natura di *cagione*, la seconda quella di *effetto*. Alla parola *legge* viene attribuito questo secondo senso.

§ 448. *Illustrazione delle antecedenti vedute.*

Noi siamo vicini a cogliere la vera forza del concetto universale e proprio della *legge*: ma non l' abbiamo ancora ottenuto con quella finita e risaltante esattezza che alle perfette definizioni si conviene. È necessario ancora decomporre, illuminare e graduare alcune idee ravviluppate, nascoste e confuse nei concetti testè allegati. Gioviamoci di un esempio.

La combustione di certi corpi, e così, per esempio, quella di un dato legno viene chiamata *una legge di natura*. Legge di natura si è, dicesi, che un legno esposto e sottomesso per un dato tempo all'azione di una fiamma, arda e riducasi in cenere. Se bene addentro si consideri questo fenomeno, noi vi scopriamo non una sola legge, ma il concorso di più leggi.

Primieramente in fatto pratico è necessario che il legno sia di tale *condizione* da poter ardere ad una data fiamma. Questa prima condizione appartiene alle *qualità* naturali degli esseri fra i quali si dee verificare la legge; o, per parlare più esattamente, ciò riguarda la costituzione dei poteri dai quali deve nascere la legge.

Ciò non basta ancora. È necessario in secondo luogo che il legno e la fiamma siano posti in una data vicinanza, e che vi rimangano per un dato tempo. Queste circostanze propriamente producono l'*attivazione* dei poteri della combustione. Questa attivazione è un risultato delle qualità del legno e del fuoco, della loro collocazione in una data vicinanza, e della permanenza in essa. Questo complesso di circostanze forma i rapporti attivi, d'onde risulta il fenomeno della combustione. — L'*attivazione* adunque dei poteri, d'onde nasce sempre un fatto, altro non è che la posizione dei poteri medesimi in quello stato o in quei rapporti pei quali ne può derivare *immediatamente* un tal effetto piuttosto che qualunque altro. —

§ 449. *Della legge considerata come cagione.*

Avvertasi qui ad una particolarità. Quando voi fate venire al confronto la parola *combustione*, come semplice *fenomeno* o *fatto*, colle parole *leggi della combustione*, esprimete voi veramente lo stesso conce[illegible]? Se voi attentamente esplorate il vostro pensiero, vi accorgete che no.

Nel primo caso voi altro non vi rappresentate che un fatto qualunque: nel secondo voi ravvisate un complesso di circostanze *necessarie* a far nascere questo stesso effetto. Ora mentre voi mi dite: è necessario che il legno sia di una tale composizione; che sia posto in una tale vicinanza alla fiamma, e che vi rimanga per un dato tempo; voi veramente mi esprimete varie parti di una data legge: e queste parti sono altrettante leggi, perchè sono tutte condizioni necessarie a far nascere il fenomeno della combustione. Se voi diffatti variate una sola delle condizioni suddette, voi non ottenete più l'effetto della combustione. Diffatti al legno sostituite creta: voi non avete più combustione. Non l' avrete nemmeno se tenete lontani scambievolmente la fiamma e il legno, o se fate rapidamente passare l'una cosa sull'altra.

§ 450. *Della legge considerata come effetto.*

La combustione dunque è veramente il *risultato necessario* di più leggi: essa si può chiamare col nome di *legge*, perchè è un effetto necessario di *cagioni* e di *rapporti*.

Ma questo fatto non è di tale natura, che non si possa anche propriamente chiamare col nome di *semplice effetto* o di *fenomeno*. Qui dunque col nome di *legge* indicate piuttosto l'effetto delle leggi antecedenti, colle quali avete attivati i poteri degli esseri. Ed in vero quando il corpo *arde*, si *eseguisce* propriamente la legge della combustione, perchè le leggi che dovevano farla nascere si sono tutte praticamente verificate.

Legge di natura si è, dicesi comunemente, che un legno esposto in una data vicinanza, e sottomesso per un dato tempo all' azione del fuoco, arda e si riduca in cenere. Quando voi fate questo discorso, che cosa concepite nella mente vostra? Voi, prima di tutto, considerate il legno e la fiamma in uno stato *anteriore* all' accensione. In secondo luogo vi figurate un tale stato di cose e di rapporti *capace* a produrre un dato effetto. In terzo luogo voi affermate che, verificandosi le tali condizioni, ne deve nascere il tale effetto. Qui altro non fate che *prevedere* e predire l'effetto come *certamente contingibile*, nè per affermare la legge avete bisogno di figurare che l' effetto sia già nato; vi basta lo stabilire tali circostanze, per le quali il dato effetto sia certamente contingibile: il che involge una cagione energica escludente l'incertezza, e però efficace a superare tutte le contrarie resistenze.

§ 451. *Della riunione dei due aspetti della legge.*

Da tutte queste considerazioni pertanto consegue, che allorquando ad un dato effetto attribuite il nome di *legge*, ciò deriva perchè in lui considerate piuttosto i *poteri* e la *maniera* ond'egli vien prodotto, che il puro *fatto* del di lui avvenimento. Così il corso dei pianeti ora si considera come un fatto puro di storia naturale, ed ora come una delle leggi della natura. Quando la mente prescinde dalla *potenza occulta* che li fa muovere, e dalla *maniera* ch'essa tiene nel farli muovere, si forma l'idea di *puro fatto*; quando pensa alla detta potenza e maniera, si eccita l'idea di *legge*.

È per altro da osservare, che la denominazione di *legge* non si attribuisce ad un solo e strano fenomeno, di cui s'ignora la cagione e la maniera ond'egli nasce, ma comunemente o a quegli effetti che ritornano periodiramente, ovvero a quelli dei quali sebbene non siano frequenti, tuttavia si pensa di conoscere la cagione e la maniera.

Dalle premesse considerazioni emergono i seguenti corollari decisivi per determinare la esatta nozione della *legge*. Il primo è, dirò così, logico, e gli altri sono fisici.

Il primo si è, che per ciò stesso che ad un dato fatto voi attribuite il nome di *puro effetto* considerandolo sotto di un aspetto, e considerandolo sotto di un altro voi gli date il nome di *legge*, si suppone che esista un'idea, la quale *per sè stessa*, e senza mescolanza alcuna, importi il puro e proprio concetto di *legge*.

Il secondo si è, che la formazione e l'atteggiamento, dirò così, della legge, ben lungi che importi un'alterazione di *essenza* o di *potenza* nelle cose, esige anzi che le une e le altre rimangano *intatte*, per disporle sotto certi rapporti valevoli a far nascere o impedire certi effetti. E però la posizione della legge esige come condizione necessaria che la *natura* propria delle cose rimanga *salva* ed *intera*.

Il terzo, che gli esseri nei quali si eseguisce la *legge* non solo ritengano la loro propria *natura*, ma sieno posti nelle *date circostanze*, e non in altre. Diffatti cangiandosi i fondamenti dei rapporti, si cangiano i rapporti stessi, e quindi i risultati che ne derivano. La legge pertanto vestendo essenzialmente il carattere di *risultato*, non può essere più la medesima (§§. 441. 443, 444).

Il quarto, che l'azione e l'effetto siano *certamente contingibili*, poste le date circostanze. Da questa certezza di fatto risulta in chi è sottomesso alla legge la necessità di agire o non agire in una data maniera (§ 440).

§ 452. *Effezione della legge in senso universale.*

Dalle quali cose risulta che l'effezione o formazione della legge consiste in quella — attivazione dei poteri delle cose (§ 448), dalla quale, salva la natura propria degli esseri e poste le date circostanze (§ 449), viene necessariamente prodotta o impedita una determinata azione o un determinato effetto. — La legge è cosa di fatto. Si può distinguere la formazione di questo fatto dalla sua entità, da' suoi attributi, dal suo aspetto naturale.

§ 453. *Considerazioni riguardanti la necessità o il predominio indotti dalla legge.*

Attivati così i poteri, egli è manifesto che gli esseri sui quali la legge si compie sono posti nella necessità (§ 446) di fare o non fare una data cosa, di produrre o non produrre un dato effetto, di porsi o non porsi in un dato stato; e da ciò deriva il predominio della legge.

Codesta necessità pertanto non potrà mai andar disgiunta dalla legge. Essa per conseguenza ne costituirà il primario ed effettivo requisito *esterno*, come fu già notato (§§ 439, 444). Non si potrebbe diffatti concepire che esista legge senza questa necessità, come senza il movimento effettivo non si potrebbe imaginare l'esercizio della forza motrice. Perchè esista la legge fa d'uopo che i poteri siano attivati in modo da ottenere l'effetto divisato: quando questo manca, si considera che i poteri non furono convenientemente attivati, e perciò allora non esiste veramente la legge. Conviene per altro avvertire, che a rigor di termine la necessità suddetta è *connessa* solamente alla legge, come l'effetto è connesso alla causa. Ma propriamente non entra nel concetto essenziale della legge presa per sè, ma *solamente l'accompagna* come effetto indivisibile della sua azione; a somiglianza del calorico, che volgarmente consideriamo sempre unito all'azione del fuoco comune, benchè non entri nell'idea propria ed intrinseca di lui.

Allorchè pertanto si usa della necessità estrinseca e del predominio per denotare la esistenza della legge, non si definisce intrinsecamente la legge, ma piuttosto s'indica per un suo effetto connaturale e indispensabile; come suol farsi delle forze fisiche, le quali vengono connotate, anzichè definite, quando si denominano pei loro effetti.

§ 454. *Delle potenze effettrici.*

Non è essenziale alla idea universale di *legge* che siavi una potenza superiore dirigente, ed una inferiore diretta. Vero è, che quando una potenza è soggiogata da un'altra le conviene ubbidire; ma è vero del pari, che non poche volte molti fatti nascono da mere forze compagne e concorrenti. Quando si può prevedere che debba sempre succedere l'effetto, si concepisce l'idea di *legge*. La prevalenza dunque è un caso particolare, e non una condizione generale: esso dunque va eliminato dalla generale determinazione. La *necessità* dunque, senza la quale non può esister la *legge*, non si deve riferire alle *potenze* operatrici come un impero dell'una sopra dell'altra; ma riguardar si deve come una *condizione*, senza la quale mancherebbe la certezza del successo del fenomeno, ossia del fatto che ne nasce. Certamente le potenze debbono agire; ma far lo possono in sensi diversi. D'altronde noi non possiamo ragionare fuorchè su ciò che consta, e ad esperienza fatta; talchè l'idea di *legge* può bensì essere presuntiva su quello che accader suole, ma non positiva per una intima cognizione dei poteri esistenti.

L'idea pertanto di *due o più* potenze poste fra di loro in una relazione attiva è bensì indispensabile, ma il modo non può esser posto come unico ed assoluto. Ciò che v'ha di assoluto è la necessità del fatto conseguente.

Pongo l'idea di due o più potenze, perocchè mi è impossibile imaginare in un ente unico isolato legge alcuna; anche per la ragione, che isolato non ha altro che una mera capacità a più azioni, ma non è determinato ad una data azione in particolare. Se avesse questa determinazione, essa sarebbe *proprietà*, e non *legge*: come, per esempio, l'elasticità, la inerzia, ec. La legge suppone atti che cominciano e finiscono, e non uno stato permanente interno di un dato atto.

455. *Definizione universale della legge.*

Adunati questi dati, sorge la definizione della idea di *legge* nel suo più universale concetto.— La *legge*, nel senso suo universale, altro non è che quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale si presume dover sempre nascere un dato fatto.—

Finisco con una dichiarazione. L'uomo, non può concepire le cose che entro sè stesso. Trasporta dunque sempre sè stesso fuori di sè. Col manipolar le proprie idee crea gli enti morali, ai

quali sta sotto un'invincibile ignoranza dell'essenza reale di sè stesso e delle cose esterne. *Nominali* sono per ciò le sue definizioni allorchè si riferiscono alle cose; *reali* attesochè si aggirano sul solo concetto, il quale essere non può che un segno del reale, o, a dir meglio di una legge reale.

CAPO II.

DELL'ORDINE IN GENERALE CONSIDERATO COME LEGGE.

§ 456. *Varie applicazioni dell'idea di* ordine. *Di quale di esse si parli qui.*

L' idea astratta di *ordine* è un'idea semplice, indivisibile; ma l' unità sua è *complessa:* vale a dire, essa abbraccia *più oggetti* in uno, e ne produce un concetto indivisibile; come sarebbe l'idea di un quadrato o di un esagono, ai quali aggiungendosi o levandosi un lato, si distrugge l' idea di quella determinata figura.

L' idea di *ordine* si applica promiscuamente a più oggetti, siano essi attivi od inattivi: al primo propriamente si applica nome di *armonia, simmetria;* al secondo quello di *ordine attivo.* Così alla facciata di una fabbrica, ed alle parti di lei disposte in una data proporzione, distanza ed altezza, si applica l'idea di *ordine armonico e simmetrico*, e propriamente *architettonico.* Alle parti di una macchina bene costrutta, o d'un sistema di leggi o di scienze disposto in guisa da ottenere lo scopo inteso, si applica l'idea di *ordine meccanico*, *morale*, *logico.* Noi parliamo delle leggi in generale. E siccome in esse si figura sempre un' *attività* a produrre un dato effetto (§§ 439, 440), così noi prendiamo di mira l' *ordine attivo*, e propriamente l'*ordine legale*, nel senso però il più esteso possibile.

§ 457. *Primo carattere dell' ordine legale. Moltiplicità di leggi.*

L' idea di *ordine* inchiude essenzialmente nel suo concetto la esistenza di *più cose* che concorrono a costituirlo. È notorio che l' idea di *ordine* non può essere formata dall'idea d'un solo oggetto, ma essenzialmente ne racchiude molti disposti ed armonizzati ad un comune effetto. Un ordine adunque di leggi suppone essenzialmente l'esistenza e l'azione di *molte* leggi componenti le parti dell'ordine medesimo.

§ 458. *Secondo carattere dell'ordine legale. Concorso di più leggi a produrre in comune lo stesso effetto.*

La moltiplicità e la varietà delle parti, presa in sè stessa, può bensì costituire una *somma*, un *aggregato*, ma non mai un *ordine*, come è notorio: si esige una terza idea, che chiami le parti tutte ad *unità*. Nel caso nostro si tratta di un ordine di leggi, e di un ordine essenzialmente *attivo*, e però produttore di qualche effetto. Dunque a costituire l'*ordine legale* si ricerca un complesso di più leggi cooperanti in comune a produrre un dato effetto.

§ 459. *Fini e mezzi.*

Questo effetto, che forma o formar deve il risultato delle azioni di tutte le leggi riunite, chiamasi *fine* o *scopo*. Quando questo scopo sia voluto da un agente che ordina le leggi, riceve la denominazione d'*intento.* Le cause che concorrono a produrre questo fine, o a conseguire quest' intento ricevono il nome di *mezzi.*

§ 460. *Fine e mezzi indispensabili all' esistenza di un ordine attivo.*

Egli è evidente che, tolta l' idea di *fine*, cessa l'idea di *mezzo ;* tolto l' effetto comune, cessa la coordinazione delle cagioni a produrlo. Tolto adunque il *fine* e lo *scopo*, si toglie qualunque *ordine.*

L' idea adunque del *fine*, i rapporti di dipendenza che esso ha coi mezzi, la connessione e subordinazione scambievole che questi mezzi hanno fra di loro onde produrre l'effetto comune, sono condizioni indispensabili ed inseparabili dall'idea di *ordine attivo*, e perciò dall'idea dell'*ordine legale.*

§ 461. *Doppio carattere che rivestono le leggi singolari nella supposizione di un ordine legale.*

Postochè l' *ordine*, di cui parliamo, è un complesso di leggi (§ 440), ne segue che la legge, la quale entra a formar parte dell'*ordine*, può rivestire ad un tempo stesso un doppio carattere: il primo *assoluto*, il secondo *relativo*. L'assoluto è quello di cagione per sè sola (cioè indipendentemente da altre leggi) capace a indurre la necessità di fare o non fare una data cosa (439, 440), anche *estranea* a quella che vien prodotta dall'*ordine*. Il relativo è quello di *mezzo*, ossia quello di essere una *concausa* a produrre, cioè in compagnia di altre, un dato effetto comune.

Per questa medesima ragione si può considerare l'*ordine* tutto come una sola *legge complessa*, in quanto cioè le parti sobordinate ad unità tendono ad uno stesso fine, o producono lo stesso effetto al pari di una legge sola. In questo senso si appropria la denominazione di *legge naturale* al complesso intiero della legge di natura. Così si dà il nome di *legge politica* alla collezione intiera delle leggi che dirigono le relazioni politiche, civili e militari.

§ 462. *Legge considerata come norma.— Giustizia universale.*

Supposta da una parte una legge od un ordine di leggi, il quale rappresenti una data serie di azioni, come indispensabile a conseguire un determinato fine; e supposto dall'altra per modo di ipotesi un essere il quale possa praticare o non praticare quelle azioni; nasce incontanente l' occasione di fare un confronto fra le azioni ch' entrano come mezzi a costituire l'ordine della legge, e le azioni che si possono variamente praticare dall'ente figurato. Se suppongo per ipotesi che questo ente per ottenere un dato intento *debba* agire in maniera concorde a quella che viene espressa nella legge, ossia nel dato ordine di leggi; per ciò stesso nasce l'idea che le date leggi o il dato ordine servano di norma alle azioni dell'ente che si figura.

Posta questa idea, l'*ordine* diventa come l'*esemplare*, il *regolo* a cui io riferisco o col quale io paragono le operazioni di codesto ente. Se le scopro *conformi*, io pronuncio ch' esse sono *giuste*, vale a dire identiche a quelle che sono contenute nell' ordine; se le ravviso *difformi*, pronunzio che sono *ingiuste*, ossia *diverse* da quelle che l'*ordine* ricerca.

§ 463. *Che cosa sia propriamente la giustizia universale.*

Da ciò viene, che la *giustizia* o l'*ingiustizia* nel suo concetto più *generale* possibile, fatta astrazione da qualunque spinta che l'agente possa ricevere, altro in sè stesso non è che la *relazione* puramente logica d'identità o di diversità, senza che essa inchiuda nel suo concetto altra considerazione pratica di una forza o di un impulso atto a muovere l'agente piuttosto in senso della legge, che in senso contrario.

§ 464. *Come l'idea di giustizia si verifichi in ogni specie di azione, anche fuori delle cose di Diritto.*

Questo concetto è così generale, o dirò meglio universale, che può essere indifferentemente ed adequatamente applicato ad ogni sorta di leggi, e ad ogni specie di oggetti attivi che possono esistere ed agire in natura. Così figurando che un triangolo equilatero debba contenere tre lati e tre angoli uguali, e supponendo che taluno pretenda di costituire un triangolo equilatero, io affermo che la figura ch'egli descrive è *giusta*, se è conforme all'idea che mi sono formato del triangolo equilatero; all'opposto dico ch'ella *non è giusta*, se manca di qualcheduna delle condizioni richieste. Così si dice che un tale ha colpito giusto quando coglie l'oggetto che si era proposto, o che nel dato caso egli dovea colpire; si dice pure che la tal dose non è giusta, quando gl'ingredienti eccedono o mancano delle proporzioni richieste a produrre un dato colore, un dato medicamento, una data fermentazione. Ciò pure si afferma d'un orologio, e si dice non essere giusto, quando non segna esattamente le ore; e così del resto. Le denominazioni di *retto* e di *rettitudine* altro non sono che l'equivalente di *giusto* e *giustizia* enunciati in una maniera metaforica, cioè con un'allusione ad un'astrazione sensibile, ossia ad un'idea matematica, colla quale si figura che la *giustizia* sia come una linea retta di cui non vi ha che una sola, e l'*ingiustizia* sia come la curva di cui esistono innumerevoli.

§ 465. *Immutabilità e realtà dell'ordine.*

Le leggi tutte, che compongono un *ordine*, sono il *risultato necessario* dei rapporti reali delle cose (§§ 443, 444). L'utilità dello scopo determina l'unità dell'ordine (§§ 458, 460).

La posizione delle potenze, e quindi dei rapporti che formano la legge, si può figurare esistere o non esistere; ma data l'esistenza, ne segue necessariamente che le relazioni sono necessarie, nè si possono cangiare se non cangiando la posizione stessa della cosa. Questa relazione è quella che chiamasi *ragione*, nel senso dirò così matematico, e non nel senso morale, cioè per significare motivo.

Tanto lo scopo quanto i mezzi sono essenzialmente *determinati*, cioè sono così, e non altrimenti. Siccome poi non possono ad un tempo stesso essere e non essere in una determinata maniera; così, posto per ipotesi un dato fine da ottenersi con una data qualità di oggetti, ne viene che i rapporti della legge, considerata come *ordine*, saranno necessariamente immutabili.

Ogni *ordine* adunque sarà *immutabile*; o, dirò meglio, non la posizione, ma la ragione sarà reale ed immutabile. Ogni legge complessa pertanto (§ 461), essendo il risultato di più leggi subordinate ad uno stesso intento, sarà reale ed immutabile.

§ 466. *Necessità intrinseca dell'ordine.*

La *ragione* di ogni ordine di leggi sarà anche necessaria. I rapporti, onde risultano le leggi, sono fondati sulla natura stessa delle cose; anzi realmente non sono nè possono essere che qualità o determinazioni delle cose (§ 444). Ma tali determinazioni sono necessarie, perchè senza di esse è impossibile conseguire l'effetto dell'ordine. La loro essenza è necessaria ed immutabile, come è necessaria ed immutabile la rotondità del circolo. Ogni ordine pertanto è *per sè necessario*, o di ragione necessaria.

§ 467. *Come si debba intendere che ogni ordine è necessario ed immutabile.*

Si potrà cangiare lo scopo; si potranno anche cangiare gli agenti coi quali conseguire il dato scopo. Ma allora non si cangia l'ordine in modo che si possa dire ch'egli sussista ancora, come fare si potrebbe della sostanza di un corpo; ma per lo contrario s'introduce un nuovo ordine in luogo del primo. L'*unità* e l'*indivisibilità* fanno sì che un *ordine* non possa essere cangiato senza essere distrutto. L'immutabilità dunque di un ordine di leggi, altro non considerando che la convenienza dei mezzi col fine, è per sè medesima *relativa* ed *ipotetica*: io voglio dire, che si verifica solamente posto il tale scopo e poste le tali circostanze. Per questo motivo parmi che con maggiore esattezza si debba dire, che la *ragione* dell'*ordine* o delle *leggi* è necessaria ed immutabile.

La *giustizia* e l'*ingiustizia* essenzialmente consistono nel rapporto di *identità* o di *diversità* di un dato fatto con una data norma (§§ 463, 464). Dunque esse saranno immutabili e necessarie quanto la norma medesima. Se dunque poniamo che la norma sia ipotetica, ne verrà che l'immutabilità della giustizia, altro non considerando, sarà sempre relativa ed ipotetica. Anche quest'idea si può estendere indefinitamente a qualunque sistema di cose, cioè al fisico, al morale, al politico, al meccanico, e così del resto; come se ne possono addurre mille esempi, che corrono facilmente alla imaginazione d'ognuno.

§ 468. *Leggi e ordini esclusivi e non esclusivi.*

Posti i dati esseri coesistenti, o succedentisi in una data maniera, e posto un determinato scopo, può avvenire che in *sostanza* si possa conseguirlo senza che una maniera sia esclusiva di un'altra, ed anzi in modo che varie maniere sian buone ad ottenerlo. Ma se si tratta di conseguire questo scopo in una data *maniera* e non in un'altra (come, per esempio, nella maniera la più facile, la più breve, la più proficua), in tal caso le condizioni dell'*ordine* diventano più rigorose, anzi diventano esclusive; perchè fra molte maniere che talvolta impiegar si potevano onde conseguire un dato intento, come accade di diverse strade che tutte conducono alla stessa meta, conviene appigliarsi alla migliore ed alla più breve; il che esclude le altre tutte. Allora è necessario preferirne una sola, cioè quella che nelle date circostanze riesce la più breve, la più facile, la più proficua. Da ciò fra gli *ordini attivi* e fra le *leggi* nasce una distinzione: gli uni si possono denominare *di esecuzione uniforme ed*

esclusiva, le altre *di esecuzione multiforme e non esclusiva*.

§ 469. *Leggi ed ordini di posizione necessaria e non necessaria.*

Cammin facendo a' piè di uno scosceso monte, alzo gli occhi, e scorgo sulla sua vetta un grosso macigno che sovrasta al pendio. Incontanente io avverto, che se quel macigno fosse staccato dallo scoglio, a cui è congiunto, egli precipiterebbe nella sottoposta valle. La caduta che io figuro è l'effetto di una legge della natura. La caduta di questo macigno nel dato caso sarebbe un risultato della struttura, della massa, della posizione, della località sua e del monte, del pendio, dell' attrazione terrestre; in una parola, sarebbe il risultato dei rapporti reali e necessari di tutte le cose circostanti.

Ma sin qui la caduta non viene figurata che come un'*ipotesi*, e nulla più. La posizione adunque della caduta è puramente ipotetica, nè vedo ancora una cagione che attualmente possa produrla. La legge adunque della caduta del macigno, altro non constando, non è di posizione necessaria ed attuale.

Porre un fatto egli è lo stesso che affermarne la reale esistenza. — La posizione adunque necessaria di una legge altro non è, dal canto della mente, che un giudizio col quale si afferma che la data legge deve necessariamente esistere e produrre effetto.—Dal canto poi delle cose altro non è che— l'effezione dell' esistenza della legge medesima.—

Ritorniamo all'esempio proposto. Se passo a considerare che per l'azione inevitabile delle stagioni e col decorso del tempo il macigno sopra figurato tosto o tardi *si dovrà* distaccare dallo scoglio a cui è congiunto; in tal caso io non giudico più la caduta come meramente ipotetica o possibile; ma, per lo contrario, io la considero come *necessariamente* contingibile, cioè come un fatto che *deve accadere* in forza dell' azione di un ordine preesistente ed effettivo delle leggi fisiche. Allora la legge della caduta diventa di posizione necessaria, perchè mi si presenta come l' effetto necessariamente derivante da un ordine determinato di cose cospiranti a farlo nascere.

Ciò che si verifica in questo esempio si verifica pur anche in mille altri, qualunque siano gli oggetti nei quali si effettuano le leggi in generale. Più sotto si vedrà quanto sieno importanti queste distinzioni, sì per applicare le leggi negli affari civili, e sì per conoscerne la diversa natura o l'esclusione.

Molte leggi di natura sono per l'uomo di posizione necessaria: tali sono tutte quelle che derivano da una forza o da un ordine di cose irreformabile dalla potenza umana. Questa idea è feconda d'innumerevoli importantissime conseguenze.

CAPO III.

PRIMA DIVISIONE D'OGNI ORDINE DI LEGGI.

§ 470. *Ordine pratico-legale; esecuzione delle leggi.*

Insistiamo per ora sulla posizione necessaria contemplata nel paragrafo precedente. In essa cominciano a spuntare gli elementi dell'*ordine pratico* delle leggi. Con l'attributo di *pratico* io intendo indicare non la mera esecuzione della legge, ossia il puro fatto di esecuzione, ma bensì quel complesso di mezzi e di rapporti che sono *necessari* per promovere e far nascere la detta esecuzione. L'esercizio pratico della forza degli esseri, fra i quali deve eseguirsi la legge, fatto in una maniera conforme all'ordine finale necessario della legge medesima, costituisce propriamente l'*esecuzione*.

§ 471. *Distinzione fra l'ordine finale ed assoluto e l'ordine pratico.*

Da ciò nasce una importante distinzione, indispensabile in qualunque scienza delle leggi.

1° Dato uno scopo ed un effetto da conseguirsi fra alcuni esseri di una determinata natura e situazione, ne nasce per ciò stesso un ordine di mezzo o d' azioni necessariamente determinato dai rapporti (§ 444) degli esseri medesimi, *indipendentemente* dalla considerazione della cosa o della persona, la quale può essere incaricata d'eseguire l'ordine medesimo. Quest' ordine si può chiamare *essenziale*, *primario* o *finale*.

2° Dato che una certa persona o qualunque altro agente abbia da eseguire l' ordine suddetto, onde conseguire l' intento a cui esso è destinato; e data la natura, la costituzione e le circostanze di questo agente, poste in relazione coll' ordine suddetto finale; ne nasce necessariamente un secondo ordine di cose subalterno al primo. Esso risulta dai rapporti naturali che passano fra la costituzione e le circostanze reali dell' agente da una parte, e la natura dei mezzi assoluti necessari ad effettuare l'ordine finale coll'opera dell'agente medesimo. Questo si può chiamare *secondario* e *pratico*.

§ 472. *Concetto relativo dell'ordine primario ed assoluto.*

Da queste considerazioni nascono due concetti relativi. Il primo cade sull' *ordine* che appellammo *essenziale*, *primario* e *finale*, considerato in relazione a quelle condizioni che sono necessarie perchè sia posto in opera da un dato agente. Diventa per sè stesso regolatore delle affezioni e dei rapporti naturali dell' agente medesimo. Per questa ragione l'ordine essenziale e primario contrae il carattere di *teoretico*, ossia per sè stesso regolatore.

Ma considerando le azioni di un dato agente in relazione all'ordine suddetto essenziale e primario, e da tale relazione scorgendosi che si debba dall'agente disporre una certa serie di atti o di cose, o contrarre certe affezioni per mandare ad effetto l'ordine essenziale, nasce l'idea di un *ordine pratico*. In esso l'*ordine teoretico* diventa per l'agente, dirò così, lo scopo: e per lo contrario l'*ordine pratico* fa le funzioni di *mezzo* o di complesso di mezzi necessari per ottenere il fine ultimo dell'*ordine teoretico*.

§ 473. *Illustrazione della distinzione antecedente.*

Un esempio è necessario per dar lume a questa distinzione. Sia questo esempio il più semplice possibile, onde servire alla generalità dei concetti, entro i quali siamo per ora costretti di aggirarci.

Una colonna s'erge in mezzo ad una vasta pianura: si tratta di abbatterla. Ecco l'*effetto* che deve essere prodotto. Qualunque sia l' agente che deve produrlo, sarà sempre necessario che l'urto di lui sia tale da far uscire la perpendicolare dal centro di gravità di questa colonna dalla sua base.

Ma la colonna è di tanta massa, di tanto peso, di tanta rettitudine di gravitazione, e fiancheggiata in una data maniera dal suolo. Dunque la quantità della forza rovesciante dev' essere assortita e proporzionata a tutti questi dati; deve agire secondo una tale direzione e con una data energia.

Ecco un complesso di *condizioni necessarie* per ottenere l' effetto complesso derivante unicamente dalla natura, dalle circostanze della colonna, *fatta astrazione* dalla qualità dell'agente che può essere impiegato per rovesciarla. Ma ecco nel tempo stesso il prospetto di un *ordine meccanico* speciale per questo effetto, la cui realtà ed immutabilità riesce evidente. Operando conformemente ai rapporti necessari di quest'ordine, si ottiene l'effetto; operando diversamente, è impossibile di ottenerlo. Quest'ordine pertanto determina l'efficacia o l'inefficacia delle azioni degli agenti, qualunque siano; le sue condizioni sono tali, che qualunque sia il potere rovesciante, si dovranno sempre verificare. Egli è dunque norma *teoretica* delle azioni di qualunque agente che potesse essere rivolto ad abbattere la colonna.

§ 474. *Continuazione.*

Fin qui non si è fatta ancora parola *da chi* debba essere abbattuta la colonna. Ora molti e vari sono gli esseri che fare lo possono: un vento gagliardo, una corrente d'acqua impetuosa, un macigno che rotola dall'alto, un fuoco che scoppia di sotterra, animali di molta forza, l'uomo finalmente, possono abbattere la figurata colonna. Prendiamo ora l'acqua fra gl'inanimati, un bue fra gli animali semplicemente senzienti, e l'uomo fra i ragionevoli. Noi sappiamo già che la forza rovesciante debba essere tanta, e la sua direzione deve partire da una data parte. Sotto questi aspetti la condizione è uguale per tutti. Ma l'acqua non può agire come il bue; nè il bue può agire come l'uomo; nè l'uomo selvaggio, privo d'idee intellettuali e delle arti meccaniche, può operare come l'uomo incivilito, munito di forze artificiali.

Qui le cose cangiano faccia. Senza smentir punto l' *ordine teoretico* delle condizioni assolute sovra ricordate, e senza sottrar l' azione dell'acqua, del bue, degli uomini dalla subordinazione al detto ordine, ci accorgiamo incontanente, che sebbene il fine sia comune, e sia pur comune la necessità generale di agire giusta l'*ordine teoretico* onde ottenere l' effetto divisato; ciò nulla ostante la natura delle azioni e il modo di eseguirle, e quindi l'*ordine pratico* deve in ognuno variare a norma della costituzione naturale e della disposizione attiva di ognuno.

Ecco pertanto la distinzione dei due ordini *teoretico* e *pratico*, ed ecco le scambievoli relazioni di amendue.

§ 475. *Ordine esecutivo.*

Ciò non è ancor tutto. Se ben consideriamo la cosa, noi ci avvediamo tantosto che all' ordine sovra figurato sta sotto una considerazione puramente ipotetica, ossia condizionata. Quando contempliamo l'*ordine teoretico*, noi diciamo a noi stessi: Nel caso che la colonna debba essere abbattuta, ciò fare si dovrà nella maniera descritta al § 473. Nel caso che o l' acqua o l' uomo o il bue siano rivolti a rovesciare la colonna, essi dovranno, in forza della loro naturale costituzione, e dei rapporti che passano fra essa e lo stato della colonna, fare o non fare le tali azioni, a fine di eseguire le leggi dell'*ordine teoretico*.

Ora supponiamo che si tratti effettivamente di abbattere la figurata colonna. Quale altra considerazione sorge qui? È manifesto che si abbandona lo stato d'ipotesi, e si passa allo stato reale. Ma questo passaggio non può essere prodotto gratuitamente; per lo contrario deve nascere da una *cagione attiva*, e valevole a rendere reale il caso figurato. Qui è dove si consuma propriamente il ministero della legge assoluta e di posizione reale (§ 469). E siccome si ricerca l' effezione del divisato intento, così debbono essere impiegati tutti quei mezzi che possono essere efficaci a determinare gli agenti suddetti ad eseguire l'opera proposta.

Il *complesso* di questi mezzi, in quanto sono coordinati a stimolare efficacemente all' opera, costituiscono un' altra specie di *ordine* subalterno, che si può chiamare *esecutivo* o *di effezione*. Lo scopo proprio di quest'*ordine* consiste nel determinare l'agente ad operare.

§ 476. *Subordinazione necessaria dell'ordine esecutivo ai rapporti dell'ordine pratico.*

Ma se questi mezzi non fossero *adattati* alla natura ed ai rapporti delle forze che si debbono eccitare, la legge rimarrebbe necessariamente ineseguita; e ciò non per difetto della capacità degli agenti, ma per difetto dell' *ordine esecutivo* che venisse impiegato. Se nell'esempio sopra figurato taluno s'avvisasse di stimolar l'acqua col pungolo, o comandare al bue di atterrare la colonna, si otterrebbe mai quest'effetto? L'*ordine esecutivo* dunque, oltre di essere determinato dai rapporti reali delle cose (§§ 443, 444), è subordinato necessariamente a tutte le determinazioni della natura e delle forze dell'agente assoggettate ai rapporti delle leggi che deve eseguire.

§ 477. *Definizione della legge di posizione reale.*

Ma se l'ultimo intento di una legge di posizione reale (§ 469) è quello di ottenere effettivamente un dato effetto, e se questo effetto non si può ottenere che col mezzo simultaneo dell'*ordine teoretico*, del *pratico* e dell' *esecutivo* (§ 470 al 473 incl.); egli è dunque evidente che questo concorso è indispensabile, onde costituire qualunque legge di posizione reale.

La *legge* adunque, ossia l'*ordine attivo di posizione reale*, considerata in sè medesima e nel senso suo più esteso, si può definire — il complesso unito delle cose e dei rapporti dell'*ordine teoretico, pratico, esecutivo* degli esseri, in quanto è rivolto a produrre un determinato effetto. —

CAPO IV.

DELLA PERFEZIONE DI QUALUNQUE ORDINE DI LEGGI.

§ 478. *Della perfezione in generale.*

Perfetta dicesi qualunque cosa, alla quale si afferma nulla mancare. La *perfezione* adunque nel suo più esteso significato sarà — lo stato di una cosa qualunque, in quanto a giudizio nostro esclude qualunque mancamento; — o, per dirlo in una maniera positiva, — la perfezione consisterà nel *complesso* di tutte quelle condizioni, le quali a senso nostro si debbono verificare in un oggetto o per

essere o per agire in una data maniera, o per produrre un determinato effetto. — L'idea della *perfezione* fra le idee intellettuali è una delle più astratte e generali. Essa non è la bellezza; ma può andar congiunta colla bellezza: non è la bontà; ma può essere colla bontà associata: non è nè il merito, nè l'organizzazione, nè l'ordine; ma, poste certe circostanze, può loro convenire.

§ 479. *A quali oggetti si possa riferire la perfezione.*

La *perfezione* non si può riferire che ad un oggetto complesso. Una cosa rigorosamente semplice non è suscettibile nè di perfezione, nè d'imperfezione. Un punto matematico, un atomo sono di tale natura, che al momento che esistono non possono essere nè di meglio, nè di peggio.

§ 480. *Perfezione attiva.*

Quando un oriuolo ha *tutto* quello che ricercasi per segnare esattamente il corso del tempo, dicesi *perfetto: esso* soddisfa al fine per cui fu costrutto. Ecco una *specie* particolare di *perfezione*, che dir si potrebbe *perfezione attiva*, per la ragione che a produrre un effetto ricercasi l'esercizio di una forza, ossia un'*azione*. Questa perfezione si verifica allorchè nell'agente si verificano *tutte* le condizioni per le quali una cosa rendesi *atta* a produrre un determinato effetto. Dunque la *perfezione attiva* consiste nel complesso di tutte le forze e di tutte le determinazioni valevoli a produrre *completamente* un determinato effetto.

§ 481. *Perfezionamento.*

Finchè un oriulo non è in tale condizione da segnare esattamente le ore, benchè sia fabbricato in guisa da non abbisognare di alcuna riforma nella sua costruzione, non si può dire ancora perfetto. Se però occorresse solamente di porlo in moto per vincere coll'esercizio de' suoi pezzi le minime difficoltà della novità, si potrebbe dire *capace di perfezione*. L'esercizio attuale, con cui si tolgono le difficoltà della novità, si può considerare uno stato attivo, per il quale l'oriuolo si accosta *progressivamente* alla sua perfezione assoluta, o però va continuamente migliorando. Questo stato si può chiamare *perfezionamento dell'oriuolo.*

§ 482. *Ordine di qualunque perfezionamento.*

Se molti mezzi e molti atti sono necessarî a produrre il perfezionamento; se questi mezzi debbono essere subordinati gli uni agli altri; se queste azioni si debbono succedere in una data maniera per ottenere il perfezionamento; ne nascerà necessariamente il concetto di un *complesso* di molte cose ed azioni le une alle altre subordinate, e tutte rivolte ad ottenere l'identico effetto della *perfezione*. Questo complesso riceverà il nome di *ordine del perfezionamento* (§ 458).

§ 483 *Dei vari gradi della perfezione attiva.*

Ogniqualvolta le qualità e le forze di un agente sono ordinate in guisa, ch'egli completamente ottenga il suo fine, dicesi *perfetto* (§ 480). Se dunque questo agente non fosse di sua natura disposto che a produrre un solo effetto, e in senso nostro l'ottenere questo unico effetto bastar dovesse alla sua costituzione; egli è chiaro che in fatto pratico avendo tutto quello che fa d'uopo per riuscire, egli sarebbe, nel suo genere, *perfetto*. L'ostrica attaccata allo scoglio, la quale chiude ed apre il suo guscio quanto conviene alla miglior sua conservazione, può dirsi nel suo genere *perfetta*.

Ma possiamo imaginare che un dato agente sia capace di produrre completamente *più* effetti. In questo caso adunque sarà capace di più perfezioni. Sarà dunque tanto più perfetto, quanto maggiore sarà la somma dei vari effetti ch'egli, ritenuta la sua identica costituzione, potrà completamente produrre; ossia sarà tanto più perfetto, quanto maggiore sarà il numero dei *vari fini* ai quali potrà compiutamente soddisfare.

§ 484. *Identità di costituzione necessaria onde attribuire varie perfezioni ad un dato essere.*

Ho detto: ritenuta la sua identica costituzione. Se diffatti un agente, ogni volta che variar dovesse la produzione compiuta de' suoi effetti, avesse bisogno di nuove aggiunte alla sua costituzione naturale, egli in figura di *agente* non sarebbe più lo stesso di quel di prima; ma veramente costituirebbe una somma, un aggregato di più agenti ridotti in una data serie di azioni. L'imputazione adunque dell'effetto non si dovrebbe restringere alla personalità risultante dalla naturale originaria costituzione di lui, ma dovrebbesi dividere sopra tutto l'aggregato.

Perlochè l'estesa e variata perfezione che indi derivò non si dovrebbe attribuire all'agente primitivo, ad esclusione dell'aggregato, ma all'uno ed agli altri presi collettivamente. Dunque l'agente non sarebbe in sè stesso veramente più perfetto di quello ch'essere poteva senza il concorso degli altri coagenti collegati con lui.

Da questa osservazione pertanto risulta, che la maggiore perfezione inchiude il concetto della *identità* nella costituzione naturale di una cosa, in quanto è per sè capace a produrre più effetti, a soddisfare a più fini che un'altra.

§ 485. *Della massima perfezione attiva.*

Per questa ragione ci vien fatto palese che la massima perfezione attiva è annessa ad un tale stato, in cui un agente possa soddisfare al massimo numero dei fini, e produrre compiutamente il massimo numero di effetti col minor numero possibile di poteri e di mezzi. Laonde la magnificenza nel disegno, e il risparmio nell'esecuzione (per servirmi della frase di Fontenelle), ossia la massima varietà e grandezza dell'opera, e la massima semplicità ed economia dei mezzi, saranno i caratteri costituenti la massima perfezione attiva delle cose del mondo sì fisico che morale.

Dietro questo tipo si determinano tutti i gradi della perfezione attiva in qualunque ordine di cose.

§ 486. *Schiarimento.*

Qui fa d'uopo uno schiarimento. Moltiplici e varî effetti possono esistere in due modi. La prima maniera non altro inchiude che l'esistenza della moltiplicità e della varietà, senza poi che si ricerchi se esse siano subordinate ad una terza unità di complesso. Questa si può assomigliare ad una somma di molte cose appoggiate sopra uno stesso soggetto. La seconda abbraccia tutta la moltiplicità e la varietà della prima, e fa ad un tempo stesso concorrere i vari effetti a produrne un solo

e finale. In virtù di questa proprietà tutte le forze e tutti gli atti contraggono un *comune* rapporto finale, al quale convien soddisfare. Ecco una ulteriore condizione della perfezione attiva. Alla massima perfezione attiva conviene aggiungere questo elemento.

§ 487. *Della perfezione di un ordine di leggi.*

Tutto quello che fu detto della perfezione di un ordine attivo si verificò perfettamente anche di un ordine di leggi, perchè ogni ordine di leggi è essenzialmente attivo (§§ 445, 447, 452, 456), ed ogni ordine attivo essendo di sua natura costituito al fine di produrre un dato effetto (§§ 443, 458), si può sotto di un aspetto assumere come sinonimo di un ordine di leggi. Possono esistere nello stesso aggregato di cose *molti* ordini particolari di leggi. Tali sono nell'universo fisico le leggi dei vegetabili, dei minerali, degli animali, degli elementi disciolti, e delle grandi masse dei pianeti e degli astri; tali nel mondo politico l'ordine civile, il criminale, il politico propriamente detto, l'economia, la tutela, il perfezionamento, ec. Ognuno di questi ordini può avere l'attributo di perfezione, quando produce completamente l'effetto suo finale (§§ 479, 480). Ma se ognuno di questi ordini di leggi non fosse che un *mezzo* a produrre in comune un effetto solo finale, e così risultar ne dovesse un *ordine solo comprensivo* di tutti gli ordini particolari; in tal caso non si dovrebbe più ricercare la perfezione ideale d'ogni ordine singolare preso per sè solo così da nuocere allo scopo ultimo, ma converrebbe in qualche guisa derogare alla perfezione ideale delle *parti* per ottenere la perfezione reale ed effettiva del *tutto*. Così, a cagion d'esempio, nel mondo morale il vero *ordine*, che comprende in sè stesso tutti i sovra annoverati ordini come tanti mezzi, si è l'*ordine sociale*. Lo scopo ultimo di quest'ordine si è la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento di tutto il corpo della società. Se dunque la pretesa perfezione assoluta di ognuno di detti ordini particolari *si opponesse* a conseguire compiutamente col minimo dispendio di azioni lo scopo dell'ordine totale, egli diverrebbe *imperfetto*. Dunque, considerati i detti ordini come *mezzi* che debbono servire ad un solo fine, ne verrebbe che la pretesa perfezione singolare di ognuno volgerebbesi veramente in una reale imperfezione. Ciò serva di criterio a chi deve formare e giudicare un sistema di legislazione.

CAPO V.

D'ALCUNE ALTRE NOZIONI SÌ NECESSARIE CHE INCIDENTI, RISGUARDANTI I VARÎ OGGETTI DELLE LEGGI.

§ 488. *Soggetto di questo Capo.*

Le idee di *natura*, congiunte a quelle di *legge*, di *stato*, di *diritto*, di *fatto*, di *libertà*, d'*impedimento*, di *dipendenza* o *indipendenza*, di *accordo*, d'*egualità*, d'*imputazione*, di *appartenenza*, ed altrettali simili, entrano sempre come qualità o circostanze negli oggetti di ogni legge. Per ciò stesso che queste idee possono essere *comuni* agli oggetti dell'ordine sì fisico che morale, esse sono di loro natura *universali*, e per ciò appartengono alla più sublime e semplice categoria, nella quale dobbiamo per ora versare in forza della necessità stessa del buon metodo logico.

§ 489. *Quanto sia importante trattare anticipatamente delle nozioni tutte universali che possono convenire alla morale.*

L'analizzare tali nozioni reca tre sommi vantaggi. Il primo è di segnare certi vincoli che legano la scienza del Diritto collo scibile universale. Figuratevi un grande albero che ha le sue radici in cielo, e i rami vòlti verso la terra. A proporzione che dalle radici si passa al tronco, e dal tronco si passa ai rami, effettivamente si discende: ecco l'imagine di tutto lo scibile, e del metodo onde trattarne nei soggetti morali e politici.

Con questo metodo per un estremo si verifica il sistema della Giurisprudenza colle più semplici ed estese verità; si segue il tronco comune, a cui la Giurisprudenza sta unita colle altre facoltà, fino al punto che comparisce sotto forma di *scienza propria* a guisa di ramo; o, a dir meglio, si propaga come ramo particolare di tutto lo scibile.

Il secondo vantaggio è quello di risolvere nei loro primi e più semplici elementi le idee che devonsi adoperare nel corpo della scienza, e di comunicare alla dottrina il lume inestimabile della evidenza, che nelle materie di Diritto va sempre congiunto col sommo utile degli uomini.

Il terzo vantaggio finalmente consiste nel distruggere il pregiudizio, che le nozioni prime del Diritto siano soggetti di pura *opinione*, e ch'esse siano proprie soltanto della Giurisprudenza, nella quale sino a qui furono quindi esclusivamente impiegate: all'opposto, col dimostrarle *comuni* ad altri oggetti ai quali non si nega una realtà di *fatto*, si consolidano vieppiù i fondamenti dell'equità e dell'utilità morale e politica.

§ 490. *Definizione della idea della natura.*

Se l'idea di cosa o di stato appartenente alla natura ricorre in varî casi (§ 488), è dunque necessario il ricercare prima di tutto che cosa sia riguardo a noi la natura. Dico riguardo a noi, poichè realmente noi non conosciamo nè possiamo conoscere altro della natura, che le idee prodotte in noi da qualche cosa d'incognito esistente fuori di noi (Veggasi l'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, § 160).

Che cosa è che distingue l'idea di questo gran *tutto* che appellasi *universo*, dall'idea del *caos?* Forse l'idea della reale *esistenza* degli elementi componenti l'universo? No; perchè possiamo imaginarci questi stessi reali elementi *esistenti* bensì, ma disciolti e fra loro in disordine; il che appunto costituisce l'idea del *caos*.

In che dunque consiste la detta distinzione? Certamente nell'idea di una *disposizione ordinata* ed armonica delle cose e delle forze esistenti; per cui sorge un solo *tutto* animato ed attivo, nel quale molte cose e molte forze, per una perpetua transizione della spiegata loro energia, agiscono e reagiscono ordinariamente entro i limiti dei loro massimi e minimi, e quindi concorrono a produrre in comune certi effetti medî e continui, e soprattutto il movimento regolare e ripetuto, la conservazione e riproduzione delle cose esistenti. L'idea di questo sistema di cose e di forze, unita all'idea dell'ordine secreto ed energico col quale tutto anima, conserva, rinnova e conduce appellasi *natura*. La natura dunque, quale a senso nostro può realmente esistere, altro non è — che l'aggregato di tutti gli esseri esistenti, in quanto sono sottomessi ad un ordine conservatore e riproduttore. —

§ 491. *Definizione dell'idea di* stato, *come modo di essere.*

Questi esseri non esistono mai, nè possono esistere in una maniera *indeterminata*. Egli è vero che si può in astratto affermare che *esistono* o *sono*, senza badare alla forma particolare con cui esistono sempre o assolutamente o comparativamente agli altri esseri in una *maniera determinata*. Questa osservazione ci forma l'idea di *stato* nella sua massima estensione. Questo si può definire — una determinata maniera o assoluta o relativa di esistere di qualunque oggetto, salve sempre le qualità che a senso nostro concorrono a costituirlo. —

Così dicesi un corpo essere in istato di quiete o di moto; un albero in istato di germinazione o di fruttificazione; un animale in istato di veglia, di sonno, di sanità, di malattia; un popolo in istato di guerra o di pace; un uomo in istato di natura o di società. Ho detto *salve sempre le qualità* che a senso nostro concorrono a costituirlo; perchè l'idea di *stato* suppone essenzialmente quella dell'esistenza di una data cosa, che si afferma appunto esistere in un tale stato. Ora distrutte le qualità che costituiscono il di lei essere specifico, e la distinguono da ogni altra, essa non è veramente più, e per ciò stesso ripugna ch'essa si trovi in uno stato qualunque.

§ 492. *Stato ed ordine di puro fatto e di ragione.*

La diversa maniera colla quale gli esseri esister possono in natura, induce rapporti diversi attivi, e quindi leggi diverse. Noi non pensiamo ad uno piuttosto che ad un altro scopo; noi affermiamo bensì che in fatto esiste un ordine, ma non determiniamo nulla di ordine speciale. Ma se passiamo a considerare che, senza distruggere la natura delle cose, si può in certi casi cangiare un determinato stato di esseri, e indurre *altre* leggi che servano necessariamente ad uno *scopo speciale*, nasce tantosto la distinzione fra lo stato di *puro fatto* e lo stato di *ragione*, ossia di rapporto, a cui corrispondono le leggi di *puro fatto* e quelle di *ragione*, il *diritto* e il *fatto*. L'ordine e lo stato di *ragione* è quello che fu già sopra definito (§ 458, 459). L'ordine e lo stato di *puro fatto* si può definire — una determinata maniera di esistere e di agire di una o più cose, fatta astrazione se concorrano o no a produrre quell'effetto che forma l'intento di un dato ordine di leggi. — Supposto che quest'ordine speciale sia quello che *si debba* eseguire, sorge l'occasione di paragonare il *fatto* colla *legge*, e quindi nasce il concetto di *giusto* o *ingiusto*, secondochè si scopre l'uniformità o la difformità (§ 462).

Fra alti monti àvvi un lago che ingombra molto tratto di terra, a danno della sussistenza d'un intero villaggio. Questo si scarica lentamente filtrando per una rupe, e per varî tortuosi giri tramanda le sue acque al mare. Ecco uno stato ed un ordine di *fatto* contrario al fine ed all'ordine della migliore sussistenza degli abitanti del vicino villaggio. La mano dell'uomo apre lo scoglio, scava un canale capace e retto, redime la terra dalle acque incombenti, e la volge in campi fruttiferi. Ecco un esempio dell'ordine di *ragione*, risguardante la sussistenza degli abitanti del villaggio figurato.

§ 493. *Libertà nel suo senso universale.*

L'idea di *libertà*, se ben si considera nelle varie applicazioni che ne vengono fatte, è un'idea puramente *relativa*, e non quella di un reale soggetto. Essa è suscettibile di tante applicazioni, quanti sono i soggetti che possono esercitare la loro forza, e quanti sono, secondo la natura degli agenti, i diversi *ostacoli* o vincoli che possono incontrare nell'esercizio della loro attività. Ma volendo definire che cosa sia la *libertà* nel senso più esteso, io prescindo da quelle significazioni improprie della parola *libertà*, colle quali talvolta nel parlar comune si applica ad un soggetto, cui il nostro desiderio o la nostra imaginazione ci porta a figurare sbrigato da certe circostanze. Così, per esempio, diciamo libero un arco che veggiamo sgombro di ostacoli e vuoto d'oggetti. Invece mi restringo a contemplare la *libertà* nell'esercizio della forza degli esseri attivi. Limitata l'attenzione a questo genere di oggetti, s'incontra la più vasta significazione possibile propria della parola *libertà*. Essa nel suo senso astratto si può definire—l'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza qualunque. — Considerata poi nel soggetto che chiamasi *libero*, ella sarà — la forza di un essere attivo, in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli. — Così disse Shakespeare: *più libero che i venti in mare*. Così si può dire: *libero come una aquila nell'aria*. In questo punto elevatissimo di prospettiva abbracciando noi nello stesso concetto gli esseri tutti sì animati, che inanimati, in quanto esercitano la loro forza senza ostacoli, possiamo chiamare questa specie di libertà col nome di *libertà universale*, o col semplice nome di *libertà*, riservandoci di connotare con aggiunte speciali quella che appartiene ai diversi esseri, avuto riguardo alla loro natura.

§ 494. *Dipendenza o indipendenza, nel senso suo più esteso.*

Affine all'idea di *libertà* si è quella d'*indipendenza*. Un essere attivo può trovare un ostacolo esterno; ma se quando spiega la sua forza noi lo supponiamo esso stesso *autore* dispotico del suo atto, noi lo giudichiamo indipendente, benchè non superi l'estrinseco ostacolo frapposto. Pare adunque che nella opinione comune la *dipendenza* colpisca e levi, dirò così, l'attività di un agente sino dal *primo istante* ch'egli sta per dischiudere la sua forza. — Si potrebbe adunque definire la *dipendenza* nel senso più generale — un tale stato di cose, in forza del quale la maniera di esistere e di agire di un tale oggetto viene determinata necessariamente da una causa estrinseca a lui. — Viceversa la *indipendenza* si può definire — lo stato di una cosa qualunque, in quanto va esente dalla necessità di determinarsi in forza od in conseguenza d'una cagione estrinseca a lui. —

La *indipendenza* è una negazione, e si può verificare, supposto anche un solo oggetto; ma all'opposto la *dipendenza* suppone per lo meno due oggetti, l'uno dei quali determina originariamente l'azione dell'altro. Ciò indica l'esistenza dei rapporti attivi (§ 444) fra l'oggetto predominante e l'oggetto dipendente.

§ 495. *Contrapposti alla libertà ed alla indipendenza. — Accordi.*

Alla *libertà* non si oppone propriamente che l'*impedimento*, cioè una potenza che resiste all'esercizio della forza; ma non la determina originariamente. Un fiume che impreveduto incontro, cammin facendo, mi toglie di giungere al villaggio che sta

al di là, verso il quale io era diretto; ma egli non mi mosse a partire di casa, e fui pienamente libero nell'imprendere il cammino. Per lo contrario alla *indipendenza* si oppone il *predominio*, che o determina o impedisce le azioni primachè vengano concepite.

Quando adunque figuriamo che un agente per solo *proprio* impulso segua un dato ordine di cose, cui non era in necessità di seguire, noi giudichiamo ch'egli non è *dipendente*, ma solamente *concorde*. Il puro *accordo* pertanto non include *dipendenza*. Fra eguali adunque che agiscono nella stessa maniera non vi può essere che *accordo*.

§ 496. *Egualità nell' ordine delle azioni in generale.*

L'*egualità*, nel suo concetto più semplice e più esteso, propriamente non è che l'*identità di quantità* riferita a due o più oggetti. L'*inegualità* sarà la *diversità di quantità* riferita pure a due o più oggetti. Applicando adunque la *egualità* allo stato di due o più esseri attivi, essa essenzialmente ripugna alla reciproca *dipendenza*, nè può conciliarsi colla medesima. Talvolta può ripugnare alla *libertà*; e ciò avviene quando l'uno degli oggetti eguali tenta di agire nel senso contrario a quell'eguaglianza che è comune all'altro oggetto.

§ 497. *Fondamento universale dell' uguaglianza di stato.*

L'*eguaglianza* o l'*ineguaglianza* è cosa puramente relativa: essa per se non sussiste, ma s'appoggia sopra determinati soggetti (§ 496). È impossibile che nello stato reale delle cose esista *eguaglianza* o *disegualianza*, se i soggetti ai quali l'una e l'altra si riferisce non hanno le qualità relative che si vogliono insieme paragonare. Dunque la *somiglianza* o la *dissomiglianza*, la *identità* o *diversità* di qualità o di stato o di accidenti di due o più oggetti insieme paragonati costituirà il fondamento della *eguaglianza* o *diseguaglianza* loro reale. La stessa massa fra due corpi fornisce egual peso: lo stesso volume somministra egual misura; la stessa natura di più individui inchiude le *stesse* facoltà, e quindi produce l'*eguaglianza* delle cose, che in conseguenza della loro natura si debbono attribuire agli individui medesimi. Tutto questo si riferisce allo *stato proprio* ed intrinseco delle cose, prescindendo da ogni altro rapporto. Dunque la *egualità*, della quale parliamo qui, si potrebbe contrassegnare col nome di *egualità di stato* (§ 491).

§ 498. *Egualità relativa o di proporzione.*

Data una prima serie di cose fra loro tutte diseguali, si può trovare o formare un'altra serie di cose fra loro pure diseguali, ma però tali che abbiano fra di loro le stesse proporzioni. Così pure, data una massa, essa si può distribuire a proporzione della capacità di una serie di oggetti diseguali. La misura dunque, ossia la quantità di capacità degli oggetti figurati, sarà il regolatore di codesta distribuzione. Così una massa di acqua o di sabbia si può distribuire in proporzione della capacità di più vasi di diversa grandezza; così il lucro di un traffico si può distribuire in proporzione della quantità diversa dei capitali o delle azioni conferite da più soci. In conseguenza di ciò si avrà fra le parti distribuite o ripartite la *stessa proporzione di quantità*, che passa fra gli oggetti che servirono di norma alla ripartizione. Questa identità di quantità è una seconda specie di *egualità* che io appello *relativa o di proporzione*. Essa, come vedrassi a suo luogo, serve di norma alla giustizia distributiva non solamente per il legislatore, ma eziandio pei privati in varie specie di fatti volontari.

§ 499. *Imputazione, nel senso suo universale.*

Cammin facendo lungo un argine, m'incontro in un luogo in cui è rotto. Dimando chi l'ha rotto. Mi vien risposto che fu il fiume vicino. Più in là veggo la sommità d'una torre smurata. Chieggo della cagione di tal guasto, e mi vien risposto che fu il fulmine che lo fece. Così d'una parte di siepe atterrata sento accagionare un bue; d'un palo strappato un fanciullo; d'un ramo schiantato un uomo.

In tutti questi esempi qual è il concetto che sta sotto alle domande che io fo, ed alle risposte che ne ritraggo? La domanda esprime un fatto, un effetto: esprime l'ignoranza della cagione che lo produsse, e il desiderio di conoscerla per determinare a quale io debba *attribuirlo*. La risposta mi esprime che il fatto o l'effetto *deriva* da una data cagione, piuttostochè da una data altra. La proposizione, colla quale si *attribuisce* un dato fatto colle rispettive sue conseguenze ad una cagione determinata, dicesi *imputazione*; l'agente o il soggetto, a cui si attribuisce il fatto o l'effetto dicesi *imputato*.

§ 500. *Imputazione principale. — Imputazione istrumentale.*

Se però si finge che l'agente immediato che produsse l'effetto non abbia operato, a senso nostro, *secondo l'impulso* spontaneo della sua natura, ma sia stato immediatamente *spinto* e diretto da un agente *estraneo*, noi in tal caso non attribuiamo l'effetto all'agente immediato, come a cagione *principale* e propria, ma solamente come *strumento*. Per lo contrario imputiamo l'effetto all'estraneo che spinse e diresse la forza dell'agente immediato.

Si possono dunque distinguere due specie d'imputazione: la prima si può chiamare *propria*, *causale* o *principale*; la seconda *impropria* o *istrumentale*.

§ 501. *Coimputazione.*

Questo non è ancor tutto: più cagioni possono concorrere a produrre un determinato effetto. Dunque allora si deve attribuire a tutte lo stesso fatto. Questa imputazione *comune* si può appellare *coimputazione*; gli agenti o gli oggetti che concorsero a produrlo si possono chiamare *coimputati*.

§ 502. *Coimputazione di ragione accidentale e di ragione necessaria.*

Può avvenire che uno degli agenti sia *per sè solo* capace a produrre il dato effetto. In tal caso egli è evidente che avrebbesi potuto far senza di qualunque altro agente. Viceversa può avvenire che l'effetto sia tale, che uno dei *coagenti* non sia per sè solo capace a produrlo, ma che rendasi necessario il concorso di un altro coagente. Nel primo caso la *coimputazione* è di ragione *accidentale*; nel secondo di ragion *necessaria*. Nel primo caso l'evento non può per sè stesso far fede se più cagioni siano concorse a produrlo, e quindi non può per sè stesso

indicare la *coimputazione*; nel secondo la natura stessa della cosa, ossia i rapporti necessari del fatto la comprovano.

§ 503. *Imputazione ne' suoi rapporti alla natura dell' agente.*

Nell' atto che imaginiamo la produzione di un certo effetto, noi non possiamo prescindere dal supporre che sia intervenuta l'azione di uno o più esseri; ma nell'atto che supponiamo una data azione di un essere *determinato*, noi poniamo l'essere stesso operante secondo i rapporti attivi (§ 444) indotti dalle determinanti circostanze.

Ma il primo fondamento dei rapporti attivi sta nella rispettiva natura dell'agente; il secondo fondamento sta nelle circostanze, ossia negli oggetti esterni che intervengono a produrre l'effetto (§ 444). Per tal cosa gli esseri di diversa natura spiegheranno ed eserciteranno diversamente la loro forza. Essi dunque necessariamente seguiranno diverse leggi nell'esercizio della loro forza. La diversità risulterà sì dalla diversa loro natura, che dalle diverse circostanze atte a muovere il principio energico, ossia la potenza attiva.

L'*imputazione* pertanto dell'effetto, benchè riguardo all'evento sia la stessa per tutti, perchè sempre viene attribuito a tutti come a cagione efficiente, tuttavia in quanto alla natura ed al *modo* di agire d'ogni agente sarà necessariamente *diversa*. Perlochè laddove la potenza attiva è, a senso puramente *materiale*, esercitata meccanicamente, l'*imputazione* dell'effetto si potrà dire *meccanica*. Dove il principio attivo è *sensibile*, e in forza della semplicità produce un dato effetto, l'*imputazione* si potrà dire *sentimentale*. Dove l'agente, oltre di essere sensibile, opera anche con una *precognizione* teoretica della natura e delle conseguenze di un dato effetto, e in conseguenza di tale precognizione lo produce senza ostacolo, l'*imputazione* si potrà dire *morale*, come si vedrà più sotto. Se l'essere è *misto*, e possono concorrere tutte queste maniere, allora l'*imputazione* può divenire *mista*.

§ 504. *Dei confini dell' imputazione.*

Negli esempi sovra recati (§ 499) chi amesse di spingere la ricerca al di là degli agenti ai quali gli effetti ivi descritti furono attribuiti, potrebbe con ragione risolvere l' *imputazione originaria* nelle cagioni che fecero ingrossare la corrente dell'acqua, condensare la elettricità in una data nuvola ed avvicinarla alla torre, determinare i passi del bue attraverso della siepe, indurre il fanciullo a smovere il palo, e l'uomo a strappare il ramo. E dopo di avere determinato tutte queste cagioni, potrebbe di nuovo per un concatenato progresso andare ancora più in là, fino a che lo spirito suo giungesse a smarrirsi nell'immenso interminabile movimento dell'ordine universale della natura.

Ma coll'oltrepassare le cagioni prossime che producono l'effetto si oltrepasserebbero veramente i confini che nel concetto comune vengono prescritti all'*imputazione*. Imperciocchè, nell'uso comune di pensare, l'*imputazione* attiva e propria non si suole spingere a quelle prime ed indeterminate cagioni, dalle quali la speculazione del filosofo può derivare i fatti che accadono nel mondo; ma si restringe alle cagioni prossime ed efficienti del fatto accaduto. Così se dalla ruota d'un carro venga atterrato o stritolato un corpo, dicesi che fu la ruota che lo atterrò e stritolò, benchè il carro fosse tratto dai cavalli.

§ 505. *Di alcune altre nozioni remissivamente.*

Altre nozioni occorrono nella Giurisprudenza, le quali appartengono alla categoria degli universali, e possono perciò convenire ad ogni ordine di leggi sì fisiche che morali; tali, per esempio, sarebbero quelle di *avere*, di *appartenere*, di *sostanziale*, di *accidentale*, di *principale* ed *accessorio*, ed altre che molte volte ricorrono nel linguaggio legale.

Ma oltrechè tali parole non esigono un'analitica spiegazione, perchè il loro senso è per lo più notorio, benchè ontologico, esse vengono con maggior profitto definite là dove occorre di farne l'applicazione ad una teoria o ad una regola speciale. Qui era necessario premettere quelle che sono indispensabili per ordire la teoria della Legge e del Diritto, di cui ci dobbiamo al più presto occupare.

PARTE SECONDA

PUNTO DI VISTA GENERALE E PROPRIO DELL'ORDINE ATTIVO DEI VIVENTI.

§ 506. *Soggetti e metodo di questo Capo.*

Fino a qui ci siamo aggirati in una sfera si elevata di concetti, che le nozioni che ne abbiamo astratte possono essere comuni a più ordini. Discendiamo ora da questa sommità, nella quale non ci vien fatto di cogliere le *differenze* che passano fra questi ordini coesistenti e frammisti di leggi; e, senza rompere il filo progressivo delle idee, restringiamo il guardo a quegli oggetti che sembrano più proprî al regno della Giurisprudenza. L'economia del metodo esigeva che nella Parte antecedente noi ci occupassimo unicamente circa le definizioni. In questa Parte per lo contrario, oltre alle definizioni, siamo in dovere di tessere quelle prime teorie, col sussidio delle quali si determinano dappoi i dogmi di Diritto.

CAPO I.

LEGGI FONDAMENTALI E NATURALI DI FATTO RELATIVE ALL'ORDINE DEI VIVENTI.

§ 507. *Prima legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi. — Amore della felicità.*

Le nostre osservazioni sono ora ristrette agli esseri *viventi*. Noi consideriamo codesti esseri dotati d'una facoltà di sentire, d'una facoltà di volere, e d'una facoltà di eseguire le loro volizioni. Qui non consideriamo ancora l'uomo in particolare, ma lo ravvisiamo in comune con ogni vivente.

In questi esseri noi poniamo come fatto perpetuo, anzi come legge di posizione necessaria e reale (§§ 469, 477) stabilita dalla stessa natura (§§ 490, 492), la tendenza invariabile al piacere, e l'avversione pure insormontabile al dolore. La prima consiste nella volontà costante ed invariabile di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che si può, e si chiama *amore della felicità;* la seconda nella volontà costante ed indeclinabile di non sentire il dolore, e si chiama *odio della infelicità.*

Ma l'essere senziente nel sentire non può mai uscire da sè medesimo: egli all'opposto non può sentire che colla propria sensibilità, non può sentire che il *proprio piacere* e *dolore*, e quindi non può esser mosso che dal proprio piacere e dolore. Dunque non può amare nè odiare altri che *in sè* e *per sè*, agire cogli altri, ed a pro degli altri, o contro gli altri, che per sè. Dunque l'amore alla felicità e l'odio alla infelicità altro non può essere che l'*amor di sè stesso*, ossia la volontà di sentire il proprio piacere più energicamente e durevolmente che si può. Dunque la felicità, considerata in senso astratto, altro non può essere che — lo stato del maggiore e più durevole godimento. —

L'amore al godimento e l'odio alla pena saranno dunque le due *forze*, colle quali si potrà far agire l'essere vivente: la prima per attrarlo, e l'altra per respingerlo; la prima per invitarlo ad agire in una data maniera, la seconda per alienarlo dall'agire in una data altra maniera.

§ 508. *Seconda legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi; dipendenza della felicità dall'ordine esterno delle cose.*

Lo stato di godimento o di pena è un determinato modo di esistere dell'essere senziente (§§ 491, 517). Questo stato è un effetto reale. Quale può essere la prima cagione di questo effetto? Cercare qual essere possa la prima cagione del godimento o della pena, egli è lo stesso che cercare qual esser possa la prima cagione che produce i piaceri e i dolori, i bisogni e le soddisfazioni, il bene e il male.

Fino a che io considero la sensibilità in una maniera *astratta*, altro non veggo che una facoltà per sè stessa capace a subire tutte le modificazioni piacevoli e dolorose, senza che io possa scoprire alcuna *ragione particolare*, per cui nel caso concreto da sè stessa si possa determinare ad una più che ad un'altra affezione particolare. Il piacere e il dolore astratto non esistono in natura: ivi non esistono che determinate e particolari sensazioni o piacevoli o dolorose. Di tutte quelle io considero la sensibilità egualmente capace, poichè tutte le produce, anzi di tutte è capace indistintamente.

Le facoltà dunque sentimentali sono per sè stesse *indeterminate*, per ciò stesso che sono capaci a produrre milioni di affezioni e di atti diversi. Le cagioni dunque dei particolari piaceri e dolori si debbono ricercare fuori della sostanza dell'*essere senziente*, come fuori di una palla che vien mossa su d'una tavola per sè capace di varî movimenti si deve ricercare la cagione di un determinato suo movimento. Se dall'*essere* senziente dipendesse lo stato del suo sentimento, egli o non soffrirebbe mai il dolore, o non proverebbe affezioni ripugnanti alla sua volontà, o almeno tutte le allontanerebbe. È dunque certo, quanto è certo il sentimento della natura stessa esistente, che lo stato nostro felice o infelice *dipende* in prima origine dall'ordine esterno delle cose.

§ 509. *Terza legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi; limitazione varia delle loro forze esecutrici; subordinazione dell'azione di codeste forze all'azione dell'ordine naturale.*

Ma l'ordine esterno delle cose propriamente non è che il complesso degli esseri e dei rapporti che com-

pongono la natura (§§ 444, 490, 492). Gli esseri viventi formano parte di questa natura e dell' ordine di lei, e però necessariamente sono legati dai rapporti attivi (§ 444) che costituiscono l'ordine di fatto dell'universo (§ 494). Dunque anche supponendo negli esseri senzienti una certa quantità di forza atta a disporre i diversi oggetti della natura, noi siamo costretti a confessare che una tal forza non potrà *infranger mai* le leggi generali dell'ordine, ma solamente potrà disporre delle cose giusta la *misura* di quell'energia di cui ogni essere senziente si troverà fornito, e giusta la spinta e il grado (§ 507) di eccitamento ricevuto dalle cagioni moventi la sua sensibilità. Ecco la sfera della potenza dei viventi.

§ 510. *Prima conseguenza. Nozione di bene e di male.*

Il sentimento di godimento e di bene è determinato dal commercio della natura coll'essere senziente (§ 508). Queste cagioni altro non sono propriamente che gli esseri stessi che compongono la natura, in quanto sono disposti in una guisa capace a produrre il godimento o la pena.

Considerando adunque in tali esseri la *capacità* a produrre l' uno o l'altro stato o positivamente o negativamente, nasce l'idea di *bontà* o di *dannevolezza*. Esse, associate agli esseri medesimi ed alle date circostanze, prestano loro il carattere di *benefici* o *malefici*, di *utili* o *perniciosi*, di *giovevoli* o *incomodi*, di *piacevoli* o *dolorosi*, di *amabili* o *odiosi*, di *desiderabili* o *detestabili*.

§ 511. *Natura reale e necessaria dei beni e dei mali.*

Il senso del *godimento* e di bene è determinato dal commercio della natura coll' essere vivente (§ 508). Il *godimento* adunque e la *pena* sarà un effetto dai rapporti attivi (§ 444) che passano fra la natura dell' essere senziente e l' azione degli esseri esterni: in una parola, sarà una *legge reale di fatto* della natura (§§ 443, 444, 452, 463, 492). Il senso di *godimento* è diverso, anzi al senso nostro è opposto al senso di *pena*. Ma se egli è una legge di natura, e qualunque legge è un risultato dei rapporti reali delle cose; e se questi rapporti sono fondati sulle qualità costituenti l'indole e lo stato delle cose medesime (§ 444); se egli è metafisicamente impossibile che lo stesso ente racchiuda in sè medesimo attributi contraddittorî, e però che induca rapporti e quindi risultati contraddittorî: dunque è impossibile che questi enti, ordinati d' una data maniera valevole a produrre un determinato effetto, possano produrne altri o diversi o contrarî. Dato adunque un determinato ordine di cose producente il benessere, egli è impossibile che possa per una diversa o contraria disposizione dell'essere vivente produrre il benessere medesimo. Dunque tale disposizione diversa o non riuscirà a produrre questo effetto, o ne produrrà necessariamente uno contrario. È dunque dimostrato che la natura dei beni e dei mali reali è anche *necessaria*.

Esistono diversi *piaceri* e diverse *pene*: dunque in forza del principio ora dimostrato, egli è impossibile che la stessa cagione che produce il *piacere* possa produrre il *dolore*; e quella che produce il tal *piacere* o il tal *dolore* produca, stando le stesse circostanze, un tal altro *piacere* o un tal altro *dolore*. Dunque ognuna di tali affezioni deve derivare da cagioni *speciali*. Ogni stato adunque del bene o mal essere dei viventi si dovrà riguardare come un risultato dei rapporti reali delle cose, e di certi rapporti e non di certi altri.

Questo fatto si verifica tanto se consideriamo l' essere vivente in uno stato intieramente passivo, e totalmente dipendente dall' azione esterna degli oggetti, quanto se lo consideriamo in tutto o in parte come *attivo*, ed autore del proprio stato. Nel primo caso lo stato di lui, buono o tristo, è l'effetto d'una doppia necessità, cioè di una legge di posizione necessaria (§ 469). Nel secondo caso egli è l' effetto di una semplice *necessità di mezzo*, cioè di una legge di posizione non necessaria; ma però tale, che volendosi conseguire un dato bene od evitare un dato male, rendesi necessario usare un dato mezzo (§ 467).

§ 512. *Quarta legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi.*

L'ordine del bene e del mal essere è necessariamente fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall' ordine fisico. Gli esseri viventi, che noi realmente conosciamo, sono tutti *misti;* cioè sono composti di una certa anima e di un certo corpo. L'organizzazione di questo corpo è determinata da una *data* maniera, per cui ogni specie di viventi è capace di certe funzioni, e non di certe altre; sente certi bisogni, e non certi altri; può soddisfare a certi fini, e non a certi altri. Ma ogni vivente, come *essere* misto, non può avere rapporto attivo (§ 444) coll' universo, se non che per mezzo della parte *fisica*. Egli quindi non può ricevere nè trasmettere azione alcuna, se non col mezzo della propria *macchina*, e degli esseri che la movono e ch' essa muove. *Fisico* è adunque il *commercio* che passa fra ogni vivente e la natura, e fra vivente e vivente: impossibile è un contatto ossia un commercio immediato fra le anime: la macchina vi sta frammezzo.

Oltracciò ogni vivente, visibilmente opera della natura, vive e movesi nel seno di lei, nè può sottrarsi dalle sue leggi di posizione necessaria (§ 469), quando le cagioni sono *sopra* le forze del vivente; non può nemmeno dispensarsi dall' uniformarsi ai rapporti necessarî delle cose, anche quando egli predomina qualche parte della natura (§§ 465, 466, 467, 477). La facoltà interna esecutrice di ogni vivente è subordinata alla volontà; le funzioni della volontà sono subordinate alle rappresentazioni o impressioni piacevoli o dolorose, ossia alle affezioni della sensibilità; le dette rappresentazioni o affezioni sono subordinate ai rapporti della sostanza senziente colle circostanze esterne (§ 508). Gli atti adunque della volontà dei viventi, e i diversi effetti che producono, sono subordinati ad una catena di cagioni, risultanti parte dall' ordine delle facoltà interne, e parte dai rapporti del loro *essere* misto colla natura universale.

Ma se le cagioni determinanti l' esercizio delle facoltà attive sono *fisiche;* se *fisico* è il *commercio* esterno; se l' ordine è necessario: dunque tutto quello che ogni vivente è, e che può *fare*, in ultima analisi è un risultato generale della sua fisica costituzione e dipendenza dal concatenamento generale costituente il sistema di fatto della natura (§§ 490, 492.)

È dunque un fatto certo, che l'*ordine* sì del bene che del mal essere dei viventi, tanto per le sue cagioni quanto per il suo esercizio, è intieramente *fondato* sull'ordine *fisico*, ed *atteggiato* dall'ordine *fisico*.

§ 513. *Quinta legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi; necessità e capacità dei viventi di procacciarsi coll'azion propria parte almeno del loro ben essere.*

Gli esseri viventi hanno comune coi vegetabili il nascere, il crescere, il riprodursi ed il perire. Ma i meri vegetabili radicati nel suolo sono, a senso nostro, *passivi* almeno in ciò, ch'essi debbono attendere intieramente la loro nascita, lo sviluppamento e la riproduzione dal concorso delle circostanze esterne, del terreno, dell'atmosfera e della luce, che eccitano la forza a fecondare e nutrire la macchina vegetale. — Non è così degli esseri viventi. Dotati d'una forza personale, e della facoltà di trasportarsi da un luogo all'altro, e di muovere in varî sensi le loro membra a norma della volontà, essi sono *obbligati* ad *agire* per conservarsi, svilupparsi e riprodursi. Ma la forza del vivente non potendo crear nulla, ma solamente operare sul creato, ne viene che nella natura debbono *preesistere* gli oggetti capaci a portare nutrimento, conservazione o difesa dell'individuo; ed esistere in maniera da cedere all'impero della forza del vivente, almeno fino al punto di soddisfare ai bisogni indispensabili a cui soggiace.

Questo è un fatto tanto certo, quanto è certa la conservazione e la propagazione degli esseri viventi durante il corso dei secoli: imperocchè senza di questa facoltà, e senza l'attitudine delle cose esterne a giovare alla conservazione e riproduzione progressiva, i viventi sarebbero periti.

Ma dopo ciò rimane un'immensa e variata catena di avvenimenti e di leggi della natura, del tutto *indipendente* e superiore alla comprensione ed all'impero, sia individuale, sia collettivo, dei viventi medesimi.

§ 514. *Osservazioni.*

Io domando se le cinque leggi di *fatto* sovra esposte siano *certe*, *naturali* ed *invariabili*, quanto è certa l'esistenza delle cose fisiche, e quanto sono certi tutti i fatti primitivi della storia naturale. Anzi mi si risponda: che altro sono mai le recate leggi, se non quelle stesse che il naturalista osserva?

Se dunque queste leggi sono fatti reali, costanti e certi, egli è manifesto che le *prime basi* generali delle scienze del Diritto riposano sopra fatti di posizione tanto *reale*, *certa* ed *invariabile*, quanto *reale*, *certa ed invariabile* è la storia fisica, e il corso palese delle stagioni e delle vicende dei regni della natura. Ciò premesso, passiamo ai corollari che necessariamente derivano da questi fondamenti.

CAPO II.

PRIME NOZIONI PER DETERMINARE IL CAMPO DELLA GIURISPRUDENZA

§ 515. *Azione unita e simultanea delle leggi esposte nel Capo precedente.*

Le cinque leggi sovra descritte non operano in un senso *diviso* o *successivo*, ma agiscono tutte in un senso *unito* e *simultaneo*. Dunque gli effetti che ne possono derivare si debbono considerare come risultati derivanti *in ragion composta* dei rapporti simultanei che passano fra gli oggetti esterni ed i viventi posti in uno scambievole commercio (§ 512). Tutto quello pertanto che nel discorso andremo partitamente ragionando si dovrà sempre riguardare non come cosa *esclusiva*, ma come parte di un solo complesso di cagioni indivisibilmente cooperanti a produrre un dato effetto. Così il matematico, tessendo la teoria dei moti composti, li esamina e li determina prima separatamente, colla mira sempre presente di non assegnare la legge completa che alla *fine* del suo calcolo.

Questo sia detto una volta per sempre, onde evitare qualunque obbiezione che viene talvolta opposta a chi gradatamente espone una teoria di qualunque ordine di cose naturali.

§ 516. *Soggetto delle considerazioni di questo Capo.*

Il bene o il mal essere dell'uomo forma l'ultimo e generale oggetto della scienza del Diritto. Ma posciachè il bene e il mal essere dipendono dall'ordine esterno delle cose messe in relazione coll'uomo (§§ 508, 513), che qui consideriamo solamente in comune cogli altri viventi, si rende indispensabile, dietro la considerazione delle cinque leggi sovra descritte, il determinare quei fatti fondamentali che possono riuscire dappoi di spettanza della Giurisprudenza. Sovra due cose conviene particolarmente portare l'attenzione: la prima è lo *stato delle cose esterne* in relazione alle forze dei viventi; la seconda si è lo *stato delle facoltà e dei bisogni* dei viventi nel reagire sulle cose esterne, e specialmente fra vivente e vivente.

§ 517. *Sfera della potenza dei viventi.*

Considerando lo stato delle cose esterne in relazione alle forze dei viventi, noi riscontriamo le seguenti posizioni, che possono influire sul loro bene o mal essere; cioè:

1° Quelle cose che *non possono* essere nè raggiunte nè modificate dalle forze dei viventi, e le quali influiscono direttamente o indirettamente sulla loro buona o mala situazione. Tali sono le cagioni del caldo, del freddo, delle pioggie, della siccità, dei venti, della calma, dalle quali ritrae la terra o fertilità o sterilità, e i viventi contraggono comodi o disagi, bisogni o soddisfazioni.

2° Quelle cose le quali, se potessero essere *prevedute*, si potrebbero, mediante la forza dei viventi, evitare, od anche condurre ad utile loro; ma non potendo cadere entro la sfera della loro previdenza, riescono *al di sopra* del potere loro direttivo.

3° Finalmente quelle cose che dal poter fisico dei viventi possono essere *predominate*, e che mercè le cognizioni acquistate dall'esperienza propria od altrui, e per tradizione comunicate e trasmesse, si possono far piegare e volgere ad utilità.

Le prime due posizioni formano l'ampia sorgente di tutti quegli avvenimenti che in Giurisprudenza diconsi *fortuiti*, perchè si attribuiscono al caso, ossia alle cagioni ed alle combinazioni superiori alle forze mentali o fisiche dei viventi. Per tale ragione si giudicano non imputabili; perchè, lungi che ai viventi si possano attribuire come a cagioni od autori, all'opposto un tale giudizio si esclude (§ 499 al 504). *Impotenza mentale* o *impotenza fisica* per parte di un vivente in un dato avvenimento, ecco i caratteri del *caso*, ossia dei fatti che diconsi *fortuiti e non imputabili*. L'ultima posizione costituisce, per dir così, i confini del campo *esterno*, materiale e sensibile di tutta l'utilità che può essere procacciata dalla potenza dei viventi.

§ 518. *Latitudine diversa della sfera della potenza dei viventi.*

La diversa organizzazione, e i sussidi che coll'opera della diversa organizzazione si possono procurare onde costituire *forze artificiali*, rendono più o meno *ampia* la potenza dei viventi a procacciare utilità; e quindi fondano un regno più o meno ampio per le leggi di codesta potenza.

Quanta distanza su questo punto passa fra il polipo e l'ostrica, e l'aquila ed il castoro! quale distanza fra codesti animali e l'uomo! Ma quanta distanza pure passa fra l'Ottentoto e l'abitatore della California, e l'Egizio che alza piramidi e scava il lago di Meride, o il Romano che apre strade in seno di un monte, ed erge la città eterna! E da questi ancora quale progresso vi ha fino ai genì che scoprono nuovi mondi e nuovi astri, comandano alla folgore, e cangiano la faccia della terra coll'abbattere foreste, asciugar paludi, e migliorare i climi!

Dal polipo all'Europeo d'oggidì, e dall'Europeo d'oggidì sino alla più tarda posterità, vi ha una moltitudine di effetti che produrre si possono nello stato delle cose esterne dalla forza dei viventi, in modo d'influire sul loro bene o mal essere. Questi effetti *allargano* ognor più il campo delle cose interessanti. I *limiti* di questo campo chiudono il regno della potenza dei viventi sulla natura, e quindi costituiscono i limiti della loro benefica o malefica attività.

Ma questo regno tra gli uomini viene ingrandito dai progressi del *perfezionamento* (§ 481) intellettuale, morale e politico, e per ciò egli si può sino ad un certo segno considerare come uno sviluppamento della potenza originaria della natura umana, che vassi ampliando coi secoli. Ecco il campo *esterno* o materiale della Giurisprudenza contemplato nella massima sua estensione.

§ 519. *Specialità e costanza degli atti della potenza degli uomini considerati come viventi.*

Passiamo all'*interno*. Egli costituisce il secondo oggetto delle nostre considerazioni (§ 516). Noi qui contempleremo il solo uomo; ma non obblieremo che siamo collocati in quel punto di prospettiva, nel quale ravvisiamo nell'uomo quei soli caratteri che a lui sono *comuni* cogli altri viventi.

Fino a che colla imaginazione figuriamo tutti gli atti possibili della potenza umana, ci occupiamo di ciò che *in astratto* è fattibile dall'uomo; ma tutto ciò che è metafisicamente fattibile si può forse nel corso ordinario e reale delle cose giudicare *praticamente* contingibile? Ecco una quistione decisiva per tutta la Legislazione e per la Giurisprudenza, allorchè si tratta specialmente della materia delle *presunzioni*, delle *congetture* e degl'*indizi di fatto*, che tanto spesso cadono in uso nelle materie convenzionali e giudiziarie. Gli atti della potenza, della quale parliamo qui, sono atti di volontà; ma l'umana volontà non si determina che *in conseguenza* dei motivi, ed i motivi sono subordinati all'ordine di *fatto* delle cose naturali. Quest'ordine risulta dai rapporti costanti fondati sulla natura dell'uomo, e degli oggetti che sono seco lui in commercio (§ 511).

Vi è dunque sempre nell'esercizio della potenza umana una *ragione*, per cui gli uomini agiscono *piuttosto* in un senso che in un altro. Questa *ragione* consiste nella serie dei motivi determinata dal corso ordinario del sistema di *fatto* della natura.

Egli è dunque necessario scoprire quali sieno le fondamentali e costanti cagioni, le quali nell'uomo, considerato come semplice vivente, possono d'ordinario somministrare piuttosto una certa specie e serie, che un'altra qualunque specie e serie di motivi.

§ 520. *Quali siano le prime e ordinarie cagioni determinanti l'esercizio della potenza dell'uomo considerato in comune cogli altri viventi.*

Ridotte le nostre ricerche a questo punto, ecco quello che ci rimane ad osservare. Fino a che consideriamo l'*amor proprio* dell'uomo (§ 507) in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo nessun lume il quale ci indichi dover esso avere piuttosto una tal direzione, che un'altra qualunque. L'uomo nasce colla sola tendenza ad essere felice. Questa tendenza si determina a norma delle circostanze. La nostra ricerca pertanto si risolve sopra le *circostanze naturali* e *costanti* che possono determinare l'uomo considerato in comune cogli altri viventi. Le prime circostanze comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla costituzione dell'essere fisico-morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti, determinati dalla organizzazione di lui, sono le *prime* occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno, che l'uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'amore della conservazione, l'odio all'ingiuria, l'impulso alla difesa. La passione dell'ira è, per legge naturale, la salvaguardia della incolumità umana. Da ciò si determina una prima serie degli atti della volontà e della potenza dell'uomo. Nutrirsi, coprirsi dalle ingiurie delle stagioni, viene determinato dal bisogno della fame, e dalla molesta sensazione dell'atmosfera, e da tutto ciò che ne circonda. Da ciò nasce il desiderio di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni, e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. Ecco un'altra serie di atti particolari della potenza umana, determinata dalle circostanze naturali e costanti dell'ordine di *fatto* del mondo fisico-morale.

L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi; esso è un effetto dell'organizzazione: la *riproduzione* della specie, la conservazione della stirpe umana lo esigono. Ecco un'altra cagione costante e naturale degli atti della potenza umana in una certa sfera di leggi dell'universo. Finalmente il corpo umano è una macchina di una organizzazione compostissima, le di cui suste da un esercizio oltre ad un certo segno protratto vengono affaticate, e le quali molta quiete rende inerti, e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della *soverchia fatica* ed il *bisogno di riposo*; dall'altra il senso fastidioso della *noja*, ed il bisogno di *agire*. Così esiste il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Ecco un saggio delle principali circostanze determinanti l'attività umana, considerato l'uomo in comune cogli altri viventi.

§ 521. *Continuazione. Delle affezioni naturali tra uomo e uomo, considerato in comune coi viventi.*

In tutta l'enumerazione antecedente non abbiamo contemplato altri rapporti, che quelli che sono pu-

ramente *personali* ad ogni individuo. Quantunque in essi veggiamo che gli appetiti e quindi gli atti della potenza umana sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere fisico-morale dell'uomo, tuttavia non vediamo nulla che abbia una relazione giovevole o nociva ad altri. Rimane dunque ad indagare come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente *portato* a giovare o nuocere o non curare il suo simile.

Datemi un *essere* che non ami nè possa amare che *sè stesso*, e gli altri che per sè stesso, come appunto sono essenzialmente tutti i viventi (§ 508); se questo ente avesse in *proprio potere* tutti i mezzi onde soddisfare a' suoi desideri, ed essere sgombro da ogni dolore, da ogni pena, senza che altri vi venisse mescolato, è troppo chiaro ch'egli non potrebbe avere alcun motivo ad amare nè ad odiare altrui. *Amare* ed *odiare* sono affezioni della *volontà*; la *volontà* non agisce che in conseguenza dei *motivi*; ogni *motivo* porta seco un *interesse*, ossia una cagione di piacere o di dolore, il desiderio di un bene, o l'avversione di un male.

Dunque l'ente sopra figurato, che avesse in potere tutti i mezzi delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare nè odiare i suoi simili. Da ciò è manifesto che la nostra ricerca deve essere rivolta a scoprire se la *consistenza* e il commercio fra uomo e uomo fornisca naturalmente desideri o avversioni, bisogni o soddisfazioni, beni o mali, così connessi allo stato altrui, che il cuore umano, anche nella sfera puramente sentimentale o fanciullesca, sia indotto ad amare od odiare, a sovvenire o a nuocere, senza però smentire giammai la legge unica ed essenziale dell'amor proprio.

§ 522. *Continuazione. Affezioni giovevoli fra uomo e uomo, considerato nello stato di puro sentimento comune con ogni vivente.*

Incominciamo dalle affezioni *giovevoli*. Senza smentire l'unificazione inviolabile dell'amor proprio, noi troviamo che dopo la soddisfazione dei bisogni puramente fisici e personali (§ 520) sottentrano per naturale costituzione del cuore umano altri bisogni *interni* e reciprocamente utili, che riescono, secondo le circostanze, più o meno attivi. Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori, delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore o nell'uditore per un'associazione d'idee analoghe un senso di pena, lo spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso, per sollevare sè medesimo dall'ambascia. Sottentra allo aspetto o alla rimembranza dell'ingiuria recata ad altri un senso d'ira, inspirato dalle idee dell'ingiuria; il qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch'io chiamo *convendetta*, onde sfogare l'ira concepita, o riducendo le cose all'eguaglianza ingiustamente violata, o ammorzando lo sdegno col rimbalzo della compassione verso colui, contro il quale si esercita la vendetta.

Sottentra alla sensazione od alla rimembranza di un atto benefico fatto a noi o ad altri un senso aggradevole diretto o riflesso, attuale o ricordato, il quale viene rispettivamente denominato *gratitudine* o *congratulazione*, e per un'associazione naturale d'idee, quando abbia di mira l'autore del beneficio, muove la *benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice reazione riproducono, variano ed accoppiano in mille modi, anche nella sfera della sensibilità non ancor razionale, molte affezioni, e quindi molti atti giovevoli tra uomo e uomo.

§ 523. *Delle cagioni eventuali di conflitto fra uomo e uomo.*

Passiamo ora alle affezioni *nocive* fra uomo e uomo. Se per *odiare* un oggetto ricercasi o la sofferenza o il timore di un *male* o di un *danno* che pensiamo derivare dallo stesso oggetto, per far nascere il conflitto basta il simultaneo concorso di due o più persone su di una stessa cosa, in modo che l'una delle persone tenti di escluder l'altra, o amendue tentino di escludersi reciprocamente. I *tentativi* di tale *esclusione*, fatti o temuti prima di possedere un bramato oggetto, o dopo ch'egli è posseduto, fanno nascere l'ira e l'odio e il conflitto naturale degli altri, e quindi la guerra ed il male fra vivente e vivente.

Ecco che il desiderio d'un bene che ci passa venir contrastato o tolto da altri, in forza delle leggi naturali dell'amor proprio dell'uomo considerato in comune cogli altri viventi, riesce cagione di conflitto, e quindi di guerra e di male fra uomo e uomo.

Questa legge, che si verifica nella sfera più umile della sensibilità fra i viventi, relativamente agli oggetti interessanti i naturali appetiti sovra descritti (§ 520), questa stessa legge in una sfera più elevata di sviluppamento intellettuale, morale e politico, quando i poteri sociali sono saviamente rattemprati, costituisce la vita e l'anima delle transazioni e del commercio sociale; ma ne produce eziandio e troppo spesso gli affanni e i disastri, quando sono mal moderati o mal repressi i poteri degl'individui. Questa stessa legge lega le nazioni fra di loro in vicendevole comunicazione e commercio, ma soventi volte le arma le une contro le altre.

§ 524. *Della legge universale d'inerzia fisico-morale.*

Altro elemento importante alla Giurisprudenza rinveniamo nella sfera generale, nella quale noi contempliamo ora la specie umana. Questo elemento è la *legge d'inerzia*, che predomina in tutte le azioni che dipendono dalla volontà. Lo stato primo ed assoluto, nel quale ci vien fatto di considerare ogni vivente, si è quello del riposo; posciachè ha bisogno di uno *stimolo* esterno ad agire (§§ 508, 509), e che l'ordine delle azioni sue interne, e quello del bene e del mal essere sono fondati sull'ordine fisico, ed atteggiati dall'ordine fisico (§ 512). Da ciò viene, che il vivente non può pensare ad agire che *stimolato*, e giusta la *misura* e la *direzione* con cui viene stimolato. Ma nello stesso tempo provando nel suo fisico una *resistenza* all'azione, e tanto maggiore ritrosia, quanto più grave si è la fatica che deve subire; ne viene necessariamente, che anche quando opererà per soddisfare a qualche bisogno lo farà col *minimo di fatica*, e ciò anche per liberarsene il più presto possibile, tanto esigendo la natura dello amor proprio (§ 507). Epperò quando si tratterà d'impiegare l'*attenzione*, egli tenderà a soddisfare la sua curiosità col *minimo di fatica*. Da ciò le cognizioni di *fatto* imperfette, i giudizi precipitati, i risultati immaturi. Quando si tratterà di usare della *mano*, egli tenderà a giovarsi dell'opera *altrui*; quando finalmente si troverà in un intervallo di *soddisfazione* si darà al *riposo*, e non si rimoverà da quello che scosso da stimoli vittoriosi, cioè atti a superare l'*inerzia* di cui parliamo. Da ciò sorge quella gran regola importante per la

Giurisprudenza, che ogni atto volontario suppone una *ragione* sufficiente esterna, e conforme alle leggi ordinarie del cuore umano: talchè quando si ha questa *conformità*, si fondano le *presunzioni di fatto;* e quando tale *conformità* manca, sorgono le contrarie *presunzioni*, pure fondate sulle leggi ordinarie della natura. Da ciò l'altra legge, che tutti i *progressi* dello spirito e della forza esecutrice umana sono risultati contemperati e diretti dalle due *forze* dello *stimolo* e dell'*inerzia*, e quindi effettuati colla massima *economia*.

CAPO III.

PRIME DERIVAZIONI DELLE LEGGI NATURALI DI FATTO SOVRAESPOSTE, RIGUARDANTI LO SCOPO DELL'ORDINE PROPRIO DEI VIVENTI, SPETTANTI ALLA GIURISPRUDENZA.

§ 525. *Interesse, valore, possesso.*

Il ben essere dei viventi dipende dall'ordine esterno delle cose (§ 508). La natura indusse in essi la necessità di procacciarsi coll'*azion propria* i mezzi onde soddisfare alle naturali indipendenze, e ne attribuì loro anche la capacità (§ 513).

Queste sono leggi dell'ordine di *fatto* della natura, e leggi di posizione reale e necessaria (§§ 469, 477); leggi appartenenti all'ordine teoretico (§§ 470, 473) della felice conservazione, ossia del ben essere dei viventi, unico scopo delle loro azioni volontarie (§ 507). La natura pose nel cuore del vivente le affezioni e gl'impulsi convenienti al fine di trascegliere le cose conosciute utili dalle nocive, nonchè il desiderio di acquistare e di goder quelle, di allontanare e di sfuggir queste: e gli fornì le facoltà esecutrici per fare l'uno e l'altro (§ 520). Queste disposizioni e questi impulsi appartengono all'ordine *pratico* ed *esecutivo* delle azioni volontarie dei viventi (§§ 470, 476).

Da queste considerazioni riunite, tratte tutte dalla storia naturale degli animali e degli uomini in particolare, sorgono e primeggiano alcune idee risguardanti lo *scopo* delle azioni volontarie dei viventi: idee che per conseguenza determinano le leggi che devono comporre un tal ordine (§§ 457, 458, 459). Tali sono quelle di *valore*, d'*interesse*, di *possesso*; e le altre conseguenti ed accessorie alle medesime, le quali perpetuamente predominano in tutto il campo della Giurisprudenza specialmente civile.

§ 526. *Perchè trattar si debba del* valore, *del* possesso, *parlando dell'ordine comune ai viventi.*

E sebbene l'abitudine costante di non usare siffatte idee che unitamente al *diritto* induca nelle menti comuni una tale associazione, per la quale si giudica che esse appartengono allo stato *razionale* dell'uomo, tuttavia se attentamente si analizzino, si troverà:

1° Ch'esse riguardano oggetti di puro *fatto*, perchè si possiede, si dà valore, e si brama tanto giustamente quanto ingiustamente, sì con verità che con errore, sì per eccesso che per difetto.

2° Ch'esse sono e possono essere *comuni* ad ogni vivente, che stretto dai bisogni, capace di sentimento, è dotato di forze. Fra gli uomini poi, al fanciullo, allo stupido ed al selvaggio, benchè non dotati di *moralità*, e quindi dell'attuale e sviluppato requisito, sul quale si fonda il *diritto* propriamente tale, cioè la ragionevolezza e la moralità, come si vedrà più sotto; possono ciò non ostante convenire tanto il *senso* dell'*interesse* e del *valore*, quanto il *possesso di fatto* delle cose confacenti ai loro bisogni.

§ 527. *Fin dove venga inoltrata la trattazione delle idee d'*interesse, *di* valore, *di* possesso.

Siccome però queste nozioni, in quanto riguardano il puro *fatto*, sono unificate con quelle che servono alla più raffinata Giurisprudenza, talchè non si potrebbe separarne la trattazione senza esporsi ad una sconveniente ripetizione; così mi permetterò di eccedere alquanto la sfera della prospettiva puramente *sentimentale*, e di toccare qualche grado della razionale, tutta propria del mondo fisico-morale.

§ 528. *Generazione dell'idea di* valore *nella sfera puramente sentimentale.*

La parola *valore*, presa anche nel senso di *qualità* interessante od utile di qualsiasi cosa, viene impiegata in sensi cotanto vari, ed applicata ad oggetti fra loro d'indole così diversa, che sembra a prima giunta difficile l'addurne una definizione *unica*, o tale almeno che si possano ritenere i caratteri comuni ed essenziali. È dunque necessario il vedere come si generi quest'idea, per fissarne i caratteri.

Da principio l'esperienza provò che certi oggetti sono atti a recare *beneficio* o perchè producono una soddisfazione, o perchè allontanano un disagio. Nascer dunque dovette nello spirito del vivente un'*associazione* d'idee e di sentimenti, per cui il diletto ed il sollievo si risvegliassero nella memoria *in compagnia* della rappresentazione di certi oggetti; e per lo contrario il disagio ed il dispiacere fossero rammentati in compagnia di certi altri. Quest'associazione entro la sfera più *bassa sentimentale* non eccita che una rimembranza ed un'affezione di *pura sensazione*, ed è comune anche ai bruti. Essa è legata al meccanismo della *memoria*. Da ciò venne che quelle cose, le idee delle quali si presentavano associate al sentimento *piacevole*, divennero oggetti di *desiderio* e di compiacenza dell'*essere* senziente, e quindi scopo delle sue brame per *acquistarle*, e motivo delle sue cure per *custodirle*, ritenerle ed impiegarle in proprio vantaggio.

§ 529. *Del desiderio.*

E poichè l'idea di *desiderio*, specialmente nella idea del *valore*, entra come prima causa di affezione, e si contempla come precipuo movente nell'ordine pratico ed esecutivo degli affari tutti economici, dei quali la civile Giurisprudenza non è che un ramo direttivo, perciò è mestieri di ben raffigurarla, per dare maggior lume all'analisi del valore.

Ogni bisogno è un senso penoso, del quale l'*essere* sensibile tende a liberarsi. Allorchè giunge a conoscere il mezzo di farlo, egli ne fa uso. Quando una volta lo abbia scoperto, e ritorni il bisogno, la *memoria richiama* l'idea del *mezzo*, ossia dell'oggetto che soddisfece al bisogno medesimo. Allora l'idea dell'oggetto è un'idea che move l'attenzione e la volontà alla *ricerca*. Da ciò si eccita una commozione tendente a calmare quella del *bisogno*. Avvi una specie di godimento e di soddisfazione; ma tutto ciò è puramente *imagi-*

nario: il *bisogno* tuttavia sussiste. La reazione dell'anima si aumenta in proporzione dello stimolo del *bisogno*, ma non basta ad apportare la *soddisfazione*. Il *bisogno* sussiste e stimola tuttavia. L'anima dunque è spinta a ricercare la sensazione *effettiva*, ossia l'oggetto reale che produce una sensazione valevole ad apportare la *calma*. Ecco il *desiderio* e la *ricerca*, e quindi gli atti tutti del potere esecutivo del vivente, coi quali tende a procacciarsi l'oggetto desiderato.

§ 530. *Come il bisogno possa essere disgiunto dal desiderio di un determinato oggetto.*

Altro è il *bisogno* di una cosa, ed altro è il *desiderio* di lei. Non è precisamente il *bisogno* che crea il *desiderio*, ma è propriamente il *bisogno* congiunto all'idea dell'oggetto che si giudica valevole a soddisfare il *bisogno* medesimo. Il *bisogno* per sè stesso non può recare che un senso di sofferenza, di inquietudine, ed un tentativo indeterminato ad allontanarlo, come avviene ad un ammalato che sente un'infermità di cui ignora la natura e i rimedi. Il *desiderio* viene in ultima analisi determinato dalla cognizione della *capacità* di una cosa a *soddisfare*, ossia a togliere il senso penoso del *bisogno*. Un uomo assetato che non avesse cognizione del vino, potrebbe mai desiderare il vino? La volontà non può bramare cose sconosciute. Quello adunque che rende *desiderabile* una cosa non è propriamente la sua intrinseca *utilità*, ma bensì il *valore* che dall'uomo viene attribuito. Ecco la connessione col soggetto principale che ci occupa, cioè coll'idea di *valore*. Proseguiamone la generazione analitica.

§ 531. *Continuazione dell'analisi dell'idea di* valore.

Fino a che versiamo nella sfera dei sensi, abbiamo un sentimento di affezione per un oggetto considerato capace ad apportare un godimento diretto, o a togliere od alleviare almeno una pena. Ma sebbene questo modo di sentire si avvicini all'idea di *valore*, non è ancora dessa. L'idea di *valore* è una idea intellettuale. A lei lo spirito umano giunge come alle altre idee intellettuali. Facendo uso della facoltà di astrarre, ajutata e resa doviziosa dai segni, giunger dovea necessariamente a separare l'idea dell'*attitudine benefica* dell'oggetto dalle altre sue qualità. Ma nello stesso tempo, per una legge necessaria al meccanismo della memoria, le affezioni ed i sentimenti piacevoli, naturalmente associati all'oggetto, dovevano pure *risvegliarsi*, ed agire sulla sensibilità. Da ciò nacque un concetto *astratto* dell'*attitudine benefica* accoppiato col detto sentimento piacevole. A codesto complesso si diede un nome, e si chiamò *valore*.

§ 532. *Utilità. — Estimazione.*

Procedendo più oltre, l'uomo separò il concetto della mentovata *attitudine giovevole* dal *proprio sentimento* associatovi. A queste idee separate diede pure un nome: la prima chiamò *utilità*, la seconda *estimazione* o *stima*. Applicò la prima agli oggetti, e la considerò come qualità loro propria; la seconda a sè stesso, e la qualificò come *sentimento*.

§ 533. *Interessante ed interesse.*

Nel tempo medesimo poi riflettendo al *principio motore* delle proprie azioni, qual è il desiderio di star bene (§ 507), comprese che, giusta la diversa attitudine giovevole o nociva degli oggetti, egli aveva un motivo di amore o di odio, di ricerca o di fuga; ed in ogni caso uno *stimolo* ed una ragione ad agire per procacciarsi le cose utili, e fuggire le nocive. Da questi rapporti formò l'idea dell'attitudine delle cose non solamente a produrre il piacere ed il dolore, ma precipuamente a movere ed impegnare la volontà. Cotale attitudine egli chiamò col nome d'*interessante*. Essa è una idea che viene puramente riferita allo stato delle cose, in quanto si considerano capaci a produrre un sentimento e ad eccitare le volizioni umane.

§ 534. *Continuazione dell'interesse, in senso filosofico e legale.*

La parola *interesse* s'impiega in due sensi. Il primo si può dire *filosofico*, il secondo *legale*. In senso filosofico altro non esprime che — il sentimento eccitato dalla qualità utile o nociva di una cosa, in quanto un tale sentimento è valevole a provocare le azioni della volontà. — In senso legale poi esprime propriamente — l'*importanza* d'una azione o d'una cosa qualunque, cioè i vantaggi o i valori che ne possono ridondare. — In questo senso la legge 13 *D. rem ratam haberi* dice: *In quantum mea interfuit, idest quantum mihi abest, quantumque lucrari potui*. Gotofredo a questa legge soggiunge: *Id quod interest, seu interesse, est utilitas nobis erepta vel praerepta, damnum acceptum, lucrum aversum impeditumque: eripitur quod jam habuimus; praeripitur quod potuimus habere: in eo quod interest igitur habetur ratio damni nobis illati, et lucri ablati*. A ciò perfettamente concorda la definizione dell'art. 1149 del Codice Napoleone.

§ 535. *Male. — Danno.*

Chiunque brama di serbare esattezza nell'uso dei vocaboli non confonde il *male* col *danno*. Il *male*, come già osservò il Vico, si riferisce alle *persone*; il *danno* alle *cose*. Egli è vero che al *danno* molte volte va congiunto anche il *male*; ma chi esattamente comprende il concetto delle cose, scorge di leggieri che il *danno* colpisce propriamente i mezzi dell'utilità positiva o negativa che possono essere in potere di un uomo, dovechè il *male* affetta direttamente la sua persona.

§ 536. *Lucro. — Bene.*

Il *lucro* è l'opposto del *danno*: egli propriamente consiste nell'*acquisto dei mezzi di utilità fisica*. Eminentemente si applica al rappresentante dei valori delle cose, cioè al denaro. Il *bene*, se si riguarda dal canto delle cose esterne, si può definire — la capacità delle cose esterne a recare utilità, ossia a procurare un piacere, o allontanare un dolore. — Associando colla mente questa capacità, ed unificandola coll'idea dell'oggetto stesso, si può rappresentare un concetto, per il quale la cosa stessa vien chiamata *bene*, ossia un bene. Allora egli si può definire qualunque cosa in quanto è per sè capace a recare utilità. — In senso stretto però la denominazione di *bene* si applica a quelle cose che sono atte a soddisfare ad un nostro bi-

segno: così le case, i poderi, i vestiti, ed altri simili oggetti, vengono compresi sotto la denominazione di *beni*.

§ 537. *Osservazioni.*

Il *danno* e il *male*, il *lucro* ed il *bene* nella scienza delle leggi si riportano ad una sola idea più generale, cioè a quella dell'*importanza*. Questa esprime sempre—quelle qualità e relazioni delle cose, le quali o in bene o in male influendo sulla nostra situazione, movono la nostra attività a qualche azione positiva o negativa, vale a dire alla ricerca o alla fuga, alla pratica di un atto, od alla ommissione.—Infatti quando diciamo: *importa di sapere, di fare o non fare, di essere o non essere in una data maniera;* si esprime non tanto la qualità utile o dannosa della cosa, quanto il *sentimento* e la *spinta* che questa stessa cosa comunica alla nostra volontà. L'idea quindi dell'*importanza* è diversa sì per la sua entità, che per la sua estensione dall'idea di *valore*.

§ 538. *Definizione dell'idea di* valore *nella sfera intellettuale.*

È noto che la cognizione ed il sentimento della utilità, sia fisica, sia morale, eccita più o meno anche il sentimento dell'estimazione (§ 532). Laonde deve abitualmente avvenire che l'idea di *valore*, sebbene mista di percezione e di affetto, si applichi totalmente agli oggetti esterni, i quali si giudicano o si stimano utili. Il *valore* pertanto definir si potrebbe—l'utilità di una cosa in quanto viene accompagnata dalla stima degli uomini.—

§ 539. *Della ricerca.*

La *ricerca* è mossa dal *desiderio*. Ciò che rende desiderabile una cosa non è la sua intrinseca *utilità*, ma bensì il *valore* che le viene attribuito (§ 530). Il *valore* adunque è propriamente la cagione movente la *ricerca*. È vero che il *valore* ha la sua radice nell'*utilità:* ma un'*utilità* incognita non ha *valore*. È troppo noto, che una cosa che non venisse giudicata *utile* non potrebb'essere nè bramata, nè ricercata; all'opposto una cosa intrinsecamente *nociva*, ma giudicata *utile*, viene desiderata e ricercata. La storia e l'esperienza giornaliera ci somministrano innumerevoli prove di questa legge del cuore umano.

Qual meraviglia pertanto che alcuni popoli, i quali avevano bisogno della libertà, poichè erano i più degradati ed oppressi, non la desiderassero punto, o la bramassero con assai meno ardore che quelli i quali ne avevano minor bisogno, ma ne conoscevano più da vicino il valore? Qual meraviglia che alcuni popoli dell'Asia Minore, avvezzi a vivere in ischiavitù, ai quali questa libertà fu offerta dai Romani, l'abbiano ricusata per servire sotto il regime di un despota?

§ 540. *Di altre nozioni remissivamente.*

Ampia materia si aprirebbe qui di discorso su d'altre nozioni affini; come, per esempio, sul *valor reale o comune*, e sul *valore di affezione*, sulle cagioni che influiscono a determinare il prezzo delle cose, a far nascere nuovi desideri, e quindi nuovi valori, delle quali talvolta occorre disputare nella Giurisprudenza civile. Ma cotali nozioni sarebbero qui premature. Passiamo alla seconda idea fondamentale sovr'accennata, cioè a quella del *possesso*.

CAPO IV.

CONTINUAZIONE DEL CAPO PRECEDENTE.

§ 541. *Significato della parola* possesso.

Se poniamo mente alla nuda e volgare significazione della parola *possesso*, noi avvertiamo incontanente che possedere una cosa egli è *tenerla fisicamente come propria*. Il *possesso* adunque, dietro questo significato, risulterà da quel complesso di circostanze di *fatto*, in forza del quale una cosa viene tenuta da taluno come propria.

§ 542. *Continuazione.—Primo requisito del* possesso di fatto.—*Predominio fisico.*

Questa idea è ancora imperfetta. Da essa ciò non ostante si rileva che non basta tenere una cosa per possederla. Chi custodisce semplicemente, spesso tiene una cosa; così pure chi la trasporta: la posseggono essi per ciò? Non basta nemmeno al reale possesso di *fatto* (poichè sul civile si ragionerà a suo luogo) volere coll'*animo*, e colla protesta dichiarare di ritenere una cosa per propria. La roba rubata si possiede forse *fisicamente* e *di fatto* dal derubato? Al *possesso* pertanto *di fatto* si ricerca che la cosa posseduta sia così soggetta al *predominio* nostro *fisico*, che nulla interrompa la connessione fra lei e noi.

§ 543. *Continuazione. Come l'idea di* avere *si distingua da quella di* possedere.

Il concetto che in noi viene svegliato dalla parola *avere* non è esattamente lo stesso di quello che viene eccitato dalla parola *possedere*. Chi possiede ha la cosa posseduta; ma non sempre chi ha una cosa si può dire propriamente che possegga. Si dice di un animale, di un albero, di una statua, che hanno una bella apparenza o un bell'aspetto; ma dir non si suole che posseggono una bella apparenza o un bell'aspetto. Le qualità essenzialmente o accidentalmente inerenti ad un soggetto sono suscettibili del concetto di *esistenza* nel soggetto stesso, ma non veramente di *possesso*.

§ 544. *Secondo requisito del* possesso di fatto: *podestà di usare a beneplacito della cosa posseduta.*

Che cosa dunque sta sotto all'idea di *possesso*, per cui propriamente non si può scambiare indifferentemente coll'idea dell'*avere*? Questa deve essere un'idea speciale e *propria*, per cui si sente che il concetto di *possesso* non può confondersi coll'idea vaga e generale dell'*avere*. Quest'idea qual'è? Se interroghiamo attentamente il nostro intimo senso, ci avvediamo che, oltre all'idea dell'*avere*, noi congiungiamo un'idea relativa alle facoltà *attive* ed *esecutrici* dell'uomo. Quest'idea si è quella della podestà di *far uso* della cosa medesima quando ci occorra. Il *far uso* importa l'esercizio della nostra attività; l'idea di questo esercizio non interviene nel concetto dell'idea di *essere* o di *avere*.

§ 545. *L'idea del* possesso *si distingue da quella di* suità.

Sebbene l'idea di *proprio* o di *suità*, presa nel concetto suo filosofico, e come l'assumevano gli antichi, stando all'etimologia della parola greca σφος, possa congiungersi coll'idea di *possesso*, tut-

tavia non è identica. Sovente si afferma esser *propria* di un dato soggetto una data cosa, senza che dir si possa che la possegga. Quel frutto è di quell'albero; quel parto è di quella madre. Interviene però a questi esempi l'idea di *possesso?*

§ 546. *Definizione del* possesso di puro fatto.

Se dunque raccogliamo le cose avvertite fin qui, noi deduciamo che il *possesso di puro fatto* si può definire — la detenzione effettiva ossia fisica di una cosa qualunque, in modo da poterne far uso quando lo giudichiamo conveniente.—

§ 547. *Dell'uso delle cose.*

Ho detto *da poterne far uso*, piuttostochè dire *farne uso*. Imperciocchè l'*uso attuale*, benchè vada congiunto col possesso, e ne sia molte volte un contrassegno esterno, tuttavia non è un attributo essenziale del possesso medesimo. Io tengo nello scrigno delle gioje, nella biblioteca un libro, e non ne fo uso: eppure dicesi convenientemente che io posseggo quelle gioje e quel libro. Ben è vero che se non potessi farne uso proprio, non lo possederei: dunque combinando questi due concetti, ne viene che la *facoltà libera di usare*, anzichè l'*atto stesso dell'uso*, è essenziale al concetto del *possesso*.

§ 548. *Della definizione del* possesso *allegata dai vecchi giureconsulti secondo il Diritto romano.*

I commentatori del Diritto romano, seguendo l'indicazione dell'antico giureconsulto Labeone, definirono il *possesso di puro fatto* nella seguente maniera: *Possidere est rem tenere, vel ei corporaliter insistere*. Identica a questa è la definizione del possesso naturale. *Naturalis possessio est nuda rei detentio.* Tutto ciò fu tratto dalla *l. 1, D. de acquirenda possessione. Possessio* (dice la detta legge) *est, ut Labeo ait, a* sedibus, *quasi* positio, *quia naturaliter tenetur ab eo qui ei insistit.* Secondo questa definizione, ognuno vede manifestamente che un servitore che sotto al braccio reca il fardello del suo padrone, si dovrebbe dire che lo possiede, perchè egli lo tiene fisicamente, e corporalmente vi insiste. È manifesto che qui manca l'idea principale, cioè la facoltà di usarne (§ 544).

§ 549. *Della definizione del* possesso *nel Codice Napoleone.*

Allo stesso difetto va soggetta la definizione inserita nell'art. 2228 del Codice Napoleone, compendiata interamente dal D. R., ossia meglio dal Pothier: *De verborum significationibus*, Ved. *Possessio*.

» Il *possesso* (dice il mentovato articolo) è la *de-
» tenzione* di una cosa che si trova in nostro po-
» tere, o il godimento di un diritto che esercitiamo
» noi stessi, o per mezzo di un altro che ritiene
» la cosa, o esercita il diritto in nome nostro. »

Prescindendo per ora dalle osservazioni di puro jus, ed attenendoci al *possesso di fatto*, egli è manifesto che restringendosi qui il concetto del *possesso* alla mera detenzione, si offre un'idea imperfettissima, perchè in essa non si aggiunge la *facoltà libera di usare della cosa* che dicesi posseduta ed essenziale, come testè si è veduto.

§ 550. *La definizione del* possesso *del Codice Napoleone, oltre all'essere inesatta, riesce nociva.*

Dico di più: la definizione allegata offre un'idea nociva, perchè non somministrando per l'esercizio delle azioni giudiziarie i veri e compiuti connotati critici onde verificare od escludere il *possesso di fatto*, apre il varco a false illazioni ed a contese che possono turbare il reale diritto delle parti. Diffatti sulle giudiziarie questioni di possesso qual altro criterio si può usare, fuorchè quello che viene offerto e stabilito dalla legge medesima? Ma se codesto criterio manca di un precipuo attributo, è evidente che non ne possono derivare che applicazioni erronee, e quindi nocive all'interesse delle parti.

Chiunque non è straniero alle cose del foro non ignora che allorquando si davano gl'interrogatori per verificare se un tale diffatti possedeva o no una cosa, si domandava sempre se egli sulla cosa medesima avesse esercitato o no quegli atti che, secondo la natura delle cose, convengono all'uso di lei. Tanto è vero che il senso comune ha fatto comprendere che la *libera facoltà di far uso della cosa* aggiungere si deve alla nuda detenzione della medesima, come costituente il carattere specifico e proprio del possesso, e come la differenza ultima che lo distingue dalle altre idee limitrofe. Egli dunque importava il porre un'esatta definizione del *possesso*, e rilevare i difetti di quelle che ne furono prodotte.

CAPO V.

NECESSITA' DELLO STUDIO DELL'ORDINE ATTIVO COMUNE AI VIVENTI PER FONDARE LA GIURISPRUDENZA.

§ 551. *Di qual ordine attivo si parli qui.*

L'ordine delle azioni dei viventi, considerato in generale, si può assumere sotto diversi aspetti. Si possono considerare le funzioni puramente *corporee*; ma ciò spetta alla *Fisiologia*. Si possono considerare le funzioni puramente *sentimentali*; ma ciò appartiene alla *Psicologia*.— L'ordine, di cui parliamo qui, riguarda propriamente le azioni *volontarie*, che influiscono sul bene o sul mal essere dei viventi: ecco ciò che più da vicino riguarda la Giurisprudenza. L'ordine pertanto, di cui si parla qui, si è quello della mera *utilità risultante dalle azioni volontarie dei viventi*.

§ 552. *Primo motivo che persuade la necessità dello studio dell'ordine attivo dei viventi.*

Nell'ordine dei viventi, considerato in una veduta generale, non può aver luogo un sistema di *regole preconosciute* dagli esseri che agiscono per il loro ben essere. In esso la *natura sola* fa tutto: ella dirige così il vivente, che l'ordine teoretico; il pratico e l'esecutivo (§§ 470, 476) sono posti in attività dall'impero solo della natura (§ 490). Ma sebbene l'essere misto nello stato puramente senziente non sia suscettibile di regole di ragione, tuttavia fornisce occasione non solo di formare considerazioni ipotetiche per ben raffigurare ed apprezzare dappoi l'ordine morale di ragione, ma, quel ch'è più, somministra un campo, quanto meno esaminato, altrettanto più fecondo di vaste ed importanti vedute direttive della Giurisprudenza universale. Diffatti qualunque ordine di ragione non potrà declinare

giammai dai *fondamenti di fatto necessario* esposti più sopra (§§ 507, 520).

§ 553. *Secondo motivo.*

Questo non è ancor tutto. Alla *scienza* ed all'*arte* precede il *senso* ed il *tentativo;* alle direzioni *premeditate* dall'esperienza e dalla ragione precede il regime della fortuna: l'uomo dall'altra parte non crea cosa alcuna, ma solamente ragiona ed agisce sul creato. Anche dopo ch'egli si fa merito del proprio ben essere, e si crede disporre del proprio destino, la natura lo predomina cotanto, che non gli lascia altra autorità che quella di *secondare* i suoi impulsi. Si conchiude per conseguenza, che il mondo va da sè, e che l'uomo che fa il meglio si può rassomigliare a colui che, tratto dalla corrente di un fiume, altro non fa che volgere il timone o il remo per tenersi in mezzo, e non rompere contro qualche ostacolo.

§ 554. *Terzo motivo.*

Spesso anche avviene che, malgrado lo sviluppo della ragione, l'uomo è costretto ad agire *a sperimento fatto*, e come gli esseri puramente senzienti; imperciocchè l'esperienza e la ragione non possono far prevedere una moltitudine di casi particolari, moltiformi, variati e complessi. Epperò la ragione e l'autorità non potevano far precedere regole speciali, e talvolta anche generali, per dirigere l'uomo quando tali avvedimenti accadessero.

In mezzo pertanto alla più raffinata legislazione entrar dovrà sempre un regime così misto di fortuito e avvertito, di preconosciuto ed impensato, di regola e di sperimento, che spesso dovrà sorgere nell'esercizio della Giurisprudenza, come sorge difatti, la quistione se un tal caso sia o no imputabile per diritto a taluno, e quindi se questi sia o no responsabile de' suoi effetti o di altre conseguenze.

§ 555. *Conseguenze per la Giurisprudenza.*

A fine di decidere tali quistioni è necessario un *criterio*. Ma per fondare un tal criterio v'ha bisogno di una *norma;* e questa norma non può risultare che dall'esame profondo di ciò che la natura rivela o non rivela per sè stessa in forza delle grandi leggi colle quali essa regge di fatto i viventi. È dunque necessario esaminare questo stato, come il fondo unico ed universale onde scoprire i titoli della responsabilità di alcuni fatti civili. Ecco perciò che la materia dell'ordine dei viventi riesce importante alla Giurisprudenza. È da notarsi che la materia della responsabilità, presa sotto questo aspetto, fu trattata in una maniera assai vaga e perplessa in tutto il Diritto romano, e dopo il Codice Napoleone fu intieramente affidata alla ragione naturale ed all'arbitrio del giureconsulto illuminato.

CAPO VI.

SULLO SCOPO PROPRIO DELL'ORDINE DELLE AZIONI VOLONTARIE.

§ 556. *Se la nuda tendenza alla felicità basti a determinare l'ordine dell'utilità.*

L'ordine dell'utilità risultante dalle azioni volontarie dei viventi formar deve l'oggetto delle nostre considerazioni (§ 551). Nello studio di qualunque ordine attivo le prime considerazioni cadono sulla *natura del fine* a cui debbono essere dirette le varie azioni che compongono l'ordine medesimo (§§ 458, 459). Egli è vero che lo stato del maggiore e più durevole ben essere forma lo scopo unico ed invariabile dell'ordine attivo delle azioni volontarie dei viventi (§ 507). Ma l'analisi di questa nuda, astratta e generalissima idea basta forse per sè sola a determinare una data *specie* e *subordinazione* di azioni?

L'amore della felicità è, a senso nostro, così *inseparabile* dall'essere senziente, che noi dobbiamo figurare che in qualunque stato esso voglia, anzi non possa non volere il suo meglio. Così se, a modo d'ipotesi, immaginiamo questo *esser* trasportato in un altro pianeta, e dotato di organi *diversi* e senza bisogni attuali; o se anche lo figuriamo sciolto da questa macchina deperibile; noi tuttavia supponiamo ch'egli è spinto dall'invincibile tendenza ad essere felice. Ma in un altro pianeta, con altri bisogni, con organi diversi, con macchina non deperibile, egli è manifesto che l'ordine delle azioni volontarie, apportatrici d'utilità, *cangerebbe* totalmente.

Dunque egli è troppo chiaro, che la *nuda* ed *astratta* considerazione dell'amore della felicità per sè sola non determina nulla circa l'ordine teoretico, pratico ed esecutivo delle azioni volontarie dei viventi su questa terra, ma si esige qualche cosa di più.

§ 557. *La migliore conservazione della vita costituisce il fine proprio dell'ordine delle azioni volontarie dei viventi.*

Questo *di più* è certamente determinato da tutto il complesso speciale del *sistema fisico*, da cui l'ordine del ben essere dei viventi viene atteggiato e predominato su questa terra (§§ 508, 513). Ciò è troppo generale. *Desiderare*, *volere*, *ricercare*, importa *sentire*, *vedere* ed *osservare*. Tutto ciò su questa terra nell'*essere* misto non va mai scompagnato da quello stato di mozione fisico-sentimentale risultante dalla natura propria dell'*essere* misto, cioè dalla *vita*. La vita rappresenta dunque tutte le situazioni interessanti il ben essere del vivente.

Conservare la vita è dunque la universale condizione fondamentale, sulla quale si può appoggiare un ordine qualunque di azioni del vivente. Conservare la vita in modo che fornisca il più che si può di ben essere permanente, forma dunque lo scopo proprio delle azioni volontarie del vivente su questa terra (§ 439). Questo fine con una locuzione più concisa si chiama *la più felice conservazione*.

§ 558. *Come non si possa prescindere dallo scopo sopra fissato.*

Determinato questo scopo, le nostre meditazioni s'impossessano di un soggetto di *fatto naturale*, col quale si possono tessere rapporti reali, e quindi determinare le leggi naturali e necessarie fondate sull'ordine di *fatto* dell'universo. Dall'altro canto poi se volessimo prescindere dalla migliore conservazione della vita per correre dietro ad una sfumata e vaga astrazione che non appartiene a niuna parte di mondo, e non è legata a veruna circostanza di *fatto particolare* della natura, ma si estende a tutte le possibili situazioni di qualunque universo; noi, invece di stabilire un corso di leggi *reali* e *pratiche*, ci perderemmo in faticose, im-

mense ed inutili speculazioni, trasandando il soggetto unico, reale e necessario indotto dalla natura stessa delle cose.

§ 559. *Altro elemento per costituire lo scopo dell' ordine delle azioni volontarie della specie umana.*

A suo luogo si vedrà che, parlando della specie umana, è necessario aggiungere alla conservazione anche il *perfezionamento* della specie, come caratteristico e proprio e per sè indispensabile all'uman genere onde effettuare il proprio ben essere. In questa parte di Prolegomeni, in cui si considera l' uomo *in comune* coi viventi, l'accoppiare questo elemento sarebbe cosa prematura, e contraria al buon metodo, perchè l' idea del *perfezionamento* appartiene ad una categoria più *speciale*, vale a dire al mondo degli *esseri morali umani.*

§ 560. *Quale concetto propriamente formar si debba qui della felice conservazione.*

Benchè l' idea di felice conservazione presenti all'intelligenza due elementi semplicissimi, e dirò quasi indivisibili; tuttavia, se bene addentro ne penetriamo la natura, noi scopriamo che la felice conservazione è propriamente un effetto derivante da cagioni varie e moltiplici, che la estendono nello spazio e nel tempo, e la rendono soggetta in parte a periodi costanti, come sono tutte le operazioni organiche ed animali; ed in parte a varie ed indefinibili combinazioni, come sono le situazioni e le operazioni sentimentali. Le parole adunque di *felice conservazione* si possono rassomigliare ad una cifra, ad un monogramma, ad un simbolo, sotto il quale sta nascosto tutto il corso della vita degli esseri misti.

CAPO VII.

DELL'ORDINE TEORETICO DELLE AZIONI VOLONTARIE DEI VIVENTI.

§ 561. *Soggetto di questo Capo.*

Dallo scopo passiamo ai *mezzi.* Il complesso dei mezzi per sè *necessari* ad ottenere un dato scopo, fatta astrazione dalla natura e dalla maniera di operare dell' agente, costituisce l' ordine teoretico (§§ 470, 473). Qual'è la natura di un tal ordine? quali sono le conseguenze che ne derivano? I seguenti dati ci guideranno a sciogliere queste quistioni. Noi non terremo conto che di quei soli aspetti che influiscono sopra lo studio della Giurisprudenza.

§ 562. *Primo dato: in che consiste la felice conservazione?*

La felice conservazione del vivente non si restringe ad un solo punto dello spazio e del tempo, ma *si estende* quanto si estende la vita, ed anzi consiste in un dato genere di vita (§ 556). Dunque la più felice conservazione, derivante dall'opera del vivente, altro non è propriamente che—la *serie* ed il *complesso* di tutte quelle azioni volontarie che contribuiscono alla miglior maniera di vivere di lui.—

§ 563. *Secondo dato: dipendenza parziale della miglior vita dalle azioni volontarie del vivente.*

La natura non fa tutto pei viventi, come pei vegetabili e pei minerali, ma impose ai viventi stessi la *necessità* di *dover operare* per procacciarsi almeno in parte la felice loro conservazione; come, per esempio, nel ricercare e nel consumare le materie del nutrimento, nell' impiegare molti mezzi per la propria incolumità, e per compiere la propagazione della specie (§§ 513, 522). Dunque la *miglior vita* del vivente dipende almeno in parte dall'*ordine* delle sue azioni *volontarie.*

§ 564. *Terzo dato: dipendenza delle azioni volontarie del vivente dall'ordine fisico.*

La conservazione è necessariamente *annessa* all' ordine fisico, da cui risulta e vien retta l'esistenza dell'*essere* misto (§§ 512, 522). Dunque l'*ordine* delle azioni *volontarie* risguardanti la felice vita rimane dipendente dall'ordine fisico delle cose e dalla costituzione dell' *essere* misto medesimo. L'ordine dunque della più *felice* conservazione dei viventi, in quella parte che dipende dalle loro azioni volontarie, sarà — il sistema fisico ossia esecutivo delle loro azioni volontarie, in quanto con esse si produce la vita più felice sì in intensità che in durata—(§ 507).

§ 565. *Quarto dato: ragione necessaria del detto ordine.*

Ogni ordine di leggi è di *ragione* necessaria (§§ 465, 466, 467). Dunque la *ragione* dell'ordine naturale della più felice conservazione dei viventi sarà di ragione necessaria. Dunque è impossibile che resti in balìa dei viventi il far sì che certe azioni volontarie riescano, a loro beneplacito, mezzi acconci al fine della più felice conservazione. Dunque la *ragione* delle azioni *utili* alla conservazione viene *necessariamente* determinata da rapporti inviolabili pei viventi; e questi rapporti sono determinati dallo stato reale delle cose, e dalla costituzione naturale del vivente. In particolare poi sono determinati dalla natura dell'atto e del fine.

§ 566. *Quinto dato: posizione necessaria del detto ordine.*

Il vivente è necessariamente portato ad amare il proprio ben essere (§ 507). Dunque deve necessariamente esser portato a conservare il meglio che ei può la propria vita (§ 558). Dunque l'ordine della migliore conservazione non è solamente di *ragione* necessaria, ma eziandio di *posizione* necessaria (§ 468).

§ 567. *Sesto dato: bontà e dannevolezza necessaria ed immutabile delle azioni dei viventi.*

I rapporti dei mezzi col fine sono essenzialmente *immutabili* (§§ 465, 466, 467). I risultati saranno dunque *immutabili.* Tutto ciò che giova a produrre la felice conservazione, è bene; tutto ciò che osta o produce il contrario, è male (§ 510). Le azioni dunque volontarie, produttrici della felice conservazione, saranno buone; quelle che vi ostano o producono il contrario, saranno male.

La *natura* dei beni e dei mali risultanti dai rapporti stessi delle cose, come ragione di ordine,

è per sè immutabile (§§ 557, 511). È per sè irreformabile anche in origine dalla potenza del vivente, perchè la potenza del vivente non può cangiare le basi dell'ordine della natura (§ 511). Le azioni dunque volontarie del vivente, in relazione alla felice conservazione, saranno intrinsecamente *buone*, quando produrranno un effetto conforme ai rapporti dell'ordine della natura: saranno *male*, quando riusciranno difformi. La bontà dunque o dannevolezza delle azioni volontarie dei viventi, in relazione alla felice loro conservazione, sono di natura reale, *necessaria* ed irreformabile pei viventi medesimi.

§ 568. *Sanzione dell'ordine naturale risguardante le azioni volontarie dei viventi.*

Dalle antecedenti considerazioni pertanto risulta che la *violazione* dei rapporti reali della felice conservazione deve necessariamente produrre il male del vivente (§ 502). La *connessione* di un male colla violazione della legge costituisce in sè stesso il *fondamento* della sanzione.

Tutte le leggi adunque costituenti l'ordine teoretico della felice conservazione dei viventi *portano* naturalmente seco la loro sanzione. Essa è necessariamente relativa alla *specie*, e proporzionata al *grado* della violazione; come la forza di una corrente d'atmosfera o di acqua è proporzionale al disequilibrio che vi fu introdotto.

La spinta *attraente* dei viventi è verso il bene, ed è eccitata dal bene; la spinta *repellente* deriva dai mali, e produce la fuga dei mali. Ma se alla violazione dell'ordine naturale sta annesso il male, dunque la natura unì a queste violazioni una forza repellente. Dunque essa naturalmente allontana i viventi dalle azioni che controvertono la felice conservazione.

Da ciò deriva l'osservanza negativa dell'ordine, ossia l'esclusione necessaria di quelle azioni che possono controvertere il corso unico e concorde dell'ordine medesimo.

Mediante questa esclusione l'ordine viene *guardato*, e reso naturalmente inviolabile. *Santo* è tutto ciò che viene riguardato e custodito come intemerato ed inviolabile. Tal è il significato di questa parola presso gli antichi. Così *santi* erano chiamati i Legati mandati dalle diverse nazioni; *santo* il luogo ch'era guardato e reso inviolabile ai profani.

La sanzione adunque delle leggi della felice conservazione dei viventi, risultante dalle azioni loro volontarie, consiste in — quel complesso di cose e di rapporti attivi, dai quali dipende la inviolabilità delle leggi medesime.—I mali adunque annessi alla violazione delle leggi naturali, in quanto sono di tale specie e grado, e in tal guisa *contingibili* e *notificati* al vivente da poterlo respingere dalla violazione delle leggi medesime, costituiranno in generale la sanzione.

§ 569. *Requisiti generali d'ogni sanzione.*

Non basta che esista un male annesso ad una azione, perchè l'agente si astenga dalla medesima; ma fa d'uopo ancora che quel male sia precedentemente *noto*. Non basta che il male sia di una data specie o di un dato grado in generale; ma fa d'uopo che sia di un genere e di un grado *valevole* a *superare* nell'operatore l'*interesse* che può portare alla violazione della legge; altrimenti lo stimolo contrario, come maggiore, prevarrà, e produrrà la violazione.

Fa d'uopo eziandio che il male sia naturalmente *connesso*, o sia *veduto* come *certamente connesso* alla violazione, e però sia giudicato *inevitabile*, posta la violazione medesima. Se si toglie una tal connessione, la efficacia del male diviene realmente nulla per guardare dalla violazione. Allora pertanto non vi ha più sanzione, carattere principale della quale si è il rendere *inviolabile* la legge a cui sta unita.

Da ciò risulta, che *tutti* gli annoverati requisiti sono indispensabili alla sanzione. Un solo che ne manchi ne fa mancare l'effetto, cioè l'inviolabilità della legge. Allora non v'ha più sanzione.

§ 570. *Prospetto riunito delle condizioni essenziali dell'ordine teoretico delle azioni dei viventi.*

1° Qual è il *fine* dell'ordine *teoretico* delle azioni volontarie dei viventi?— La più felice *conservazione* della intiera vita del medesimo (§§ 558, 559, 560), e quindi l'opposizione e la guerra a tutto ciò che può attentare alla medesima.

2° Qual è il *soggetto* reale costituente la materia dell'ordine medesimo?— La riunione dei poteri del vivente a produrre l'incolumità e la vita più felice (§§ 558, 563).

3° In che veramente consiste l'*insieme* reale ed effettivo d'onde sorge un tal ordine?—Nel sistema disceverato e successivo delle azioni fisico-sentimentali del vivente, in quanto mediatamente o immediatamente conservano il più felicemente che si può la vita dell'*essere* misto (§ 555).

4° Quali sono gli *attributi* dell' ordine teoretico delle azioni volontarie dei viventi?— Essere di *ragione* necessaria; essere di *posizione* reale e necessaria; avere un *predominio* irreformabile dalla potenza dei viventi (§§ 566, 567).

5° Quali sono gli *effetti* essenziali di quest' ordine?—Imprimere il carattere di naturalmente *buono* o *male* alle azioni dei viventi (§ 567); produrre l'inviolabilità relativa delle leggi della conservazione, annettendo il male alla loro violazione (§ 568).

§ 571. *Delle primarie affezioni generali che i poteri dei viventi contraggono in forza dell'ordine teoretico.*

Allorchè abbiamo distinto l'ordine delle azioni volontarie dei viventi riportato ad un certo fine, dall'ordine di *puro fatto* della natura, che cosa abbiamo fatto veramente? Abbiamo forse separati questi ordini, cosicchè l'uno sia sottratto dall' altro? No; ma abbiamo solamente distinto quei fenomeni interessanti per l'uomo, che vengono prodotti dalle vicende della natura fisica, nelle quali rimane, dirò così, *passivo*, da quei fenomeni pure interessanti, a produrre i quali è necessario il concorso delle azioni volontarie dei viventi, come l'alimentarsi, il muoversi, il riprodursi.

Ora sebbene questa distinzione sia reale, tuttavia non forma veramente un ordine *diverso* da quello della natura, ma solamente una specie particolare del medesimo. Il potere dei viventi, comunque esteso, trovasi padroneggiato dalla forza dell'ordine reale di *fatto* delle cose, non solamente perchè il vivente non può oltrepassare certi confini, ma eziandio perchè volendo, per una reazione del principio senziente ed energico che è in lui, fare il proprio meglio: 1° È obbligato a *reagire* sulle cose fisiche, fra le quali si annovera anche la sua macchina. 2° È obbligato a prevalersi dei materiali stessi della natura, cioè degli esseri che la compongono. 3° Non è in

sua facoltà di disporre le cose a suo beneplacito per ottenere il suo fine, ma è obbligato a *non andare incontro* a quei poteri i quali ostano al proposto fine o negativamente o positivamente; e viceversa è *obbligato* ad *indurre quei rapporti* dai quali solamente può derivare l'effetto inteso. L'*effetto* però appartiene propriamente alla natura; non altrimenti che dopo appiccato il fuoco ad un legno, o introdotto il cibo nello stomaco, tanto la combustione quanto la digestione si fanno per sè medesime, ossia per una operazione indipendente da qualunque deliberata azione dei viventi medesimi. 4° In particolare poi parlando della felice conservazione, siccome non è in potere del vivente l'aggiungere una sola linea alla propria statura, nè il riformare a beneplacito l'ordine della sua costituzione; così *più stretta* ancora diviene la sua *soggezione* all'ordine delle leggi naturali, perchè egli ha davanti a sè tutto l'ordine delle leggi organiche e vitali da rispettare, e tutti i rapporti che queste leggi inducono cogli esseri tutti coi quali può trovarsi in commercio, e quindi co' suoi simili e colla società di questi suoi simili.

Qualunque pertanto sia la *misura* della *potenza* dei viventi, ne verrà sempre che, posta in relazione coll'ordine attuale di *fatto* della natura, avuto riguardo al fine della felice conservazione, essa andrà soggetta alle quattro condizioni annoverate, e queste diverranno pei viventi altrettante *leggi* risguardanti le loro azioni volontarie.

CAPO VIII.

ANALISI DELLA NATURA E DEI RAPPORTI DELL'ARTE IN GENERALE.

§ 572. *Oggetto di questo Capo.*

Cercare che cosa è l'arte in conseguenza di tutti i rapporti reali delle cose e dell'uomo; indi *stabilire* la maniera di distinguere coi caratteri competenti ciascuna arte particolare ad uso delle dottrine morali; ecco gli oggetti.

§ 573. *Della natura e dei rapporti dell'arte.—Quale supposto involga la distinzione che si fa volgarmente fra la* natura *e l'*arte.

Nel linguaggio comune si distingue la *natura* dall'*arte*. Dicesi comunemente: quel canale, quell'arco è fatto dalla *natura;* quell'altro canale, quell'altr'arco è fatto dall'*arte*. Che cosa intendiamo noi con questa frase? È troppo chiaro che nel primo caso intendiamo dire, che a formar quelle opere *non* è intervenuta l'*opera* dell'uomo, ma solamente la potenza della natura; nel secondo caso poi, ch'è intervenuta la potenza dell'uomo. Ciò non basta: noi indichiamo inoltre che l'opera della natura o l'opera dell'uomo sono intervenute *in tal maniera*, che l'*effetto* si deve *attribuire* all'una o all'altra. Da ciò nasce il giudicio, che dobbiamo riguardare o l'una o l'altra come *autori*, ossia come *cagioni produttrici* dell'effetto indicato.

L'*imputazione* dunque all'*uomo* di un dato effetto è la prima idea che ci si presenta nascosta, ossia meglio *supposta*, nell'idea di una cosa qualunque prodotta dall'*arte*. Questa *imputazione* è quella che distingue un effetto dell'*arte* da un effetto della *natura*. Resta a vedere a che si riduca questa imputazione.

§ 574. *A che si riduca l'imputazione supposta nel concetto dell'*arte.

L'uomo non può *creare* veruna forza e verun ente *in natura*: egli non può che *dirigere* le forze e gli esseri *già esistenti*. In un canale artificiale egli non crea la massa dell'acqua, nè le forze della gravità e dell'equilibrio, nè il terreno che forma il letto di quel canale; ma solamente colla sua potenza stacca alcune parti di terra, e le trasporta in certi luoghi, e le dispone in modo che ne risulti una cavità capace a dirigere l'acqua in una data maniera. Nell'agricoltura l'uomo non crea la semente, nè il terreno, nè tutti gli agenti della fecondità: ma unicamente *svolge* il terreno esistente, vi getta la semente fatta dalla natura; vi apposta un concime fatto dalla natura, o fermentato dalla natura; approssima, in una parola, le cagioni naturali per far nascere un effetto naturale. Volgendo la nostra attenzione anche alle cose *del tutto artificiali*, come per esempio l'architettura, la navigazione, io veggo dappertutto che—la potenza dell'uomo altro non fa che *impiegare* le cose e le forze della natura a produrre un effetto qualunque.—Ecco a che si riduce di fatto l'imputazione supposta nell'arte.

§ 575. *Gradi diversi di questa imputazione.*

Egli è vero che havvi una *gradazione* di fatti, in cui il concorso della *natura* a produrre un effetto dell'*arte* cresce o decresce fino al punto che in un estremo l'opera dell'uomo agisce così, che la natura non si conta quasi per nulla; e nell'altro estremo predomina l'opera della natura così, che non si conta quasi per nulla l'opera umana. Un esempio del primo estremo si vede nel lavoro delle lane, dei metalli; un esempio del secondo in una pianta che nasce da un nocciolo gettato dall'uomo in mezzo ad un bosco. Nel primo non si vede che la materia somministrata dalla natura; la forza di coesione e le forze di attività chimica sole rimangon visibili, e tutto il rimanente è *effetto* dell'arte: però la natura somministra la sua parte nell'effetto. Le forze della natura intervengono sempre dirette dalla forza dell'uomo: tutti gli strumenti, tutte le forme delle cose sono realmente risultati del moto, della tensione, della pressione ec. delle cose; e però sono realmente risultati necessarî delle determinazioni coordinate della natura, ossia dei rapporti fisici delle forze e qualità nascoste indipendenti dall'arbitrio umano. Lo scoprire questi rapporti necessarî non è per altro cosa dei sensi, ma della riflessione e del raziocinio. —Nell'altro estremo l'opera dell'uomo non somministra veramente se non l'*occasione* alla natura. Ma *se* si riflette che *se* l'uomo non collocasse colà quel nocciolo, *non potrebbe* ivi nascere l'albero, si scorge chiaramente che nell'*effetto* della nascita di questo ha la *sua parte* anche l'*opera dell'uomo;* e però havvi sempre il magistero della natura unito a quello dell'arte. La cosa è più sensibile se molti di questi noccioli siano stati disposti in ordine a sinistra e a destra, talchè ne sorga un viale ombreggiato di alberi fruttiferi. Eppure nella nascita e nello sviluppamento di ognuno d'essi l'uomo non avrebbe realmente contribuito di più che in quelli di un solo.

Fra questi estremi pare che le potenze concorrenti della natura e dell'uomo, a guisa dei soci che vanno vieppiù pareggiando la collazione dei loro capitali e delle loro opere, pare, dico, che a grado a grado pongano una parte visibilmente meno

ineguale della loro influenza nelle produzioni delle opere artificiali. Testimonio ne sia l' architettura civile, la medicina, la chimica, ec.

§ 576. *In che propriamente consista l'esercizio dell'*arte. *Nozione prima dell'*arte *come potenza o facoltà reale dell'uomo.*

Qui facciamo pausa, per rilevare quello ch' è necessario a preparare la definizione filosofica dell'*arte*. Contemplando nel fatto concreto l'*esercizio dell'arte* in confronto della natura, si rileva che realmente esso altro non è che — una direzione delle forze e delle cose della natura, *fatta* dalle forze dell'uomo, in quanto produce un dato effetto; cui la natura *per sè sola* nel *caso* concreto, a giudizio nostro, non avrebbe prodotto. Ma ciò non distingue ancora ciò che dall'uomo fu fatto *ad arte* da ciò che fu fatto *a caso*. —

Dalla considerazione del fatto concreto passando ad astrarre la *potenza* dell' uomo, ossia la forza capace di far tutto questo, noi ci formiamo l'idea della *potenza artificiale* dell'uomo. Ella quindi si può definire — la forza o quel complesso di forze e di rapporti reali, in virtù dei quali l'uomo è reso capace a dirigere con precognizione le forze della natura a produrre un effetto, il quale nel dato caso non sarebbe stato, a giudizio nostro, prodotto dalla natura sola, senza l'intervento dell'azione umana.— Che cosa si suppone in forza di questo concetto?

Fino a qui si può intravedere la differenza che passa tra l'*ordine* di *puro fatto* delle azioni umane, e l'*arte* propriamente detta; ma con tutto ciò non si comprende quello che basta per separare la potenza artificiale dell' uomo rispetto all' ordine puramente fisico della natura.

§ 577. *Supposti di* fatto *racchiusi nell' idea generale dell'*arte *considerata relativamente alla natura.*

Da questa considerazione la ragione passa a determinare i *supposti di fatto* che stanno racchiusi nel concetto dell'*esercizio dell'arte*, ossia della potenza dell'uomo nell'esercitare l'arte. Senza molta pena la mente comprende che l'esercizio dell'arte suppone necessariamente due ipotesi; cioè:

1° Che l'*ordine naturale di fatto* delle cose sia tale, che le forze o le cagioni naturali di un dato effetto non si trovino atteggiate da *sè stesse* a produrlo; e per conseguenza si suppone nel caso pratico la *necessità dell'azione umana* a disporre le cose in guisa di farlo nascere.

2° Per ciò stesso che si suppone questa necessità, si suppone anche l'efficacia dell'azione umana a produrre l' effetto imaginato. Ma siccome tale efficacia, come ora si è veduto, in ultima analisi si risolve nella direzione delle forze della natura colle forze dell' uomo (§ 576); così è evidente che tale efficacia si risolve nella *potenza* dell'uomo a dirigere colle proprie forze le *forze* della natura. È dunque evidente che per ciò stesso si suppone in fatto essere in *potere dell'uomo* il disporre le cose e le forze della natura *in guisa* che esse producano un dato effetto.

3° Ma se prima che l' uomo tenti dirigere quelle forze a produrre un dato effetto da lui imaginato si vegga che la tal cosa o forza non è *per se stessa* o *in virtù delle date circostanze* valevole a produrlo, è evidente che l'effetto non si otterrebbe mai, che l'opera dell' uomo sarebbe frustrata, e che realmente non si eserciterebbe arte veruna. È dunque evidente che per ciò stesso *si suppongono in fatto* due condizioni: l' una negativa, e l'altra positiva. La prima, che le forze, o l'ordine delle cose della *natura*, siano di tale indole, misura e disposizione *da non contrappor e verun ostacolo o difficoltà* insormontabile dalla potenza umana a produrre un tale effetto. Questo concetto è essenzialmente annesso all'idea, che il fare una data cosa *sia in potere* dell' uomo. La seconda poi, che all'opposto la natura attribuisce alle cose una *positiva capacità* a produrre sotto la mano dell'uomo un dato effetto, quando a lui piaccia di farlo nascere. Anche questa è un' idea racchiusa sì nel concetto espresso dalla frase *essere in di lui potere*, e sì dalla considerazione sopra fatta, che l'uomo non crea nè può crear nulla, ma solamente contempla e dirige il creato.

4° Ma ad onta che non esistano difficoltà insormontabili, ad onta che si verifichi una *capacità virtuale* delle cose a produrre un effetto coll' impero *reale dell' uomo*, l'uomo può errare nel disporre le cose giusta i *rapporti* del suo fine proposto: allora è impossibile che l' effetto succeda giammai. Havvi dunque una impossibilità *fattizia*, ossia imputabile all'uomo; come ve n'ha una *reale*, imputabile alla natura. Ma quella stessa impossibilità *fattizia* è *reale* al pari della *naturale*. Solo vi è la differenza, che questa può essere prevenuta o tolta dall'uomo col *cangiar* magistero, dovechè l' altra non può essere mai tolta nè prevenuta. Migliaja di esempi ne abbiamo nella condotta giornaliera di tutte le cose fatte dai buoni o cattivi artefici, e nei loro tentativi ripetuti, i quali riescono o non riescono.

Ora quali riflessioni presenta questo fatto al proposito di determinare la definizione e i rapporti naturali dell'arte? Prima di tutto nelle cose dell'arte si suppone tolta ogni impossibilità reale, e si suppone anzi nelle cose e nell' uomo la capacità di cui testè ho fatto parola. I casi pertanto che qui *si possono* contemplare sono quelli che avvengono *dentro* la sfera della *possibilità* delle cose e dell' uomo a produrre effettivamente un dato fatto. Ciò ritenuto, se un uomo coi convenienti sussidî si occupa di una data cosa *fattibile* e non riesce, mentre che gli altri uomini riescono; se uno fa oriuoli i quali non segnano o segnano male le ore; se un architetto fabbrica una casa incomoda, ruinosa, brutta, nel tempo stesso che un altro riesce a fabbricarla comoda, solida e bella: dicesi di costoro che *non sanno l'arte* di far case ed oriuoli.

§ 578. *Arte considerata come potenza dell' uomo.*

Da ciò nascono due conseguenze. La prima, che così si distingue l' arte dall' ordine di puro fatto delle azioni umane, come si distingue la scienza dal puro idealismo di fatto. In questa guisa appunto il disordine, la confusione, l'errore, la frustrazione dell' opera si distingue dall' ordine, dal magistero, dall'avvedutezza, e dalla felice riuscita.

§ 579. *In che propriamente consista l'essenza dell' arte considerata come facoltà reale operante in natura.*

La seconda, che l'arte si riferisce così alla *pratica dei mezzi valevoli* a produrre un dato effetto *ottenibile*, che la esistenza reale di lei si fa dipendere dalle condizioni le quali rendono *un uomo capace* ed esperto a produrre una cosa *per sè fattibile*. Ecco pertanto che ogni arte, *considerata*

in relazione al suo effetto ed ai *limiti* della potenza dell'uomo, si fa generalmente consistere — in una facoltà ad agire *in guisa* di produrre un dato effetto. Essa per conseguenza viene riguardata come una potenza prossima, e come un'*attitudine* pratica a dirigere le forze della natura colle forze dell'uomo *così*, che effettivamente e completamente ne nasca una cosa per sè fattibile dall'uomo.—

Nell'arte pertanto, considerata come facoltà, come attitudine, come abito dell'uomo, si distinguono due cose. La prima è la convenienza degli atti della forza umana coi rapporti necessarî delle cose; la quale convenienza è anch'essa una *certa maniera di agire* dell' uomo stesso. Voi lo avete espresso quando diceste: *agire in guisa, agire così, che ne nasca l'effetto.* La seconda poi è l'*esistenza* o la *nascita dell'effetto*, dipendentemente da quella convenienza di azione.

§ 580. *Ordine teoretico necessario e reale delle azioni umane.*

Ma in tutto questo che cosa si suppone? Egli è evidente, in primo luogo, che si suppone esistere un tal *ordine di rapporti* reali e necessarî nelle cose, che non sia in arbitrio dell'uomo il reggersi a capriccio nel produrre un effetto qualunque in natura. Ogni arte umana pertanto presuppone l'*esistenza di un ordine necessario e reale di azioni*, a cui è forza conformarsi per ottenere un dato effetto. E siccome quest'ordine si riguarda effettivamente al fine; così è evidente che in ogni arte, anzi in ogni atto dell'arte, si suppone l'esistenza di un ordine reale e naturale teoretico. Da ciò ogni arte ha le sue *obbligazioni* finali, i suoi doveri; da ciò risulta che quest'ordine, questi doveri sono risultati dei rapporti reali delle cose.

§ 581. *Secondo supposto di fatto.—Magistero dell'arte considerato in astratto.—Sua definizione.—Sue applicazioni.*

Questo non è ancor tutto. Se *verificar* si deve la *convenienza* di questi atti per verificar l'arte, dunque si suppone nell'esercizio dell'arte essere necessario *un tal modo di agire*, per il quale l'opera umana differisca da ogni altra maniera di agire, la quale porti il nome di *imperizia*, di *errore*, di *incoerenza*, di *contrasto* tra il fine e l'opera; in una parola, si afferma l'esistenza di un *ordine pratico* di azioni, per il quale l'arte riveste un concetto *proprio*, del tutto distinto dall'ordine di *puro fatto* delle azioni umane. Volendo quindi disegnare con un vocabolo questo modo di agire,—*in quanto* si contempla accompagnare l'*esercizio* della umana attività in ogni arte, si può meritamente chiamare col nome di *magistero*; il quale sarà in generale l'*ordine* di certe funzioni dell'*essere* attivo ed intelligente, in quanto è efficace a produrre un dato intento.—Il magistero posseduto si potrebbe dire essere la *perizia* dell'uomo. Il magistero, come si vede, è quello che dà veramente alle azioni dell'uomo la forza di arte, e però si prende come cosa *equivalente* all'arte, e quasi sinonimo di lei. Ma àvvi un magistero anche della natura, il quale in sostanza corrisponde all'ordine effettivo, col quale ella conduce le cose al loro fine. Si distingue ciò non pertanto nell'arte il magistero dall'intiera nozione dell'arte per una rigorosa *astrazione*, cioè per la distinzione che si fa tra la natura e la serie delle azioni, e la *maniera* di eseguirle. Il magistero si riferisce propriamente alla *maniera*.

Considerando poi l'*attività* dell'uomo in quanto contrae dalla necessità di questo magistero una affezione *relativa* di potere o non potere ottenere un intento, e in quanto per conseguenza deve adattare i suoi atti ai rapporti attivi del magistero medesimo, essa riveste un carattere ed attributo, dirò così, relativo al sistema di agire delle cose dell'arte. A questo carattere attribuir si potrà il nome di *attitudine*, di *perizia*, ec.

§ 582. *Relazioni, sotto le quali si può considerare il magistero dell'arte.*

Sotto due rapporti si può dunque considerare il magistero; cioè: 1° relativamente allo *stato reale* delle cose, in seno delle quali la potenza umana produce un dato effetto; 2° relativamente alle *facoltà* interne ed ai poteri esecutivi dell'uomo stesso, che opera per questo fine. Considerato sotto il primo rapporto, ci obbliga alle seguenti due ricerche:

1° In che realmente consiste il magistero di ogni arte?

2° Quali sono le ragioni per le quali il magistero dell'arte rendesi *necessario* ad ogni uomo?

§ 583. *Nozione propria del magistero dell'arte.*

Riflettendo alla prima ricerca, si presentano spontaneamente le seguenti riflessioni:

1° Abbiamo veduto che l'esercizio dell'arte suppone il predominio dell'uomo sopra certi esseri e certe forze della natura valevoli a produrre un determinato effetto.

2° Abbiamo veduto inoltre, che vano sarebbe questo predominio, se le cose non fossero per sè o per il loro stato valevoli a produrre l'intento stabilito.

3° Abbiamo veduto essere *necessario* che l'attività umana *segua* un *determinato ordine* di azioni, tralasciando ogni altra maniera di produrre gli effetti, ossia le opere proposte.

4° Abbiamo finalmente veduto che ogni possibile esercizio dell'arte consiste nel dirigere le *forze esistenti della natura* colle forze esistenti e reali dell'uomo giusta un ordine che prima non avevano. Dunque è evidente che — il magistero dell'arte umana, *contemplato nel suo esercizio*, consisterà realmente nel collocare e far agire col potere predominante dell'uomo i poteri e le forze della natura, per sè capaci a produrre un dato effetto, giusta quell'ordine di rapporti indicato dalla natura stessa delle cose come per sè efficace a produrre quel dato effetto; il quale ordine esso non avevano per sè medesime. —

§ 584. *Del magistero dell'arte in relazione all'effetto.*

In questa *collocazione* degli accennati poteri, nella descritta guisa esistenti, consiste propriamente ed essenzialmente il magistero dell'arte umana; l'effetto, che ne nasce, è una vera *legge di natura.* Io approssimo un ferro ad una calamita, o viceversa, e ne nasce un contatto; avvicino un legno al fuoco, o viceversa, e ne nasce la combustione; pianto una semente nella terra che ho cura di concimare, innaffiare, e difendere dalla perversità delle stagioni, e ne nasce una pianta; applico una leva, una corda girata su di una carrucola o di molle, ed alzo un peso, ec. In tutti questi casi l'effetto, che ne nasce, è una vera

legge di natura: quello che forma il magistero dell'arte è l'*atto* di approssimare, di appostare, di muovere. L'attrazione, la combustione, la germinazione, l'alzamento sono tutte leggi naturali e fisiche. — *Dirigere* adunque col potere predominante dell'uomo i poteri della natura in guisa che producano un dato effetto, ossia ne nascano *rapporti attivi* valevoli a produrre un dato effetto, che altrimenti nel dato caso non avrebbero per sè, prodotto — ecco la vera nozione del magistero dell'arte umana.

§ 585. *Del magistero dell'arte in relazione alla parte che ha la natura nell'effetto di un'arte.*

Ho detto: *in guisa che nascano rapporti attivi valevoli a produrre un dato effetto*, anzichè *in guisa che nasca direttamente l'effetto*. Questa precisione è necessaria per avvertire, che siccome nell'opera dell'arte interviene sempre anche quella della natura, così l'uomo non si può riguardare autore *di tutto* l'effetto in modo, che possa creare *fondamentalmente* le basi ossia i rapporti reali che possono produrlo: ma solamente padrone di dirigere e *simmetrizzare* i materiali già esistenti, i quali mossi o disposti da lui operano *per sè stessi*, e per loro *natura* producono l'effetto voluto.

§ 586. *Del magistero dell'arte relativamente all'andamento reale dell'universo.*

Non si può negare ciò nonostante che il magistero dell'arte non sia quasi una *seconda creazione*. Egli introduce col potere dell'uomo un *altro ordine* reale di cose nell'ordine reale dell'universo, il quale, giusta l'andamento suo, cioè abbandonato a sè stesso, non si sarebbe così atteggiato, nè avrebbe effettuate quelle cose le quali col magistero umano si producono.

Ma questa riflessione non risulta che da una considerazione *particolare ed astratta*; perchè esaminando *in grande* tutto l'andamento dell'ordine fisico-morale della natura, si trova che il magistero medesimo dell'arte è anch'esso uno di quei congegni che, fra gli altri innumerevoli che dall'ordine universale vengono disposti e messi in moto, agisce in forza dei rapporti del gran sistema dell'universo.

§ 587. *Della seconda quistione sui principj reali che rendono necessario il magistero dell'arte.*

Cercare la ragione per la quale rendesi *necessario* il magistero in ogni arte umana, egli è lo stesso che ricercare la cagione per cui l'*uomo* a produrre un dato effetto *abbisogna* d'un ordine particolare di azioni. Rispondere a questa ricerca sarà dunque lo stesso che assegnare i principj reali e *necessarj* di fatto, pei quali si induce la detta *necessità*.

Le riflessioni antecedenti ci mostrano chiaramente che esiste un *ordine* necessario risultante dai rapporti reali delle cose, al quale è forza che l'uomo adatti le sue azioni per ottenere un effetto divisato. Ciò da una parte suppone nell'uomo una *limitazione* di potere essenziale ad ogni essere finito; e dall'altra suppone tali *determinazioni* attive nella natura delle cose, per cui l'uomo, operando in maniera conforme, ottenga l'effetto bramato. Qui dunque abbiamo due *principj reali* della necessità del magistero dell'arte. Il primo consiste nei rapporti reali producenti la necessità di conformare gli atti ad una certa norma onde ottenere un dato effetto; il secondo è una *forza limitata* nell'uomo a fronte della natura nell'agire su di lei, e nel padroneggiare gli elementi attivi capaci a produrre gli effetti dell'arte. Il primo principio risulta dall'unità dell'effetto da prodursi, il quale, per ciò stesso che è determinato, esclude essenzialmente ogni altra maniera di agire fra le infinite, le quali si potrebbero metafisicamente divisare. Egli si conferma anche coll'esperienza. Il secondo principio è una cosa di *puro fatto* primitivo, irrefragabile, così certo, com'è certo il sentimento della nostra medesima esistenza.

Ma si è veduto che l'arte si distingue essenzialmente dall'ordine di *puro fatto* delle azioni umane, in quanto quest'ordine di *fatto* racchiude anche tutti i disordini, tutti gli atti frustranei che sono possibili a praticarsi dall'uomo. Questa distinzione è condotta dal magistero medesimo, il quale *esclude* appunto questi errori e queste frustrazioni di opera. Il *bisogno* dunque reale del magistero per ottenere l'effetto dell'arte è determinato dalla *fallibilità* umana.

L'*essenziale convenienza* dell'opera col fine, risultante dall'*unità* di un effetto da produrre; la *limitazione* delle forze dell'uomo; la *fallibilità* di lui: ecco i tre principj reali di *fatto*, producenti la *necessità* ed il *bisogno* del magistero nell'esercizio di ogni arte umana.

§ 588. *Distinzione fra la* necessità *del magistero nelle opere della natura, e il* bisogno *speciale dell'uomo.*

Io distinguo la *necessità* dal *bisogno*. La necessità è propria anche della natura sola. È necessario, per esempio, che nel movimento curvilineo di un corpo intervenga l'azione composta almeno di due forze, una centripeta, e l'altra centrifuga. Ma la natura non abbisogna in questo d'un *magistero distinto dall'ordine di puro fatto* delle sue azioni, perchè l'ordine, il fatto, la rettitudine dell'azione, e la prescrizione dell'ordine in lei si confondono e si unificano. Così negli animali per lo più l'ordine di *fatto* è così identificato con quello della loro destinazione, dei loro bisogni, delle loro brame, dei loro disegni ordinarj, che appena lice distinguere il bisogno di un *magistero* artificiale *separato* dall'*ordine di fatto* delle loro azioni. Non è così nell'uomo. L'indole della sua libertà razionale, la possibilità pratica di variare in infinite maniere le combinazioni delle sue idee e le determinazioni dei poteri esecutivi, induce il bisogno di una norma speciale per ottenere un certo intento.

Ecco dunque determinato il bisogno del magistero dell'arte umana. La ragionevolezza pertanto e la fallibilità dell'uomo forma in ultima analisi il principio fondamentale e *speciale*, per il quale si rende necessario al genere umano, a preferenza degli altri esseri attivi, un magistero distinto dall'ordine di puro *fatto* delle sue azioni.

Questo concetto è così adottato dalla comune degli uomini nell'applicare l'idea di *arte* a diverse azioni degli uomini, che in molti casi si suol dire: *la tal cosa non è stata fatta ad arte*, *ma naturalmente*. Ciò si verifica specialmente nei fanciulli, nei selvaggi, e in tutte quelle azioni le quali senza studio o riflessione alcuna si eseguiscono giornalmente.

§ 589. *Della fallibilità umana ne' suoi rapporti alla necessità del magistero dell'arte.*

Da ciò è chiaro che se l'uomo *non fosse* fallibile (come lo è perchè capace d'infinite azioni contrarie alle sue medesime intenzioni), e se invece ogni suo disegno si eseguisse *senza errare*, cesserebbe per ciò stesso il *bisogno* reale del *magistero* dell'*arte*, e tutto sarebbe propriamente opera di *natura*. Ma dall'altra parte egli è pur manifesto, che se fosse così affetto da *incorreggibile fallibilità*, che qualunque cognizione di un magistero non lo potesse rendere capace a produrre un effetto divisato, ogni magistero riescirebbe *frustraneo*, e cesserebbe per ciò di essere veramente magistero, ossia meglio non vi sarebbe magistero alcuno, nè arte. Allora, simile ad una cetra scordata o ad uno zoppo incurabile, egli non potrebbe mai rispondere con suoni armonici, nè camminare dirittamente.

Se dunque il bisogno del magistero dell'arte suppone la *fallibilità* umana, nello stesso tempo suppone anche la *possibilità* della *correzione*.

Eccoci pertanto necessariamente condotti ad esaminare questo soggetto nella seconda relazione sovraccennata (§ 581), cioè relativamente alle facoltà interne ed ai poteri esecutivi dell'uomo.

§ 590. *Esame della natura dell'arte relativamente alle facoltà dell'uomo.*

Io non getterò il tempo a provare che esista nell'uomo una facoltà di *agire*, la quale se è soggetta ad errare, è pur anco capace di correggere i suoi falli, ed operare rettamente. I variati monumenti dell'industria umana ne formano una prova evidente.

Piuttosto, a determinare esattamente la natura ed i rapporti dell'arte, è d'uopo esaminare quali sono gli elementi logici dell'arte, in quanto viene contemplata come cosa appartenente all'uomo.

L'esercizio di ogni arte contemplata nell'uomo, altro realmente non è che un certo esercizio della di lui potenza sulle forze della natura. Nell'esercizio dell'arte adunque si verifica l'azione simultanea di tutte le facoltà umane. Nell'uomo si distingue la facoltà di sentire, di volere, di eseguire la volizione, di far agire gli organi su ciò che immediatamente può essere a contatto; e quindi su quelle cose che possono essere mosse dagli strumenti immediati.

Nella comune maniera di considerare, l'*esercizio* dell'arte si riferisce così alla *potenza esecutrice*, che la percezione e la volizione non vengono riguardate che come cause concorrenti ed impulsive, ma non come in ultima maniera *effettuanti* le opere dell'arte. L'esercizio dell'arte consisterà sempre nell'esercizio della forza *operante*, determinato per altro dalle facoltà di sentire e di volere dell'anima.

§ 591. *Del concorso necessario della cognizione.*

Niente in natura si fa in senso diviso. La facoltà di *eseguire* è subordinata a quella di *volere*, e questa a quella di *conoscere*. Nell'esercizio dell'arte si reputa così necessario il *concorso* della *cognizione*, e precisamente della *predeterminazione* avvertita dell'effetto dell'arte, che ogni qualvolta avvenga un'opera umana non eseguita con *precedente intenzione*, non si attribuisce ad *arte*, ma a *natura* o ad *accidente*. Tutte le volte che l'uomo si propone di ricercare o di fare una data cosa, e invece ne scopre o ne fa risultare un'altra, dicesi che la cosa scoperta o risultata non è imputabile all'*arte*, ma *al caso*. Molte utili invenzioni che dobbiamo all'alchimia, molte scoperte fatte nel corso di certe sperienze fisiche, sono di questa natura. La scoperta della bottiglia di Leiden, quella della particolare sensibilità delle rane al contatto di diversi metalli, che ha dato causa a quella del fluido galvanico, sono di tale natura. Di tutte queste si ascrive il merito all'*accidente*, sebbene veramente l'uomo abbia, dirò così, usato tutto il magistero conveniente nel far conoscere l'effetto, il quale altrimenti non si sarebbe mai manifestato. Allora l'uomo, usando tal magistero *senza saperlo*, rassomiglia ad uno il quale cammina per una via incognita, e giunge senza saperlo ad un luogo che gli riesce poi caro. In tutte le cose umane la fortuna ha assai più luogo che non si pensa. La fortuna però è spesso un risultato di ciò che viene operato dall'uomo; ma siccome l'operazione fu fatta senza *previdenza* e *predeterminazione*, così l'evento viene riguardato piuttosto come fortuito, che come procurato; piuttosto come effetto del caso, che come effetto dell'arte.

§ 592. *Intenzione e volontà necessaria all'arte.*

— Non basta dunque all'esercizio dell'arte che esista un magistero, ma egli è d'uopo che l'*effetto* sia *preventivamente decretato* dall'uomo.—Ciò s'inchiude nella idea d'*imputazione*, la quale si suppone nel concetto dell'*arte*, come fu veduto. Non per questo la definizione allegata del *magistero* viene cangiata; ma solamente l'idea generica dell'*effetto*, inserita nella definizione stessa, acquista una denominazione *relativa*, cioè quella di *intento*. In realtà però l'effetto non *cangia*, nè può cangiare. L'effetto, per esempio, dell'attrazione magnetica è sempre il medesimo, tanto se nasca *non* predeterminato, quanto se avvenga predeterminato dall'uomo: il colore, l'aspetto di una cosa è in sè sempre lo stesso, tanto se venga procurato ad arte, quanto se venga prodotto dal caso. La ragione è manifesta. Questi effetti sono risultati dei rapporti reali delle cose; sono vere leggi di natura.

§ 593. *Distinzione tra il processo fortuito e il processo avvertito.*

L'*intento* fa nascere la distinzione fra il processo *fortuito*, e il processo *avvertito* e *predeterminato* dall'uomo. Il *processo* in genere, sia fortuito, sia predeterminato, è così *necessario*, che senza di lui sarebbe impossibile la produzione di ogni effetto derivante dall'opera dell'uomo. Il processo *avvertito* è così necessario all'*arte*, che senza le qualità della *precognizione* e *predeterminazione* non vi sarebbe veramente *arte*. Egli è per altro *intrinsecamente* sempre lo stesso del *fortuito*. Al processo *avvertito* riserbar possiamo il nome di *magistero*, il quale esprime un processo *fatto* con vera precognizione dei *metodi* e dei *risultati*.

§ 594. *Necessità del processo avvertito, ossia del magistero, per creare l'impero dell'uomo.*

Ma non è cosa indifferente per l'uomo che il *processo* sia fortuito o avvertito. Se è fortuito, e il processo col quale si produce una cosa non venga

colto, oppure sia dimenticato, l'uomo non è più *padrone* di produrre a piacere l'*effetto*. All'opposto se il *magistero* sia a lui preconosciuto, egli può far servire la natura alle proprie intenzioni. Di più, l'uomo proponendosi anticipatamente un *intento*, ordina le cose in modo di correggere gli errori stessi in cui può cadere operando. In una parola, il principio che determina l'*impero* dell'uomo sulla natura consiste propriamente nella *precognizione* e *predeterminazione*. Essa è nelle cose dell'arte un sussidio, col quale la potenza operativa dell'uomo veramente *si aumenta*, perchè col di lei mezzo l'uomo si rende capace ad eseguire *a piacere* una moltitudine di cose ossia di *intenti*, che senza di lei sarebbegli sempre impossibile di potere a suo talento effettuare.

§ 595. *L'arte è una maniera di essere della libertà razionale dell'uomo. Sua somiglianza alla moralità pratica.*

Da queste considerazioni pertanto risulta, che se la *precognizione* si suole nel concetto comune fissare come *condizione* per attribuire all'*arte* e non al *caso* un effetto qualunque, l'arte diviene per ciò stesso un modo di essere della *libertà* razionale propria dell uomo; e però le condizioni di lei si rassomigliano in guisa a quelle dell'*obbligazione* morale pratica, che nella più astratta generalità le condizioni fondamentali del *dovere* morale pratico e dell'*arte* vengono identificate. La *moralità* pratica pertanto appellar si potrebbe l'*arte del giusto e del buono*.

§ 596. *Come col concorso della cognizione e della volontà si possa determinare l'arte.*

Non per questo però l'arte umana consiste nella sola *precognizione*, e nella *predeterminazione* che ne viene in conseguenza. Altro è ch'esse ne siano requisiti, altro è che tutta l'*entità* dell'arte consista in questi soli requisiti. In ogni arte si distinguono necessariamente due punti, cioè l'*intento* e il *magistero*. L'*intento* è realmente l'effetto ossia l'opera che col *magistero* si vuole eseguire; ma egli è un effetto dapprima pensato e voluto, egli è una cosa di cui taluno si è precedentemente formato l'idea, e di cui decreta l'esistenza ossia l'*effezione reale*. Una cosa unicamente imaginata non forma *intento*. Perchè acquisti questo carattere si esige inoltre un decreto della *volontà*. L'*intenzione* dunque consiste nell'unione dell'idea dell'*opera* col decreto della *volontà* ad eseguirla.

Ma per dare l'*esistenza* a questa cosa pensata si esige l'opera effettiva dell'uomo. *Connettere* adunque l'*intenzione* coll'*opera libera* dell'uomo, ecco in che consiste propriamente l'*esercizio* reale dell'arte. Saper fare questa connessione, ecco in che consiste la *perizia* dell'uomo, ossia l'*arte* dell'uomo considerata come *facoltà* d'un ente ragionevole, d'un ente fallibile, ma ad un tempo stesso capace di direzione riflettuta.

Ma siccome è impossibile di far questa connessione senza eseguire il *magistero* (§§ 580, 581), così il saper fare questa connessione consisterà essenzialmente nel *saper* eseguire il *magistero* medesimo. Ma il saper eseguire il *magistero* ricerca in primo luogo la *cognizione* completa di lui, e in secondo luogo l'avvezzare, dirò così, le facoltà esecutrici dell'uomo ad agire giusta i rapporti del *magistero* medesimo. Dunque in ultima analisi se riguardiamo l'*arte* come *mezzo* ad ottenere un dato intento, e nello stesso tempo come una facoltà, una capacità dell'uomo, essa consisterà — nella completa cognizione delle parti tutte d'un *magistero*, ossia dei *mezzi* valevoli a produrre un dato *effetto*, accoppiata all'attitudine o alla disposizione prossima delle facoltà esecutrici dell'uomo a *praticare* questi stessi mezzi. — Questa è propriamente la *perizia*.

§ 597. *Nozione propria dell'*arte *came facoltà risultante dalle premesse considerazioni.*

Per ciò stesso che di taluno si afferma che *ha l'arte* di fare o non fare la tal cosa, quantunque attualmente non la faccia, si distingue il *fatto* dell'arte dalla *capacità;* cosicchè l'idea dell'*arte* propriamente e rigorosamente viene applicata anche all'*attitudine* ad agire in una determinata maniera, e però si appropria con egual diritto tanto al *fatto*, quanto alla *potenza*.

Siccome poi è d'uopo, per definire la cosa, specificare i caratteri ossia gli attributi di quest'attitudine, ed assegnarne i fondamenti; così ne viene, che nel paragrafo antecedente abbiamo solamente indicato i fondamenti reali che costituiscono l'*arte*, ma non l'arte in sè medesima. Ora questa, come potenza, si può definire—la facoltà prossima ossia l'attitudine pratica dell'uomo a produrre o dentro o fuori di se, mercè la cognizione e la collocazione acconcia dei poteri della natura, un effetto qualunque prima conosciuto dalla mente o decretato dalla volontà, il quale non sarebbe stato prodotto dal corso *ordinario* e, a senso nostro, *fortuito* delle cagioni operanti in natura — (1).

Dopo le cose premesse io non ho più bisogno di sviluppare e giustificare i termini di questa definizione. Se avessi detto solamente *la potenza di eseguire una cosa coll'uso dei metodi convenienti*, non avrei propriamente distinto l'*arte* dal *processo fortuito* (§ 594); non avrei nemmen distinto l'uomo da uno sciame d'api, da una famiglia di castori. Era d'uopo pertanto indicare quei *requisiti* i quali vengono espressi nel concetto annesso alla parola *arte* nelle diverse applicazioni che ne sogliono fare gli uomini.

Il rimanente della definizione è abbastanza sviluppato e giustificato. Il lettore, per esempio, non abbisogna che io spieghi in che consistere possa l'uso di questi mezzi convenienti, dopochè ho spiegato in che consister possa in generale il magistero dell'arte. Egli vede inoltre come il magistero stesso diviene *parte* dell'*arte* propriamente detta. Egli vede finalmente in che consista la *potenza prossima* o l'*attitudine* che forma la base capitale e comune d'ogni arte.

§ 598. *Distinzione e subordinazione vicendevole tra la scienza e l'arte.*

Con ciò resta tolta ogni ambiguità intorno ai caratteri i quali possono contraddistinguere la *scienza* dall'*arte* considerata come *potenza*. Ciò che ha fatto esitare i filosofi, ed anche prendere abbagli circa questo proposito, è derivato dalla coesistenza, connessione e simultanea azione che avviene necessa-

---

(1) *Si può considerar l'*arte *anche come un* ente morale *astratto. Così l'idea dell'*arte *sarà — quel complesso di funzioni d'un ente attivo ed intelligente, per le quali egli scientemente effettua un dato intento. —*

riamente tanto nell'una quanto nell'altra cosa. La *scienza* diffatti è necessaria alla *potenza* per operare abitualmente con intenzione, e senza frustrazione di opera; e viceversa l'*arte* serve alla *scienza* per conoscere con maggiore speditezza, estensione e predominio, e colla minore mescolanza possibile di errori e di ignoranza. Il ministero dell'*arte* sembra attribuire alla mente un vero impero sulle idee; il ministero della *scienza* sembra attribuire alla *potenza* un vero impero sulle azioni, e col mezzo delle azioni sulla natura (§ 595). Ma dall'altra parte l'oggetto e l'indole dell'uno e dell'altro sono abbastanza distinti, perchè non si debbano confondere. La *scienza* consiste propriamente nel *possesso* delle *cognizioni* adequate delle cose; l'*arte* all'opposto, come *potere*, consiste propriamente nel *possesso* del magistero delle *azioni*, che producono gli effetti reali divisati dall'uomo.

§ 599. *Come si distingua la scienza dell'arte, benchè l'arte non si possa definire che in conseguenza della cognizione, e non si possa agire con arte senza l'ajuto della scienza.*

Egli è ben vero che il concetto logico dell'*arte* altro non è propriamente che una *cognizione;* come gli è vero eziandio che il *possesso* medesimo del magistero riposa prima di tutto sulla *cognizione;* ma ciò non varia nè toglie la distinzione reale che io accenno tra la *scienza* e l'*arte*.

Il concetto logico non toglie la reale distinzione fra la *scienza* e l'*arte;* perchè sebbene io non mi possa formare idea della mia potenza se non mercè il *sentimento* che ho di lei, tuttavia sento nel tempo stesso che l'idea della semplice *cognizione* d'una cosa è del tutto diversa da quella di un'*azione*. Ciò non basta: sento che avere la sensazione della vista di un albero è cosa ben diversa da quella di muovere il braccio ad atterrarlo. Se per questo si dovesse confondere la *scienza* coll'*arte*, si dovrebbe confondere così il *moto* reale (ed esistente, come si suol dire, *a parte rei*) d'un fiume coll'idea della sua *figura;* talchè dir si dovrebbe che la forza di quel fiume altro non sia *a parte rei* che la forma o l'imagine che passa avanti a me: il che, come si vede, involge formale contraddizione.

Se poi il *possesso* del magistero dell'*arte* riposa prima di tutto sulla *cognizione*, e consiste primieramente in lei, ciò non toglie la differenza reale che passa fra la *scienza* e l'*arte;* perchè l'*arte* non esiste nel solo pensiero, non si esercita col solo pensiero, non finisce entro il solo pensiero, come la *scienza*: essa esercita ed abbraccia tanto il pensiero, quanto la potenza operativa, ed ha per oggetto un'azione, un movimento, ch'è effetto e conseguenza dell'azione e dell'energia incognita della essenza stessa dello spirito umano.

§ 600. *Obbiezione per identificare la scienza coll'arte.*

Con tutto ciò ecco una obbiezione. In un'assoluta ed astratta generalità l'*arte*, considerata come mera potenza, e dirò così nelle sue radici, si confonde talmente colla *scienza*, che non è possibile distinguere l'una dall'altra, se non allorquando si passa a considerarle nella maniera colla quale realmente agiscono in natura. Come sarebbe diffatti possibile insegnare un'arte, se non consistesse in *un complesso di cognizioni*, alle quali si attribuisce il nome di *regole?* Sia pur vero che la *scienza* consiste nella cognizione della *verità*. Ma una buona regola che cosa è altro in ultima analisi che una verità, o l'espressione di una verità di fatto? Ogni regola non si può forse tradurre ad esprimere una pura storia di cagioni e di effetti, di azioni e di conseguenze? La formola imperativa che si usa in una regola non altera punto la sostanza delle cose. Che se mediante la cognizione di queste verità l'uomo può passare a ridurle a proprio uso, e quindi creare un'arte, è manifesto che l'*arte* consiste nella *scienza*. Non è egli vero che l'*arte* si considera come una *potenza* ad agire con precognizione? Ora tale potenza risiede così nella *cognizione*, che la scienza costituisce *questa potenza*. E però in questa astratta generalità l'*arte* e la *scienza* realmente si confondono. Per la qual cosa in questo punto di vista l'*arte* non è che un ramo della *scienza*, e per tal ragione questa si può dividere in *contemplativa* ed *operativa*. L'*arte* adunque, contemplata come mera *potenza* separata dall'*atto*, e nei principj che la costituiscono, si confonde propriamente colla *scienza* in genere, la quale si prende come sinonimo di *cognizione*. Ma se si considera come *potenza* congiunta al suo *atto* allora è veramente distinta dalla *scienza*, com'è distinta la passiva sensazione del calore dall'atto di muovere il braccio. Ma in questo caso non parliamo più dell'arte, bensì dell'esercizio dell'arte.

§ 601. *Risposta. — Distinzioni fondamentali per evitare ogni confusione.*

A questa obbiezione speciosa io rispondo: Altro è che l'*arte* possa essere un *effetto* della *scienza*, ed altro è ch'essa non sia fuorchè *scienza*. Altro è che l'*arte* possa essere *dedotta a notizia* della mente, e formare un *oggetto* di *scienza*; ed altro è che in natura altro veramente non sia che *pura scienza*. Disputare se l'*arte* si debba confondere colla *scienza*, egli è disputare se l'*arte* non si debba definire diversamente dalla *scienza*. Ma la definizione per essere vera dee corrispondere allo stato reale delle cose, in quanto può essere da noi *conosciuto* come esistente in natura. L'*arte* esistente in natura ha caratteri diversi dalla *scienza* pure esistente in natura; e però l'obbiezione poggia sopra d'uno scambio di termini. Essa consiste nel *fare*, come la scienza nel *conoscere*.

Per figurare una *potenza* speciale conviene denominarla dagli atti suoi; conviene associare l'idea di una forza all'idea degli effetti che può produrre, e all'idea della maniera colla quale può agire. Per far ciò non è necessario ch'essa sia *in attuale esercizio;* ma basta che il mio spirito, altronde fornito di idee intellettuali analogiche, le raffiguri e le unisca insieme. Si può dunque in astratto figurare l'*arte* come cosa relativa non a *cognizione*, ma ad *azione*, senza che veramente si confonda il di lei reale ed effettivo esercizio colla nozione relativa di lei. La differenza pertanto che ne nascerebbe fra l'*arte* in esercizio e la nozione dell'*arte* come *potenza*, consisterebbe realmente nella differenza che passa fra il concetto dell'*esistenza* e il concetto del *possibile*. — L'idea dell'*arte* consiste pertanto nell'idea di una forza, la quale realmente si giudica esistere nell'uomo, in quanto viene accoppiata e riferita all'idea degli atti *puramente possibili* di un dato conosciuto *magistero* valevole a produrre un determinato *intento*. —

Che importa che un'arte si possa inventare mercè la *cognizione* delle cagioni e degli effetti? ch'essa

si possa insegnare coll'uso dei segni che manifestano il pensiero? Ogni idea si può manifestare col linguaggio. Ma per ciò sarà forse lecito confondere la *natura* delle cose? Se ciò fosse, si dovrebbe dire che il nidificare degli uccelli, l'edificare dei castori si deve confondere colla scienza dell'uomo. Nulla dunque importa che l'*arte* sia *dedotta a notizia* della mente umana, perchè si confonda colla *scienza;* nulla importa che coll'uso d'una scienza si passi ad inventare od esercitare un'arte. Se l'idea dell'*atto di operare* non è la stessa che l'idea dell'*atto di sapere*, la definizione della *scienza* sarà sempre diversa da quella dell'*arte*.

Siccome l'uomo può essere oggetto a sè stesso della propria contemplazione, così per ragionare rettamente è d'uopo in certa guisa dividere l'uomo da lui medesimo, e renderlo spettacolo alla sua propria mente, e formarne una specie di *essere* esistente fuori di lui. Collocato in questa guisa, e considerato come un terzo uomo e un oggetto straniero a noi medesimi, e noi medesimi come puri contemplatori di un essere che forma parte della natura, noi pieghiamo la nostra attenzione su tutto quello che la nostra intelligenza rileva dall'esame che andiamo facendo. In tal guisa ci formiamo un'idea della natura umana, collocando fuori di noi quello che sentiamo in noi, e rendendolo spettacolo della nostra medesima attenzione. Allora la *scienza* e l'*arte* ci si presentano come due *fenomeni di fatto* di questo essere che chiamiamo *uomo*. Noi li definiamo, ossia li descriviamo come descriviamo la figura, il moto e il giro di un pianeta. Il *concetto* che risulta dalla descrizione di questi fatti costituisce la vera definizione. Ma siccome il fatto della *scienza* e il fatto dell'*arte* sono realmente diversi, come diverso è il vedere dal movere le proprie membra, così l'uno non può logicamente venir confuso coll'altro; ossia la definizione dell'uno non può essere confusa colla definizione dell'altro, come non si può confondere la definizione della figura di un corpo colla definizione della sua gravità, e dei moti che può eseguire in conseguenza della gravità.

§ 602. *Come l'arte e la scienza si congiungano e si distinguano, e come la scienza possa formare la potenza dell'arte.*

Noi vediamo che l'*arte* deriva dalla *scienza;* ma vediamo nello stesso tempo che quello che forma il potere dell'*arte* è il possesso, dirò così, del magistero: vediamo ch'essa si riferisce all'agire, e per conseguenza vediamo e sentiamo che la *scienza* non è che *mezzo* necessario a generar l'*arte*. Le idee sono in prima origine un effetto delle impressioni degli oggetti esterni: l'atto di *attendere* è un fatto che vien dopo, ed un fatto appartenente alla *forza operativa* dell'anima: esso è come la reazione della forza elastica di un corpo premuto da una forza estrinseca. Il sentimento della percezione rassomiglia all'effetto della pressione; quello dell'attenzione agli effetti della reazione. Il primo concerne la facoltà, dirò così, del *sapere;* il secondo quella dell'*agire:* il primo appartiene alle radici proprie della *scienza;* il secondo a quelle dell'*arte*.

L'*attenzione*, astraendo e componendo, forma nuovi ordini d'idee, che sono altrettanti oggetti artificiali. La mente percepisce e comprende di nuovo le forme ed i rapporti di queste produzioni secondarie. L'*attentività* si occupa di nuovo di queste produzioni, e ne forma altri composti; e così a vicenda per un'alternativa di percezioni e di operazioni sorge la *scienza* prodotta dall'*arte*. Viceversa la *scienza* somministra all'*arte* i materiali, sui quali la forza operante esercita la sua attività; dietro ciò la volontà decreta l'esecuzione, e finalmente la forza motrice la intraprende. Perlochè se l'*arte* si dovesse identificare colla *scienza* per il motivo che colla *scienza* si giunge a crear l'*arte*, si dovrebbe per lo stesso motivo confondere la *scienza* e l'*arte* colla *sola natura*, perchè in ultima analisi le idee e gl'impulsi ad attendere e ad agire derivano originalmente dalla sola natura. Ma posto che *natura* e *scienza*, *natura* ed *arte* si distinguono, si deve per la stessa ragione distinguere la *scienza* e l'*arte*.

§ 603. *Delle ragioni delle regole di un'arte.*

La cognizione dell'*uso* che far si può d'una cosa nasce dalla cognizione delle cagioni e della *maniera* colla quale vengono prodotti i fenomeni della natura. Allorchè lo spirito vede che tanto le cagioni, quanto la maniera colla quale si può produrre un fenomeno, stanno in potere dell'uomo, ossia che vi sono certe cose che possono da lui essere acquistate, e disposte giusta quei rapporti i quali debbono di lor natura produrre un effetto determinato, egli è condotto naturalmente alla scoperta dell'*arte*. La mente allora è diretta dall'*induzione*. Ma qui il magistero dell'*arte* non è precisamente quello con cui le cose operano in natura, benchè sia *appoggiato* sui *principî* attivi e sulle leggi della natura. Egli consiste precisamente in questi principî, accomodati ad un uso voluto dall'uomo. Allora le regole dell'*arte* sono risultati della teoria di un certo ordine di leggi naturali applicate ad un ordine divisato dall'uomo. Conoscere le ragioni d'una regola è assai più che conoscere semplicemente una regola. Un tintore che conosce le droghe e le dosi che abbisognano per formare un dato colore, conosce bensì le materie coloranti e l'effetto che ne nasce, ma non conosce l'intima teoria chimica della colorazione. Così pure dicasi d'un pratico nell'arte del calcolo, a confronto d'un matematico filosofo. La teoria pertanto filosofica di un'*arte* è distinta dalle *regole;* e le *regole* sono distinte dall'*arte*, come la guida da una potenza guidata. La teoria assegna le ragioni delle *regole;* queste illuminano lo spirito per determinare la potenza operativa ed effettuar l'*arte*.

§ 604. *Del valore razionale dell'*arte.— *Gradi di questo valore.*

A proporzione che l'uomo allarga il cerchio della teoria, egli allarga la sua potenza artificiale. Viceversa, a proporzione che si limita alla cieca pratica dei processi, o ad una *sola parte* di un processo dell'*arte*, restringe la sua potenza, e quindi il suo impero sulla natura. Se a proporzione che si divide un lavoro fra più mani la manifattura riesce più spedita, e perciò viene dagli economisti raccomandata; egli è non meno manifesto che riesce per gli esecutori più umiliante. L'uomo limitato ad una sola parte del magistero, se altro non sa è ridotto al possesso del minimo grado possibile di magistero, e però ha il minimo grado possibile di predominio sulla natura. Dall'uomo pertanto che non sa fare che la testa d'uno spillo, fino a Franklin che comanda al fulmine, havvi una gradazione di scienza operativa e di potenza artificiale simile a quella che passa fra la scienza

e le tribù selvaggie sparse sulla terra. Se il valore effettivo d'una cosa cresce a proporzione che essa può collo stesso mezzo produrre un maggior numero di effetti; egli è chiaro che il valor dell'*arte* cresce a proporzione che la cognizione delle ragioni del di lei magistero abbraccia un maggior numero di rapporti attivi, per cui il magistero possa essere applicato ad un maggior numero di casi, e moltiplicare gli usi di una cosa. L'importanza poi ossia l'*utilità* cresce, se gli usi sono interessanti, e si estendono sopra una parte maggiore della natura.

§ 605. *Sull'esercizio delle arti.*

La *intenzione* ossia la *predeterminazione* di un dato effetto da prodursi coll'opera dell'uomo; l'*esecuzione* degli atti umani valevoli a farlo riuscire, ossia a farlo esistere; la *riuscita effettiva*, ossia l'esistenza dell'effetto come fu divisato: ecco le tre parti essenziali per effettuare un'*arte*. Tutte tre queste parti sono così necessarie, che levata una di loro, o non esistendo in una data maniera, non esiste più *arte* alcuna. Un effetto che nasce senza il previo divisamento dell'uomo, ancorchè risulti da una di lui operazione, non è cosa dell'*arte*; un effetto puramente divisato, ma che derivi per una combinazione di cose non prodotta dall'opera effettiva dei poteri di chi la diviso, non è cosa di *arte*, ma un *accordo* puramente accidentale. L'*arte* esige essenzialmente l'*imputazione* di un effetto (§§ 578, 592, 593) alla potenza che si considera come cagione efficiente. Finalmente un effetto divisato, tentato, ma che non riesca secondo l'intenzione, lungi dal verificare il *possesso dell'arte*, anzi lo smentisce (§§ 578, 579, 592, 593).

È dunque evidente che le tre condizioni, di cui parlo, sono essenziali all'*effezione* dell'arte.

§ 606. *Risultati per definire propriamente* l'arte. *Doppia definizione dell'* arte, *cioè come* fatto *e come* potenza.

Havvi dunque nell'esistenza dell'*arte* una *vera unità* o cospirazione di azioni, per la quale il di lei concetto acquista un carattere *proprio*, e, dirò così, personale al pari della personalità logica di qualunque altra cosa esistente in natura.

L'esistenza reale di una data opera, a *norma* della intenzione o del fine ordinario e naturale di lei, forma il frutto e il nodo di questa unità, ossia meglio forma l'essenza stessa del *fatto* intiero dell'arte ridotta in esercizio. La esistenza e l'*azione* dei mezzi convenienti, fatta *in guisa* di verificare quest'opera, comunica una *unità di direzione*, un ordine così inflessibile ed unico di tendenza agli atti esecutivi dell'uomo rivolto ad eseguire una cosa, che è impossibile variarne le determinazioni senza rimaner frustrati dell'effetto. Questo costituisce l'essenza del *processo dell'arte*, che appellasi *magistero*, ossia il *fatto* dell'arte generante l'*effetto*.

— Lo *spirito* del magistero consiste in quest'unica tendenza dell'opera dell'uomo, in quanto è indispensabile ed efficace ad effettuare un intento divisato, il quale per sè stesso, giusta il corso ordinario della natura non diretta dall'uomo, o non avrebbe mai esistito, o non avrebbe esistito nelle date circostanze. —

— L'esercizio dell'attività umana in quanto dispone con precognizione i suoi atti, e le cose che ne dipendono, con quell'*unica tendenza* la quale è valevole a produrre pienamente un *effetto divisato*, il quale dalla natura non diretta dall'uomo non sarebbe stato prodotto almeno in quella maniera con cui nasce dall'opera dell'uomo — costituirà dunque propriamente l'*esercizio* ossia l'*effezione* reale dell'arte umana.

L'essenza dell'arte consiste nel *fare*, come quella della *scienza* consiste nel *conoscere*. Nel *fare* si distingue *atto* e *potenza*, *fatto* e *capacità*. Si può dunque definire l'*arte* come *potenza* e come *fatto*. La definizione dell'*arte* come *fatto* consisterà nell'esercizio dell'attività umana nel modo ora indicato; la definizione dell'*arte* come *potenza* consisterà nella *facoltà* di eseguire il fatto stesso ora descritto. Ogni potenza speciale viene caratterizzata dal genere degli atti che le vengono attribuiti. Questo coincide colla definizione già sopra allegata.

§ 607. *Come si debbano riguardare le regole dell'arte. Esame di una definizione di Condillac.*

Da ciò risulta, che le *regole* non costituiscono l'*arte di fatto*, ma una *guida* per effettuar l'*arte*. Fino a che non sono conosciute, non sono nulla per l'uomo. Ma la loro cognizione non è che un sussidio di una parte del potere che crea l'*arte*, vale a dire — un mezzo, in forza del quale la *intelligenza*, che è primieramente necessaria ad effettuare l'*arte di fatto*, rendesi capace a procedere giusta l'*ordine* necessario per produrre l'*effetto* divisato. — Esse sono un sussidio della potenza conoscitiva, che forma parte della potenza morale operativa dell'uomo (§ 491). L'espressione, l'esposizione delle regole può formare una *descrizione* del *magistero* dell'arte, e rappresentare allo spirito umano il fatto per il quale l'uomo giunge a produrre un'opera ed un effetto divisato. Ma l'espressione e l'esposizione riportate all'effettiva *operazione*, la quale costituisce il *fatto reale* dell'arte, non formano che una mera norma, una *guida*, un sussidio della *cognizione*. Se esse non operano se non che nella *cognizione* e mercè la *cognizione*, esse dunque non formano realmente il *magistero*, ma la sola *notizia* del magistero. Il reale *magistero* non consiste nella *notizia*, ma nell'*opera*.

Questo schiarimento era necessario, perchè qualche filosofo stimabile ha confuso l'*arte* colla collezione delle *regole*, in guisa che ha definito l'*arte* — la collezione delle regole di cui abbisogniamo per imparare a fare una cosa qualunque — (1). Non l'*arte*, ma la *notizia* del magistero dell'*arte* può consistere nella cognizione del complesso delle regole di cui abbisogniamo a fare una cosa qualunque. L'*arte*, in quanto può *esistere* in natura, e produrre i suoi principali effetti, riducesi ad *agire* in una maniera conforme alle *regole*. E siccome non si può agire in una maniera conforme senza conoscere, così l'*arte* consisterebbe nella cognizione e nell'applicazione delle *regole* valevoli a produrre un dato effetto.

Definire una cosa di *fatto* consiste nell'esprimere i caratteri reali, coi quali si può concepire che possa esistere in natura. Definire in generale una cosa di *fatto* consiste nell'esprimere i caratteri ossia gli attributi *comuni*, coi quali noi concepiamo che esister possa veramente in natura. L'esistenza dell'arte, il magistero dell'arte, le opere dell'arte

(1) *Condillac*, Cours d'études, *Tom.* II. De l'art d'écrire, *Liv.* IV, *Chap.* V, *pag.* 329.

sono *fatti reali*. Le definizioni loro pertanto siano speciali, siano generali, devono esprimere i caratteri o speciali o generali con cui giudichiamo che veramente *esister* possano in natura.

§ 608. *Idea dell'* arte *relativamente al contemplatore, all'operatore, all'addottrinato, all'espositore.*

I falli e le ambiguità che sono nate nel parlare dell'*arte* derivarono dal non aver ben distinto ed avvertito il diverso giuoco che fa la prospettiva dell'*arte* contemplata nelle diverse posizioni; e dal non avere distinto come si debba concepire l'idea dell'*arte* nel contemplatore, nell'operatore, nell'addottrinato, e finalmente nell'espositore.

L'idea dell'*arte* in generale, o quella di un'*arte* particolare, nel mero contemplatore altro non è che una storia, ossia la notizia storica di un fatto, simile a quella ch'egli acquista nel considerare i lavori d'uno sciame d'api o di una famiglia di castori. Questa storia, ridotta alla sua espressione più generale e ristretta, forma la definizione dell'*arte*.

L'idea dell' *arte* nell' operatore è del pari una storia, ma in lui forma solamente un sussidio dell' opera; in lui, come operatore, non forma che parte dell'*arte* stessa, di cui egli ha in mente la storia, e quindi riesce parte del fatto stesso storico di cui ha notizia.

L'idea dell'*arte* nell'addottrinato non ancora operante o rimane pura storia se non opera, o diviene un *incamminamento* primo ad operare, se pensa di eseguir l'*arte*.

L'idea dell'*arte* nell'espositore non è che la *narrazione* d'una storia. I precetti sono parte d'una storia dedotti in legge, e nulla più.

§ 609. *Della sfera* estrinseca *dell' arte in paragone di quella della scienza.*

Molte altre cose dir potrei circa la natura dell'*arte* in generale, come, per esempio, della differenza che passa tra l'*arte* e la *disciplina*, tra l' *arte* e il *tirocinio*, tra l'*arte* e la *teoria pratica*; ma ciò bastar deve circa la prima parte del soggetto del presente Capo (§ 135). Una sola osservazione aggiungerò qui appartenente all'*arte* in generale. L'essenza dell' *arte* consiste nel *fare*. Questo *fare* riducesi a dirigere le forze della natura colle forze dell'uomo. Se noi riguardiamo al soggetto *diretto* ed intrinseco dell'*arte*, cioè l'essere umano nel quale agisce la forza libera dell'uomo, e riguardiamo anche l'oggetto delle cognizioni di lui, vale a dire il di lui spirito, entro il quale noi vediamo e conosciamo tutto, la sfera dell'*arte* è tanto grande, quanto quella della *scienza*. Ma se poniamo mente al rispettivo oggetto *esterno*, noi veggiamo che la cognizione *si estende* infinitamente più che la potenza operativa dell'uomo; e che però l'oggetto della *scienza* è infinitamente più vasto di quello dell'*arte*. Colla *cognizione* abbracciamo la terra, i cieli, gli abissi; ci facciamo coetanei ai nostri antenati, ai posteri; e viviamo in quei luoghi ai quali non fummo e non siamo presenti: dovechè coll' *arte* non operiamo che sulle cose che sono a nostro contatto, e sulle quali colle nostre forze possiamo predominare.

CAPO IX.

CONSEGUENZE PER FORMARE UN PROSPETTO ENCICLOPEDICO DELLE ARTI.

§ 610. *Oggetto di questo Capo.*

L'oggetto di quanto segue riguarda la maniera di distinguere coi *caratteri* competenti ciascun'arte particolare da ogni altra, onde formare almeno una *partizione* ad uso di un prospetto enciclopedico.

§ 611. *Come si debba denominare, definire e distinguere ogni arte particolare.*

Senza molta fatica si comprende, che se l'essenza dell'*arte* consiste nel *fare*, ciascun'arte si distingue da ogni altra, non pel *soggetto* materiale sul quale opera, ma bensì per l'*effetto* proprio ch'essa produce, e per la maniera colla quale opera nel produrlo. Non è possibile, senza cadere in confusione ed incongruenze, usare di un metodo diverso. Diffatti, se su di uno stesso oggetto materiale si esercitano moltissime arti disparatissime, egli è chiaro che, volendo distinguere e denominare le arti giusta la *qualità* dell'oggetto materiale, non si distinguerebbe mai realmente un'*arte* dall'altra. Questo è abbastanza riconosciuto per non dover soffrire controversia. Infatti dicesi *arte di pensare*, *arte di dipingere*, *arte di tingere*, *arte di tessere*, *arte d'incidere*. Se poi l'*arte* si eserciti su diversi oggetti, ed al variar di oggetto debba pure variare il magistero, essa viene indicata con un connotato più speciale, e l' aggiunta dell'*effetto* speciale e dell'*oggetto* reale rende più particolare l'indicazione.

È ben vero, che siccome in natura non esistono che arti particolari e magisteri concreti, così l'arte *astratta* e *generica* esprime in sostanza l'effetto che si produce sopra *oggetti* particolari; talchè, per esempio, l'arte d'incidere, nominata in generale, esprime l'incidere in legno, in pietra, in metallo; ma non per questo l'idea predominante, che connota l'arte, lascia di essere l'*azione*, l'*effetto* che la mano dell'uomo produce nelle cose medesime. Nel caratterizzare e classificare pertanto le *arti* conviene avere in considerazione quest'azione, questo effetto, ossia il *magistero* e l'*intento* dell'arte. Questo si può dire *oggetto tecnico*.

La prima regola pertanto di ragione, dimostrata dall'essenza stessa delle cose, nel *denominare*, *definire* e *distinguere* ogni arte particolare, sarà di definirla e distinguerla dal di lei *oggetto tecnico* (1).

§ 612. *Vantaggi di questa pratica per la cognizione del nesso e dei soccorsi che le scienze e le arti si prestano.*

La retta maniera di far uso dell'oggetto tecnico nella denominazione dell'arti e nella loro classificazione non solamente esibirà una specie di modello d'imitazione anche per le scienze, le quali, come si è veduto, debbono essere denominate e classificate giusta il loro *oggetto logico*; ma contribuirà eziandio a dar lume al nesso *vicendevole* fra le *scienze* e le *arti*, e ad indicare i soccorsi

(1) *Malgrado l'evidenza di queste osservazioni, vedesi nel* Sistema figurato delle scienze e delle arti, *premesso all'Enciclopedia francese, praticato il contrario, senz'altra ragione che la volontà di seguir Bacone.*

che le une e le altre si prestano, e la *maniera* colla quale si danno mano. Io credo di più, che sarà sempre *impossibile* il tessere la sola genealogia delle scienze, se non si prendono in considerazione i rapporti d'influenza che in ciò hanno le arti, e se prima di tutto non si vegga come le scienze abbiano potuto generare le arti. In tutto il magistero dello sviluppamento dello spirito umano havvi una vicendevolezza così intima, inseparabile e perpetua fra la *cognizione* e la *potenza*, fra la *scienza* e l'*arte*, ch'egli sarà sempre impossibile il formarci una vera idea delle operazioni e delle leggi dell'una senza pure intramettervi la considerazione delle operazioni e delle leggi dell'altra. Io non parlo solamente dell'azione immediata e troppo nota dell'arte di attendere, e delle operazioni di lei a pro della scienza. Io parlo eziandio delle arti stesse *fisiche* e *meccaniche*. Un esempio lo abbiamo nell'*astronomia*. L'arte di fare, di adattare e di usare i quadranti; l'arte di adattare e di usare i telescopi, e tutti i congegni dei loro movimenti, per secondare il movimento dei pianeti; quella di costruire e di usare le diverse macchine che segnano minutamente ed esattamente il tempo; quelle che variamente servono a determinare i luoghi reali dei pianeti; non sono forse altrettante arti fisiche, le quali direttamente servono ad una sola scienza? Ora queste stesse arti quante altre non ne ricercano, e quante invenzioni di altre antecedenti arti non soppongono! Non è difficile il determinarle, perchè un esame intuitivo delle materie e dei lavori che cadono sotto ai sensi è più agevole a farsi, che l'esame di quelle cose che conviene atteggiare colla sola fantasia, e rilevare a forza di meditazione.

§ 613. *Distinzione sintetica delle diverse arti speciali, relativa all'oggetto tecnico comune dell'arte generale.*

Abbiamo veduto che l'*oggetto tecnico* risulta in ragione composta dell'*intento* e del *magistero* dell'arte. Ma un *intento* ed un *magistero* possono essere espressi in una maniera astratta e generale, relativa alla idea astratta e generale delle qualità e delle maniere di accomodare le cose della natura. Ne sia d'esempio il *colore*, la configurazione, la duttilità, la frangibilità, l'*accozzamento*, il *legamento* d'un corpo con l'altro. E tutte queste idee sono veramente *astratte* e *generali*; e queste idee possono esprimere pure l'*intento* di un'arte, ed entrano pur anche ad esprimere il *magistero*. Ora a proporzione che sotto il concetto della loro generalità possono racchiudere una maggiore o minor serie di categorie e di diramazioni speciali di effetti e di magisteri, esse racchiudono pure virtualmente un prospetto più o meno esteso di *arti*.

Onde procedere con discernimento nel determinare e disporre gli oggetti di questo prospetto convien ritenere, che se l'*oggetto tecnico* viene determinato dall'*unione* solidale dell'*effetto* e del *magistero*, e se la denominazione dell'arte deve variare a norma delle varietà di siffatto oggetto, la denominazione dell'*arte* dovrà variare tanto se varia l'*effetto solo* o il *magistero solo*, quanto se variano amendue *unitamente*.

Se però, ritenuto lo stesso *effetto generale*, varia solamente il *magistero* nel produrre i vari *effetti speciali*, in tal caso non avremo che varie specie d'uno stesso *genere* di arti, ossia molte arti speciali della stessa arte generica, perchè veramente il *caratteristico* capitale dell'*arte* consiste nella specie dell'opera o dell'effetto ch'essa produce (§ 589). Per lo contrario se varia il *genere* dell'*effetto*, ancorchè per ipotesi fosse possibile che non dovesse variare il *magistero*, la denominazione generica dell'*arte* viene variata assolutamente. Tutto questo è una conseguenza ovvia della teoria premessa.

Aggiungiamo un esempio. L'idea di *colore* è per sè astratta e generale. L'arte di *colorare* si riferisce a questa idea. Ma quest'arte, la quale annunciata nella massima sua generalità si potrebbe porre fra le più universali, racchiude più classi o generi di altre arti entro una medesima denominazione. Le due principali sono quelle di colorare colla semplice diffusione ed apposizione d'una materia alla superficie di un oggetto; come quella che si fa ad olio, a gomma, a resina, a colla, a fuoco. L'altra si fa con un magistero chimico, e mercè le affinità, dirò così, molecolari, come nell'arte *tintoria*. La prima maniera si esprime colla parola *dipingere*; la seconda colla parola *tingere*.

La differenza minima del *magistero* in questi casi fa nascere due *generi* subalterni della medesima arte generale di *colorare*, la quale dall'effetto comune ritiene un nome comune.

Limitando le nostre osservazioni ad uno di questi *generi*, se, per esempio, l'arte di tinger lane esige un *magistero* diverso da quello di tinger tele, di tinger piume, di tinger seta, carta, pelli; si avrà un fondamento onde distinguere varie *specie* subalterne della stessa *arte tintoria*, a proporzione del diverso *magistero* richiesto dalla natura delle diverse *materie* date a tingere. Qui il nome della materia non si prende per fare una *enumerazione* degli oggetti diversi sui quali si può esercitare l'arte tintoria, ma bensì per indicare la necessaria diversità dei *processi* i quali è d'uopo usare nella loro tintura. Se in tutti questi oggetti si potesse usare uno stesso *magistero*, sarebbe disacconcio in un prospetto di arti fare un ammasso di enumerazioni, le quali non indicherebbero veruna varietà nell'oggetto tecnico, e direbbero solamente ch'egli è *possibile* di tingere questi e molti altri oggetti con uno stesso *magistero*. Ecco in qual guisa si può far menzione dell'*oggetto materiale* dell'arte in un prospetto classificato.

Procediamo oltre. Restringendoci ad un solo oggetto materiale, come per esempio alla lana, egli è ben naturale che col variar del *colore* dovremo molte volte, o forse sempre, variare il *magistero* dell'arte, contuttochè il soggetto materiale sia il medesimo. Ecco pertanto una *nuova partizione* più speciale a norma dei diversi *colori*. Così si dirà *arte di tingere la lana in verde, giallo*, rosso. Restringendoci ancor più, cioè ad *un color solo*, come per esempio al rosso, se v'ha uopo d'un *magistero* particolarissimo a comunicare alla lana gradazioni diverse dello stesso colore, come per esempio di porpora, di vino, di rosa, nasce una ramificazione specialissima della medesima arte. Quindi alla rubrica di *tingere la lana in rosso* si aggiungerà *in porpora, in rosa, in vino*.

§ 614. *Riflessioni sulla distribuzione antecedente.*

Riflettendo su questo esempio, noi veggiamo primieramente che dappertutto l'*oggetto tecnico* è quello che determina le denominazioni e le partizioni delle arti. Se l'*oggetto materiale* viene mentovato, ciò non avviene se non che sussidiariamente, cioè per connotare più specialmente l'intervento d'un *oggetto tecnico speciale*.

Noi vediamo in secondo luogo, che le partizioni e le diramazioni serbano quella *unità* di derivazione e quell'ordine logico di *somiglianza* che è proprio delle nozioni generali, la veduta delle quali si va verificando in tutte le specie e gl'individui che vengono espressi nella denominazione comune.

In terzo luogo è chiaro, che qui la partizione altro non è che una rappresentazione graduata di *somiglianze* e di *differenze* dell'*oggetto tecnico* ridotte ad unità; ma non esprime il *nesso* e l'*ordine* costituente l'*oggetto logico* della scienza riguardante le arti. La partizione e la definizione riguarda qui una parte sola dello stato e delle forme delle arti, anzichè la dipendenza necessaria che le une hanno dalle altre, giusta almeno la potenza di esercitarle. Questa dipendenza è per sè cosa reale e necessaria, determinata dallo stato fisico dell'uomo, e dai rapporti di lui colla natura. Chi non vede, per esempio, che prima di tagliar pietre ed alberi vi debbono essere strumenti atti a tagliare? Ora l'invenzione di questi strumenti suppone, per esempio, l'arte di fondere i metalli. Ma prima è d'uopo fare altre osservazioni.

§ 615. *Ricerche sulla possibilità di ridurre le arti a certe denominazioni capitali, ed ordinarle in un prospetto enciclopedico.*

L'oggetto di un prospetto enciclopedico consiste nel presentare tutta l'immensa collezione delle scienze e delle arti nel più piccolo spazio possibile, e giusta il miglior ordine. Sì le une che le altre debbono essere disposte in guisa, che ad un tempo stesso ed esprimano in generale lo stato dello scibile, e riescano adattate alla corta comprensione umana, non solamente colla moderata estensione dei punti che presentano, quanto con un ordine di successione, il quale giovi alla memoria a scorrere spontaneamente da uno in un altro titolo con bene assortite affinità.

Ma varie ed estese sono le scienze e le arti. Dunque è evidente che alla prima condizione di un prospetto enciclopedico non si potrà soddisfare se non che presentando i soli punti di vista *capitali*, e dirò quasi le famiglie più generali delle scienze e delle arti medesime.

Ma parlando in particolare delle arti, come si potrà ciò eseguire? Questa domanda si risolve in un'altra. Havvi mezzo alcuno per richiamare a certe primarie divisioni tutto il corredo delle arti umane? Dopo ciò rimane l'altra ricerca: come si può disporle in una guisa acconcia a soddisfare alle rammentate condizioni necessarie ad un prospetto enciclopedico?

§ 616. *Nozioni direttrici della prima ricerca. Prima divisione delle arti in* interne *ed* esterne.

Esaminiamo la prima ricerca. Fu detto più volte, che la sostanza di qualunque arte consiste nel dirigere con intenzione le forze della natura colle forze dell'uomo a produrre un effetto divisato. Ma l'uomo non può agire che *dentro* di sè, o *fuori* di sè. Operando dentro di sè, agisce realmente con un ritorno delle forze del proprio spirito nel proprio individuo fisico-morale; operando fuori di sè, agisce colla forza del suo spirito e del suo corpo insieme sugli oggetti che lo circondano, fra i quali sono anche i di lui simili.

Due classi adunque di arti possono esistere. La prima appellare si può *psicologica* o *interna*, il cui principio attivo è propriamente l'*attenzione*: l'oggetto, sul quale esercita il suo dominio, è l'interno dell'uomo. La seconda poi si può denominare *classe delle arti fisico-morali*, il cui principio si è la stessa *attenzione*, più la *forza* motrice dell'uomo: l'oggetto, sul quale ella si esercita, è la natura fisica esterna, nella quale si comprende l'esterno degli uomini.

Si potrebbe assegnare una terza *classe* di arti, la quale potrebbe meritare il nome di *classe delle arti miste*. E questa consiste in quel complesso di mezzi e di magisteri, coi quali mediante l'azione *esterna* di un uomo si produce qualche effetto sull'interno altrui. In questo primeggia l'arte di comunicare in qualunque maniera i nostri pensieri agli altri uomini, sia colla parola, sia collo scritto, colla pittura, cogli emblemi, coi segni tutti, sia naturali, sia d'instituzione. A questa classe si riferiscono tutte le emozioni dilettevoli o penose, le quali col mezzo delle parole, o di altri segni esterni, eccitiamo nell'interno altrui. L'arte della istruzione, della eloquenza, delle leggi, delle disposizioni politiche non coattive con forze fisiche, formano parte di questa classe. Le chiamo *arti miste*, perchè l'oggetto, nel quale producono l'effetto, essendo l'*interno* dell'uomo, e l'effetto stesso essendo *morale*, per questa parte appartengono alle *arti interne*. Ma considerando che il *magistero*, col quale tutto quanto si eseguisce, è puramente esterno, perchè fra uomo e uomo non può esistere che un commercio fisico; così per questa parte appartengono alle *arti esterne*. Ora siccome la natura dell'arte è in ragione composta dell'*effetto* e del *magistero*, e siccome ogni arte deve essere definita dall'*oggetto tecnico* (§§ 552, 553); così a ragione questa classe di arti merita il nome di *classe mista*. Ecco la prima e massima divisione della massa delle arti.

§ 617. *Nozioni relative al catalogo filosofico ed all'ordine enciclopedico delle arti esterne. Loro classi preparatorie e generali.*

Non mi pare cosa difficile ordinare convenientemente il prospetto delle arti sì *interne* che *miste*, le quali hanno per oggetto la parte razionale e sentimentale dell'uomo. Più intralciato diviene l'affare per le arti *fisiche* ossia *esterne*, sì per ridurle ad alcuni capi *generali*, e sì per armonizzarne il prospetto a dovere. Prima adunque di porre mano all'opera è d'uopo che l'estensore di un prospetto enciclopedico faccia le seguenti osservazioni:

1° L'uomo, operando fuori di sè, ha bisogno di aumentare la propria potenza, e di aggiungere, dirò così, braccia e mani a quelle di cui lo fornì la natura.

2° L'uomo, operando fuori di sè, non può agire che sulle cose di questa terra, le quali sono in contatto con lui; e quelle prima estrae e prepara per farle soggetto di moltiplici e disparate arti.

Da queste due considerazioni pertanto nasce una preparatoria classificazione delle arti *esterne* o *fisiche*. La prima classe dir si potrebbe *delle arti eminenti*, ossia *primitive*; e la seconda *delle derivative*. Le prime riguardano tanto la creazione della potenza artificiale, quanto la preparazione delle *materie* che servono a più arti diverse. Questa prima classe è in certa guisa eclettica. Lo scalpello, la scure, la leva, il martello, le scale, i

ponti, e simili cose, servono ad infinite arti diverse, le quali non è possibile ridurre ad un solo genere. Ecco un genere di potenza artificiale comune a molte arti. Le pietre, le terre, i legni, i metalli, i vegetabili servono di *oggetto* ad infiniti usi ed a variatissime arti. È chiaro che questa classe riguarda direttamente l'*oggetto* sul quale operano le arti, e la potenza operatrice dell'uomo

§ 618. *Nozioni direttrici per ridurre a piccolo numero di classi le varie arti speciali.*

Rimane a vedere come si possa compendiare la massa delle arti speciali. Il carattere predominante e primario, costituente l'*oggetto tecnico*, si è l'*effetto* che l'uomo può produrre sulle cose esterne. Ora per formare un prospetto enciclopedico è d'uopo ridurre tutti questi *effetti* a certe *classi capitali*. Ma come ridurre a fronte di migliaja di *effetti* che si possono produrre? Ecco una ricerca alla quale non fu posto mente, ed a cui conviene soddisfare prima di pensare alla distribuzione delle *arti speciali*. La moltitudine delle famiglie delle arti ha spaventato fino a qui gli enciclopedisti, i quali credettero che per formare un prospetto enciclopedico sia d'uopo tesserne una enumerazione individuale. Ma la cosa non è così. I vari oggetti tecnici delle arti si possono ridurre ad un certo numero di idee più generali. Essi servono come di radici, coll'ajuto delle quali le diverse arti vengono ristrette ad un determinato numero di *titoli*, quale appunto conviene ad un albero enciclopedico. L'uomo non può che dirigere le forze esistenti delle cose, ed operare sulle qualità secondarie. Tutti gli effetti ch'ei può produrre non possono aumentare la specie di quelli che in generale si conoscono in natura; ed anzi con un magistero più grossolano egli sta infinitamente al di sotto della natura. Parliamo più al proposito del nostro argomento. Le qualità comuni e le forze apparenti dei corpi si possono ridurre ad un definito numero di titoli. *Estensione*, *figura*, *solidità*, *durezza*, *mollezza*, *colore*, *sapore*, *odore*, *suono*, *caldo*, *freddo*, *forze di attrazione*, *di repulsione*, *di espansione*, ecco oggetti noti, il catalogo dei quali è definito. Ora l'*effetto* delle arti tutte *esterne*, ossia l'*oggetto tecnico* delle arti, non può eccedere il numero di queste qualità comuni. Così esse si ridurranno, per esempio, a togliere una data figura o darne un'altra, a togliere un dato colore o comunicarne un altro. Ora riguarderanno la coesione dei corpi coll'ammollire, indurire, fondere, triturare. Talvolta affetteranno gl'*ingredienti* dei corpi stessi coll'estrarre, mescolare; talvolta eziandio la connessione e località dei corpi intieri, per congiungerli, traslocarli; e talora avranno per oggetto le *forze* naturali. In breve, tutti gli effetti che l'umana potenza può produrre sui corpi si possono compendiare sotto certe classi generali, e determinate dalle qualità *sensibili* dei corpi. Il titolo di queste classi, in quanto viene riferito alle azioni della potenza umana, formerà quelli delle classi generali delle arti. Se il caratteristico primario dell'arte sta nell'effetto ch'essa produce, è chiaro che la massa delle arti verrà così compendiata con vera ed universal legge filosofica, senza tema di gravi ommissioni.

§ 619. *Nozioni direttrici per distribuire e suddividere i titoli delle arti esterne giusta il miglior ordine naturale.*

Formata questa compilazione metafisica dei titoli principali delle arti *concrete*, si passa ad un'altra osservazione. Dopo la fabbricazione degli strumenti, e la preparazione delle materie primitive e comuni, molte arti si esercitano in una maniera indipendente le une dalle altre. Quindi è forza che il loro catalogo massimo e metafisico venga ridotto ad una enumerazione, come fu osservato parlando delle scienze, nelle quali la cognizione di certi fatti si trova per rapporto a noi indipendente da certi altri. Laonde nel prospetto enciclopedico, dopo le arti relative all'aumento della potenza e alla preparazione delle materie comuni, non si potrà evitare di distribuire le arti particolari in certi titoli generali disposti in una medesima linea, e direi quasi paralleli gli uni agli altri. Dopo di ciò nascono le *ramificazioni* dei titoli generali e speciali, giusta la norma sopra eseguita (§§ [illegible]).

§ 620. *Dei nessi e dei sussidi scambievoli delle scienze e delle arti.*

Tutto questo riguarda l'organizzazione logica, dirò così, dei corpi tutti delle arti. Ma dopo avere delineato questo prospetto organico, rimane l'esposizione ossia il prospetto dei sussidi e dell'azione e reazione che passa fra le scienze e le arti, e le arti stesse le une verso le altre. In questo sistema consiste la vita, dirò così, del mondo fisico morale. Dalla cognizione di questo vicendevole influenza dipende primariamente la potenza di far progredire tanto le une, quanto le altre. Ma sarebbe impossibile racchiudere entro d'un solo prospetto tanto la forma dell'organizzazione logica, quanto il sistema della scambievole influenza ed azione.

È dunque mestieri far succedere una serie di carte ossia di prospetti particolari, nei quali colla maggior brevità possibile vengano segnate queste azioni e reazioni, questi soccorsi e vincoli fra le scienze e le arti, e le arti scambievolmente. L'ordine, col quale debbano essere disposti questi prospetti particolari, dev'essere quel medesimo col quale i titoli loro giacciono nel prospetto generale. Per quella ragione sarebbe acconcio porre in fronte si ai titoli generali esistenti, dirò così, nel mappamondo universale, che a quelli dei prospetti particolari, una serie di numeri identici e corrispondenti. In ogni prospetto particolare poi si potrebbero segnare, appiedi agli articoli o trattati concernenti, i vincoli, la dipendenza e l'influenza di quel titolo particolare.

§ 621. *Conclusione di questo Capo.*

Questo basti circa l'argomento dell'ordine enciclopedico delle scienze e delle arti ad uso dei filosofi. Si troverà forse che, giusta la competenza di un Trattato preliminare di pubblico Diritto, io mi sono trattenuto soverchiamente su questo argomento. Ma siccome l'esposizione diretta della scienza e dell'arte sociale deve camminare spedita, e dobbiamo supporre la notizia dei diversi fini, ossia dello stesso scopo diviso in più fini prossimi, per non occuparci che della teoria dei mezzi più vicini alla pratica; così l'ufficio di questo Trattato preliminare si è quello di stabilire questi fini

primari, e di provarne la *necessità*, ossia il dovere e il diritto. Ora il fine dell'istruzione pubblica essendo indivisibile da quello della conservazione, io mi sono creduto in dovere, posta l'assoluta mancanza di una norma necessaria sì pei legislatori che per gli istrutori in un argomento così importante, di accennare le nozioni direttrici valevoli a condurre alla formazione dell'indicato prospetto enciclopedico. Per ora non si vede che un tenuissimo aspetto della di lui importanza. Allorchè tratteremo del Diritto politico e dell'arte sociale in particolare, si manifesteranno i moltiplici rapporti che lo rendono interessante nella legislazione d'una società incivilita.

CHE COSA È EGUAGLIANZA?

MEMORIA

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

PUBBLICATA LA PRIMA VOLTA IN TRENTO NEL 1792.

---

§ 622. Tutti in questi tempi parlano di *eguaglianza*, e forse assai pochi ne hanno una vera ed estesa nozione. Il volgo specialmente vi annette un'idea, la quale quanto è conforme alla rozzezza del suo intendimento ed è falsa nella sua applicazione, altrettanto lusinga la sua avidità, ed è rivolta a fomentare i più gravi disordini, i quali alla fine riescono più nocivi al volgo stesso, che a quella classe contro la quale da principio sembrano unicamente rivolti. Le conseguenze più moderate dell'opinione volgare d'oggidì sull'*eguaglianza* sarebbero uno spirito d'insubordinazione alle leggi, un poco rispetto anche verso la classe più virtuosa della società, il desiderio dell'usurpazione di ogni rango, e finalmente il saccheggio o palese od occulto fino delle più ristrette altrui proprietà. E Dio non voglia che molti scrigni, molti granai e molte cantine non siansi ormai risentite di questa opinione sull'*eguaglianza*, anche ad onta delle istruzioni le più pazienti, delle invettive le più forti, e degli anatemi i più tremendi, dei quali i Ministri dell'Altare fanno risuonare le cattedre della Religione per insinuare una guisa opposta di pensare. Qui la Filosofia presta l'opera sua alla Religione, e la Religione dovrebbe cogliere questo momento per fiancheggiare la Filosofia. Qui si parla al volgo, e nello stile del volgo. Crederei di far arrossire quelli che no 'l compongono, se rivolgessi a loro le mie parole. Voglio credere per ciò ch'essi non abbiano nulla di comune con altri pretesi maestri in gazzette, i quali per questa parte sono assai meno del volgo stesso.

§ 623. Volete voi sapere cosa intendere si debba per *eguaglianza* in Morale ed in Diritto? Imaginatevi il fatto seguente. Robinson e Zadich colle loro mogli fanno un viaggio in mare. Si solleva una tempesta, e sono gittati in un'isola, dove si salvano. Le loro barche restate in possesso delle acque e dei venti vengono rotte e disperse; onde sono costretti di rimanere nell'isola, senza poter più tornare alle loro case.

§ 624. Per buona sorte in quest'isola si trovano delle case, ma senza abitanti, perchè furono prima rapiti dai corsari. In esse si trovano attrezzi di agricoltura, ed agio abbastanza da ricoverarsi. L'isola ha alcun poco di terreno colto, e alquanto frumento per seminare. Robinson e Zadich comprendono che per sostentarsi è necessario di coltivare la terra: quindi convengono di dividersela in porzioni *eguali*, e di ajutarsi nel resto alle occorrenze.

§ 625. In capo ad un anno Robinson e sua moglie, essendo più attivi, robusti ed industriosi dell'altra famiglia, raccolgono alcuni sacchi di più di grano. Quindi ecco la *disuguaglianza* fra le due famiglie nei prodotti utili.

§ 626. Accade che Zadich viene a produrre molti figli, ed i proventi del suo campo non bastano ad alimentarli tutti. Robinson per lo contrario non ne genera che due soli, ed egli di mano in mano ha migliorato il suo fondo. Quindi Zadich si presenta a lui, e gli offre parte della sua terra, chiedendo in corrispondenza altrettanto grano da alimentare la sua famiglia. Robinson accorda un tale contratto; ed eccolo più ricco di Zadich anche riguardo ai *fondi*. Così si verifica una *disuguaglianza di beni stabili*.

§ 627. Finalmente cresciuti i figli di Zadich, e trovandosi angustiati dalla moltitudine e dalla ristrettezza del terreno, uno di essi per nome Orondal si reca da Robinson, offrendogli di coltivare per lui parte del suo campo, con patto di dividerne seco i frutti. Robinson lo accetta. Ed ecco stabilita non solo la *disuguaglianza* ma anche l'*opposizione* rapporto alla *proprietà*. Robinson possiede, ed Orondal no; Robinson comanda, ed Orondal serve.

§ 628. Interrompiamo qui la storia, e facciamo qualche riflessione. Credete voi che in tutta la serie di questo racconto queste due famiglie abbiano osservata la *giustizia naturale?* Voi lo sentite nel fondo del vostro cuore. Credete voi che abbiano osservata l'*eguaglianza di diritto?* Sì certamente; ed appunto hanno osservata la *giustizia*, perchè hanno operato a norma dell'*eguaglianza*. Ma realmente esse sono divenute fra di loro *disuguali*. Lo concedo; ma dico che appunto sono così disuguali e lo sono con giustizia, in vigore del principio dell'*eguaglianza*. No 'l comprendete ancora? Io mi spiego.

§ 629. Ditemi: se al momento che Zadich e Robinson sbarcarono colle lore mogli, Zadich avesse ammazzato Robinson, avrebb'egli fatto una cosa giusta? Voi rispondete di no. E perchè? Perchè, voi mi direte, Zadich non era padrone della vita di Robinson. Ma perchè, chieggo io, non n'è egli padrone? Perchè, voi replicate, Zadich è un uomo come Robinson, e niente più; e quindi se Zadich avesse avuto diritto di uccidere Robinson, questi per eguale ragione avrebbe avuto diritto di uccidere Zadich: la qual cosa involge contraddizione.

§ 630. Ma trovandosi essi in un luogo dove non vi sono nè leggi, nè tribunali, nè pene, sarebbe

stato almeno lecito al momento dello sbarco a Zadich di spogliare Robinson de' suoi vestiti, o di legarlo come un cane e farselo schiavo? Il vostro cuore e la vostra bocca con impazienza mi rispondono di no. E perchè tutto questo? Per lo stesso principio di prima; e poi, replico, Robinson avrebbe avuto lo stesso diritto dal canto suo sopra di Zadich.

§ 631. Voi dunque sentite che almeno in quest'epoca l'*eguaglianza* è il principio di *giustizia* unico fra gli uomini; che quest'*eguaglianza* è fondata su di una verità fisica di *fatto*, cioè che ogni uomo tal quale è realmente in sè stesso, nella guisa di nascere, nella figura e nelle facoltà interne, a dir breve, tanto riguardo alla macchina, quanto riguardo allo spirito, ne' suoi bisogni e nel suo fine è simile, ad ogni altro uomo. Voi avete sentito del pari, che nella divisione delle terre fu osservata l'*eguaglianza* tra le due famiglie.

§ 632. Ma se l'uno dei due avesse voluto cacciar l'altro dal fondo e dalla casa avanti il raccolto, per impossessarsi dei frutti pendenti? Voi mi dite che ciò sarebbe stata *iniquità*. E perchè? Perchè, mi rispondete, Robinson e Zadich essendo eguali, ed essendo ognuno di essi in casa propria e sulla sua terra al pari dell'altro vero padrone, non sarebbe stato lecito all'uno di spogliar l'altro del suo possesso per usurparselo egli. Che se volessimo concedere un tale *diritto di usurpazione*, converrebbe concederlo ad entrambi; poichè non v'è nessuna ragione di preferenza nè nella natura delle cose, nè in alcun patto fra essi stabilito. Laonde un tale diritto, oltre essere barbaro, violento, e distruttore della pace e della stessa vita, sarebbe altresì assurdo e contraddittorio.

§ 633. Dunque deve necessariamente riconoscer i che l'unico principio che fa sentire socialmente giusta e sacra la *proprietà* delle cose, e per cui deve essere rispettata, si è la *eguaglianza*. Ma Robinson e Zadich, di già padroni del fondo coltivato colla loro industria, divengono altresì padroni dei *frutti* che ne derivano. Se dunque il fondo di Robinson produce di *più* del fondo di Zadich, Robinson rimane tuttavia legittimo padrone anche del di più, per la stessa ragione per cui egli è padrone del meno. Ora siccome era in forza dell'*eguaglianza* che si rendeva inviolabile la di lui proprietà, sarà appunto in forza dell'*eguaglianza* stessa che si renderà inviolabile il possesso di un maggiore *aumento* di ricchezze acquistato senza offendere i confini dell'*eguaglianza* altrui.

§ 634. È ben chiaro che se il di più che Robinson possiede non lo avesse acquistato rispettando l'*eguaglianza* sua con Zadich, cioè a dire se glielo avesse usurpato o con violenza o con inganno o con timore, egli non ne sarebbe divenuto nè anche col tempo legittimo padrone; ma è del pari evidente, che avendolo acquistato coll'industria, ed anche coll'ajuto di quella che chiamasi *fortuna*, e così col non ferire niente il fatto altrui, deve considerarsi legittimo padrone dello stato suo *maggiore*, in forza appunto del principio dell'*eguaglianza*.

§ 635. Perciò si sente altresì che non rimane leso il diritto dell'*eguaglianza* anche nella situazione in cui Robinson è *ricco*, ed Orondal *povero*; in cui il primo è *padrone* e possidente, l'altro *servo* e semplice agricoltore. Piuttosto se Orondal volesse rompere a capriccio un tale rapporto, egli violerebbe l'*eguaglianza*; e se taluno volesse giustificarlo, autorizzerebbe un'incessante guerra fra gli uomini, e ridurrebbeli allo stato dei lupi, degli orsi e dei leoni. Disinganniamoci: fra l'*eguaglianza* ben intesa ed il ferreo ed orrendo *diritto del più forte* non v'è mezzo ragionevole. Procediamo più oltre. Queste famiglie si aumentano, e l'isola diviene popolata. Alcuni corsari si affacciano ad essa, e gli abitanti fanno loro resistenza sotto la condotta di un Capo da loro scelto. Egli respinge i corsari colla vittoria. La riconoscenza della nazione vuole perpetuare la memoria di questo fatto, e premiare il Capo che si è segnalato, con decretargli una distinzione personale di *onore*, estesa anche alla di lui famiglia e discendenza.

§ 636. Direte voi che ciò violi il diritto di *eguaglianza naturale*? Niente affatto. A chiunque altro coi talenti e col coraggio era aperto il campo di distinguersi in siffatta maniera; e quando per un consenso unanime della nazione un tale eroe ha acquistato l'anzidetta distinzione, egli ne diventa legittimo *proprietario* al pari di quello che colla sua industria acquista un dato fondo o ne raddoppia il raccolto. Quindi in virtù dell'*eguaglianza*, la quale fa sì che taluno non possa usurpare ciò che l'altro possiede di sua ragione, quantunque possegga di più; in virtù, dico, dell'*eguaglianza* stessa il popolo o il privato non può privare senza ragione l'eroe o la sua discendenza della distinzione di cui è in possesso. Ed ecco che l'*eguaglianza*, e la sola *eguaglianza* lungi dall'essere contraria, rende anzi legittima la *distinzione* stessa dei ranghi; e com'essa è un freno pei superiori a non soverchiare illegittimamente gl'inferiori, è del pari un freno degl'inferiori a pro dei superiori, onde non essere a capriccio spogliati dei frutti dell'industria, dei talenti e del coraggio. Se vogliamo parlare con esattezza, l'*eguaglianza* non è veramente un diritto, ma bensì è la *misura* e la salvaguardia naturale dei diritti.

§ 637. Ma poniamo che nella popolazione di quest'isola si facessero leggi o suntuarie o agrarie, le quali limitassero le proprietà delle famiglie al puro bisognevole, e il di più per un assoluto comando lo togliessero ai proprietari per darlo ai più poveri: cosa ne deriverebbe? Oltrechè tale costituzione sarebbe contraria ai primitivi naturali diritti, come sopra abbiamo dimostrato, essa sarebbe la sorgente di una universale inerzia, l'ostacolo maggiore alla prosperità nazionale, alla popolazione, all'industria, al coraggio, ai progressi della coltura e dell'incivilimento della società. Chi sarebbe infatti tanto sciocco da sudare affaticandosi oltre un dato segno di necessità, colla previdenza di dovere affaticare per altri? Con qual coraggio procurare, senza speranza di migliorare, o lumi o arti o scienze o copia di ricchezze, per essere certamente privato dei beni che sogliono recare? Ne verrebbe adunque che ognuno, limitato al puro bisognevole, non potrebbe opportunamente soccorrere l'impotente, l'ammalato, il difettoso, che pure si troverebbero sempre nella società; che non potrebbonsi premiare i servigi altrui, nè incoraggiare coi premi pubblici o colla riconoscenza privata le virtù sociali; che ognuno dovendo limitarsi necessariamente al travaglio ed all'economia, l'ignoranza, i pregiudizi, gli errori, la rozzezza dei costumi, la ferocia delle passioni e la durezza del cuore sarebbero il retaggio inevitabile di una tale situazione; e quindi lo Stato sarebbe nella massima depressione, languore, barbarie e debolezza. Laonde per fare il bene di tutti non si farebbe realmente quello di alcuno.

§ 638. È dunque chiaro che l'*eguaglianza* di *beni* e di *condizioni* è una chimera in natura, ed una chimera del pari ingiusta che nociva; che il ten-

tare d'introdurla colle istituzioni umane sarebbe un tentare l'oppressione e la degradazione della specie umana; e che essa diverrebbe dannosa assai più per coloro, al giovamento dei quali si temesse che, non osservata, potessero abusarne: che per lo contrario la *disuguaglianza* di beni e di stato è inevitabile; ch'essa è una conseguenza naturale delle cose e dei diritti umani, ed un effetto del rispetto usato all'*eguaglianza;* e che finalmente fino ad un dato segno essa è la più utile, anzi necessaria condizione di uno Stato.

§ 639. Io credo finalmente superfluo di parlare della *disuguaglianza* di *autorità*, nata dalla costituzione del governo civile. Il volgo sente con troppo di forza che una città senza leggi, senza governo e senza autorità; una città in cui il malvagio non fosse contenuto, corretto e spaventato da una forza preponderante e legittima; sarebbe una spelonca di bestie feroci, ed una vera imagine del caos. Quindi è, che per fare appunto rispettare l'*eguaglianza* è necessario introdurre l'*impero* e l'*ubbedienza.*

§ 640. Che nelle condizioni della costituzione della sovranità inchiudendosi realmente una vicendevole servitù fra chi comanda e chi ubbidisce; colla sola differenza, che in chi comanda la servitù va accompagnata dalla dignità, perchè il di lei scopo ed il di lei unico dovere, d'onde partono tutti i suoi diritti, essendo la massima felicità nazionale, ella deve rivolgere tutte le sue cure e deve far confluire tutti i suoi benefici effetti unicamente in chi serve; ciò appunto tende a mantenere la felicità comune colla proporzione e colle regole dell'*eguaglianza.* Ed è perciò che in nessuna parte l'*eguaglianza* trovasi sì ben promossa, protetta e difesa, quanto in una buona società civile, cioè in un popolo retto da un forte e ben subordinato Governo, in cui tutti siano servi della legge, e nessuno del privato. Che se mai su di ciò rimanessero tuttavia delle idee confuse, sarebbe più opportuno schiarirle nell'atto che si spiegasse *che cosa sia libertà.*

§ 641. Avanti però di dimettere questo foglio, taluno potrebbe chiedermi una vera e ristretta *definizione* dell'*eguaglianza*, di cui fino a qui abbiamo ragionato. Dicasi una *parafrasi* o la spiegazione del vocabolo, piuttosto che una filosofica definizione. Un'idea semplice e relativa non si può filosoficamente definire. — Qui l'*eguaglianza* non è altro che lo stato medesimo dei diritti naturali umani, in quanto in ogni individuo non sono o maggiori o minori che in ogni altro individuo. — Taluno potrebbe anche dire non essere altro che la *identità di misura*, ossia l'esistenza della stessa quantità di diritti in tutti gl'individui umani.—

§ 642. A fine poi di conciliare tutte le idee esposte in questo scritto, è mestieri di fare una importante e vera distinzione fra il *Diritto* considerato in sè stesso, e l'*oggetto del Diritto*, che è la cosa su cui egli si versa. Quello che appellasi *jus* è una cosa puramente astratta, intellettuale, incorporea, come per esempio l'anima: per lo contrario l'oggetto su cui il diritto si versa, può essere ed è quasi sempre una cosa concreta, sensibile e materiale. Così il *jus* di dominio è una cosa intellettuale ed indivisibile: per lo contrario l'oggetto del dominio è una cosa materiale, come l'oro, i campi, le case. E siccome accade benissimo che molte anime umane abitino diversi corpi di grandezza disuguale, benchè essi siano fra di loro uguali; anzi una stessa anima in età differenti si esercita e sta unita ad un corpo di differente grandezza, senza scemare o aumentare niente della sua sostanza; così i diritti umani possono riguardare ed agire su oggetti esterni di *estensione* differente, senza scemare della loro *intrinseca* quantità.

§ 643. Così si verifica com'essi, benchè esistenti egualmente in diversi individui umani, esercitandosi su di soggetti *disuguali*, nell'atto che stanno per urtarsi o per collidersi o per equilibrarsi fanno sempre sentire la loro *eguaglianza.* Due atleti egualmente robusti, posti alla guardia l'uno di un piccolo effetto, e l'altro di uno assai maggiore, non si possono l'un l'altro soverchiare per rapirselo; e quantunque vengano caricati di pesi disuguali, non lasciano però d'essere dotati di forze affatto eguali. Così il pastore nella sua capanna ed il grande nel suo cocchio dorato sono egualmente *inviolabili*, e su *disuguali* oggetti manifestano una *pari* forza nei loro diritti. In breve, l'*eguaglianza* risiede nei diritti, e la *disuguaglianza* nei soggetti esterni su cui si esercitano.

Ecco *cosa sia l'eguaglianza*, e come debbasi intendere, applicare ed esercitare.

CHE COSA È LIBERTÀ?

MEMORIA

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

PUBBLICATA LA PRIMA VOLTA IN TRENTO NEL 1793.

Que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de cité: ce qui se fait toujours par les mêmes moyens, car il n'y a que la force *de l'État qui fasse la* liberté *de ses membres.*

J. J. ROUSSEAU, Contrat social, *Liv. II, Chap. XII.*

§ 644. Eccomi rivolto alla moltitudine a parlare di *libertà* dopo averle parlato dell'*eguaglianza*. Argomenti sono questi l'uno all'altro intimamente connessi, e sui quali per mala sorte essa ha adottate delle idee ugualmente false e pericolose. Se l'avidità di possedere e di godere la vita senza fatiga, e di conciliarsi per ogni mezzo i maggiori riguardi de' suoi simili in società, troppo naturale all'uomo, ingerisce nel volgo una idea d'una *eguaglianza* assoluta di beni e di condizioni; del pari la brama illimitata di soddisfare ogni propria volontà, altrettanto naturale al cuore istrutto dalle sole passioni, dipinge alla rozza moltitudine la *libertà* sotto l'aspetto di una facoltà di fare tutto ciò che piace, senza dipendere da chicchessia. Quindi la *libertà* predicata al volgo come un diritto assoluto dell'uomo, senza spiegarne il vero senso, e senza segnarne con forza i giusti confini, non cogli oracoli soli del giusto, ma colle persuasioni irresistibili dell'evidente privato interesse, rendegli odioso ogni legittimo potere, e affievolisce in lui l'impero onnipossente di quell'opinione pubblica, che rende rispettabili le leggi, che inspira reverenza alla magistratura; e lo porta fin anche a rivoltarsi contro quella sommissione che è tanto necessaria alle classi superiori della cittadinanza per la comune armonia e felicità. In breve, l'*eguaglianza* e la *libertà* mal intese spingono alla licenza ed all'anarchia. Esse poi vengono sempre mal intese, quando non vengano chiaramente spiegate. Tale fu e sarà sempre la sorte del volgo in ogni secolo ed in ogni paese, che in forza di quell'ignoranza che pare a lui riservata, e di quell'intemperanza morale naturale all'uomo, per cui rendonsi necessarî i Governi, egli debba sempre essere portato e nelle opinioni e nelle passioni sue all'*estremità* delle cose.

§ 645. È dunque necessario di ovviare alle conseguenze di questa sfrenata e nociva maniera di pensare, sgombrando le illusioni dell'errore, e mostrando ad un tempo stesso alla moltitudine ciò che richiegga il suo vero interesse. Ma forse dovremo noi eseguire ciò coll'esporre ampiamente tutti gli aspetti della verità, o veramente dovremo limitarci ai rapporti soli che di presente possono interessare? Chiunque mediocremente istrutto non ignora che la *vera sociale libertà*, contraria del pari alle angustie dell'oppressione ed alle sfrenatezze dell'indipendenza, consiste unicamente nella facoltà di esercitare senza ostacolo tutti quegli atti che possono farci felici senza l'altrui ingiusto nocumento; e che perciò essa si ottiene soltanto praticando la giustizia o le virtù sociali. Perciò è noto che la *situazione* unica, acconcia e naturale di questa preziosa facoltà, lontana egualmente dal dispotismo e dall'anarchia, rinviensi soltanto là dove esiste un forte e ben subordinato Governo, nel quale il privato o rivestito o nudo di autorità non possa nulla, e la legge abbia la maggiore possibile autorità. Fino a che vi saranno degli uomini, delle passioni e degli errori, converrà sempre non solo *persuadere, apparecchiare* e *costituire*, ma eziandio *costringere* coll'urto e coll'equilibrio delle tendenze e dei poteri le società intere ad essere felici. Tutto questo si sente non solamente dal politico, ma da ogni uomo che conosca anche per poco i suoi simili.

§ 646. Ma fornita la mente di queste benchè vere nozioni sulla *libertà sociale*, e di altre simili generali idee, si crederebbe forse di possederne quei rapporti che sono necessarî a conoscere, onde applicarle utilmente al Diritto, alla Morale ed alla Politica? Mai no. È troppo evidente che la *libertà sociale* essendo estesa quanto lo sono tutte le leggi possibili sociali, le quali in sostanza non sono se non se impulsi o limitazioni della stessa *libertà umana*; che inoltre salendo alle *cagioni* che la possono e debbono fondare, promuovere e mantenere; il pensiero deve girarsi su tutte le circostanze fisiche, politiche e morali operanti su di una società; e che perciò chiunque conoscere ne volesse

la natura ed i mezzi che la mantengono in una guisa utile alla pratica, dev'essere versato e padroneggiare in una guisa suprema tutta quanta la scienza della Legislazione e della Politica delle nazioni.

§ 647. Voler pertanto istruire il popolo sulla *libertà* presa nella sua totale estensione, sarebbe un progetto egualmente impossibile che ridicolo, e solo atto a palesare la stupidità dello scrittore che tentasse di eseguirlo.

§ 648. Lascieremo noi dunque, in vista di tali riflessi, la moltitudine senza istruzione veruna su questo argomento? Ma ciò sarebbe lasciarla in un errore sommamente nocivo specialmente in questi tempi, e potrebbe a ragione uno scrittore essere accusato d'inumanità. Se l'impero dell'opinione, che avvezza e mantiene uomini liberi alla subordinazione dei Governi, è il grande legittimo vincolo delle società, non sarebbe egli permetterne la dissoluzione e l'eccidio lasciando sussistere gli errori dell'anarchia?

§ 649. Risulta dunque dalle precedenti combinate riflessioni essere necessario di limitare le nostre osservazioni a quegli aspetti soli della *libertà* che *interessano* la moltitudine, e i di cui rapporti possono essere da lei compresi. Questi riduconsi principalmente a due soli.

1° Alla dipendenza dalla sanzione delle leggi, indotta dal comune vantaggio e dalla *forza* preponderante del Governo.

2° Alla dipendenza dalle migliori classi dello Stato (mantenuta per altro l'*eguaglianza* dei diritti), indotta dalla forza del bisogno e dalla comune utilità, e protetta dal Governo.

§ 650 Ciò spiegato ed afforzato colla voce stessa dell'*interesse* d'ognuno, si può lusingare che l'*istruzione* potrà prevenire, nella miglior maniera possibile dipendente da lei, i cattivi effetti che si temono dall'illusione, dall'errore, dall'avidità, dall'interesse, e dalle sregolatezze della irreligione; lasciando di compiere l'opera, per gli altri impulsi che dipendono dalla condotta e dal maneggio degl'interessi e delle imprese, alla prudenza ed all'umanità dei Direttori delle nazioni. Ritorno alla moltitudine, ed imprendo il mio assunto col seguente racconto.

EPOCA PRIMA (1).

§ 651. Eravi in Arabia un popolo chiamato *Troglodita*, discendente da quegli antichi Trogloditi, i quali, se noi dobbiamo prestar fede agli storici, rassomigliavano più alle belve che agli uomini. Questi però non erano selvaggi, come i loro antenati. Avevano un Re di origine straniera, il quale volendo correggere e punire i delitti, li trattava con fermezza; ma eglino congiurarono contro di lui, lo uccisero, e sterminarono tutta la famiglia reale. Ciò fatto, si radunarono per formarsi un Governo a modo loro; e, dopo molti dispareri, crearono dei magistrati. Ma poco dopo averli eletti divennero loro insopportabili, e del pari gli sterminarono.

§ 652. Questo popolo, libero da questo nuovo giogo di *dipendenza civile*, non consultò omai più che la propria indole sfrenata ed intollerante; ond'è che tutti i particolari convennero di non ubbidire a chicchessia, e che ognuno in avvenire attenderebbe unicamente a' suoi interessi, senza consultare quelli degli altri. Questa unanime risoluzione lusingava assaissimo tutti i particolari. Eglino dicevano: per qual ragione debbo andare a stancarmi nel lavorare per gente, della quale nulla m'importa? Io penserò unicamente a me stesso, io vivrò felice: che importa a me che gli altri s'iano bene o male? Io mi procurerò tutto l'occorrente; e, purchè io lo abbia, a me non preme che gli altri Trogloditi siano miserabili.

§ 653. In questo stato di cose voi vedete o lettori, che quel popolo aveva la massima *libertà* ed *eguaglianza* di condizioni Egli non dipendeva a verun Governo che a colui comandasse, nè da veruno privato che assoggettasse la di lui fatica col bisogno. Credete voi che così egli si trovasse bene? Avanti di deciderlo, vi prego di badare attentamente al progresso della storia.

§ 654. Si era allora nel mese di seminare le terre. Ognuno disse: io non lavorerò il mio campo se non perchè mi fornisca il grano che mi abbisogna per alimentarmi: una più grande quantità sarebbe inutile; ed io non voglio affaticarmi senza ragione.

§ 655. È però da notare, che le terre di quel piccolo regno non erano della stessa natura: alcune di esse erano aride e montuose; e le altre, situate in un basso terreno, erano irrigate da molti rivi. Ora in quell'anno la siccità fu talmente grande, che le terre poste all'alto mancarono affatto di raccolto, mentre che le altre, che poterono essere irrigate, furono fertilissime. Allora i popoli della montagna gridarono per la fame, e chiesero soccorso a quei della pianura; ma questi, piena l'anima di avidità e chiuso il cuore alla compassione, nè dovendo ubbidire a Governo alcuno che sopraintendesse a fare distribuire il raccolto, o a procurarne almeno dagli Stati esteri, ricusarono di dividerlo coi bisognosi abitanti della montagna; talchè essi in molta parte emigrarono dal paese, per andare a mendicare altrove: parte perirono dalla fame; ed altri pochi con miseri avanzi e con cattivi cibi rimasero ivi nel paese.

§ 656. L'anno successivo fu piovosissimo; onde la parte emigrata degli abitanti de' luoghi alti, ritornati alle loro case, vi ottennero una straordinaria fertilità, e le terre basse furono sommerse sotto l'acqua. La metà del popolo gridò una seconda volta per la fame; ma que' miserabili trovarono della gente altrettanto dura quanto essi.

§ 657. Uno dei principali abitanti aveva una moglie assai bella; il suo vicino ne divenne innamorato, e gliela tolse. Si mosse perciò una grave contesa fra di loro; e dopo assai ingiurie e percosse, che si diedero scambievolmente, finalmente convennero di rimettersi alla decisione di un Troglodita, il quale nel tempo che sussisteva la repubblica aveva avuto qualche credito. Quindi recaronsi a lui, e vollero esporgli le loro ragioni. Ma quel Troglodita, ciò sentendo, rispose loro: Che importa a me che quella donna sia piuttosto vostra, o di quell'altro? Io ho il mio campo da lavorare, nè sarò così sciocco da perdere il mio tempo ad ultimare le vostre differenze ed a curare i vostri interessi, e frattanto trascurare i miei. Io vi prego a lasciarmi in pace, e a non importunarmi più colle vostre contese. — E così dicendo egli li la-

---

(1) *Il seguente racconto, per quello che riguarda la prima epoca, io l'ho tratto interamente dall'immortale Presidente di Montesquieu*, Lettres Persanes, *Lettre* XI. *Siccome mi abbisognava appunto una parte simile a questa, così io avrei creduto per lo meno superfluo immaginarla di nuovo. Aggiungerò, che sarei forse anche stato accusato di una emulazione temeraria, se avessi osato tentarlo.*

sciò, e andò a lavorare la terra. Il rapitore, ch'era il più forte, giurò che sarebbe morto piuttosto che restituire quella donna; e l'altro, penetrato dall'ingiustizia e dalla violenza del suo vicino, e dalla durezza dell'arbitro, se ne tornava disperato; allorchè trovò sulla strada una donna giovane e bella: egli non aveva più la sua; e quella gli piacque viemaggiormente allorchè seppe ch'ella era la moglie di quello ch'egli avea voluto prendere per arbitro, ed era stato così poco sensibile alla sua sventura. Egli quindi la rapì, e la condusse alla propria casa.

§ 658. Eravi un uomo che possedeva un campo assai fertile, da lui coltivato con grande cura. Due de' suoi vicini unironsi, e lo cacciarono a forza dalla sua casa, occuparono il suo campo, e fecero tra di loro un'unione per difendersi contro tutti quelli che volessero usurparlo; ed effettivamente si sostennero così per lo spazio di parecchi mesi: ma l'uno dei due annojato di dividere ciò che poteva aver solo, ammazzò l'altro, e divenne solo padrone del campo. Il suo dominio non fu lungo. Due altri Trogloditi vennero ad assalirlo; e trovandosi egli troppo debole per difendersi, fu ammazzato.

§ 659. Un altro Troglodita quasi affatto nudo vide della lana da vendere, e domandò quale ne fosse il prezzo. Il mercante disse fra sè stesso: naturalmente non dovrei sperare dalla mia lana altro denaro, se non quanto ne occorrerebbe per comperare due misure di frumento; ma io la voglio vendere quattro volte di più, onde averne otto misure. Convenne quindi al compratore della lana di sborsare il prezzo richiesto, se volle ottenerla. Allora il mercante, che avea venduta la lana, disse: Io sono ben contento; ora avrò del frumento. — Che dite voi? rispose l'altro. Voi avete bisogno di grano? Io ne ho da vendere; ma il prezzo forse vi sorprenderà, perchè voi sapete che il grano è ora sommamente caro, e che la carestia regna presso che da per tutto. Ma restituitemi il mio denaro, e vi darò una misura di grano; altrimenti vi protesto che io non me ne voglio privare, se voi doveste anche crepare di fame.

§ 660. Frattanto una malattia crudele, prodotta dai cibi immondi e mal sani di cui si dovettero pascere molti di quegli abitanti, e dai disagi di una vita affaticata, devastava quelle contrade. Un medico abile vi giunse dai paesi circonvicin , e vi apprestò dei rimedi così opportuni, ch' egli guarì tutti quelli che si posero sotto la sua cura. Cessata la malattia, egli andò a casa di tutti quelli che aveva curati a dimandare il suo salario; ma con somma ingiustizia e ingratitudine gli fu negato. Egli quindi tornò nel suo paese, ove giunse stanco dal lungo viaggio.

§ 661. Poco dopo però egli seppe che la stessa malattia si faceva di nuovo sentire, ed affliggeva più che mai quella terra ingrata. A questa volta i Trogloditi non attesero che quel medico andasse a loro, ma bensì eglino recaronsi a lui per implorare soccorso. Ma egli rispose loro: Andate, uomini ingiusti; voi avete nell'anima un veleno più mortale di quello da cui vorreste guarire; voi non meritate di occupare un luogo sulla terra, perchè non avete nè moderazione, nè Governo, nè umanità; e perchè le leggi della giustizia o non sono da voi conosciute, o sono da voi disprezzate. Io crederei di offendere gli Dei che vi puniscono, se mi opponessi alla giustizia della loro collera (1).

§ 662. Io non la finirei mai, se volessi riferire tutti i disordini, le ingiustizie, i delitti, gli assassini, e gli errori d'ogni genere, che immersero in un abisso d'infelicità quel popolo, che senza moderazione, senza freno e senza leggi godeva della pretesa *volgare libertà*. Basti solo quello che ne ho riportato, per far sentire quali siano le conseguenze dello stato di assoluta ed illimitata *libertà* ed *eguaglianza;* conseguenze che accaderebbero in qualunque altro paese del mondo che volesse imitare i Trogloditi. Per aver quel popolo non saputo conoscere le vere leggi della *libertà sociale*, indispensabili da quelle della *giustizia* e della *dipendenza* da un Sovrano, e per averle infrante per secondare ciecamente la propria avidità, giunse a rovinare sè stesso; ed ognuno per voler essere troppo *libero* fu lo schiavo di mille tiranni; per non aver voluto ubbidire ad un Governo, egli dovette combattere contro la fame, la violenza, gli assassini, le malattie; e ciò non ostante essere doppiamente schiavo ed infelice, talchè dovette vedere verificarsi il proverbio turco, che fa più male una notte sola d'anarchia, che dieci anni di tirannia. Ma d'onde tutto questo? Dalla cupidigia e dalla ignoranza. Sì, la cupidigia e l'ignoranza divennero le due uniche sorgenti di tutti i mali di quel popolo, come lo sono di tutta la vita dell'uomo. La cupidigia e l'ignoranza, ecco i due genî malefici della specie umana; ecco i decreti della sorte, che hanno rovesciati gl'imperi; ecco gli anatemi celesti, che hanno colpite le mura un tempo gloriose delle antiche, celebri e fiorenti città, e che in questi medesimi tempi minacciano eccidî, incendî e ruine.

EPOCA SECONDA.

§ 663. Accadde ben presto che i Trogloditi, stanchi dei mali che scambievolmente si recavano, sospirarono con ansietà la pace; e riflettendo sulle sciagure che li opprimevano, si dissero l'un l'altro: Noi ci rechiamo scambievolmente dei mali orribili per voler secondare le nostre passioni; e ciascun di noi per invadere ogni cosa fa sì che nessuno possegga veramente quello che ha: ciò che uno rapisce oggi, gli vien tolto domani; ognuno vuol essere indipendente, e nessuno rimane libero. Stabiliamoci dunque di comune consenso degli arbitri che giudichino le nostre pretese, e pacifichino le nostre discordie. Quando il forte sorgerà contro il debole, l'arbitro lo reprimerà, ed egli disporrà delle nostre forze per tenere in freno la violenza; e la vita e le proprietà di ciascuno di noi saranno sotto la protezione e la garanzia comune; e noi godremo tutti dei beni della natura.

§ 664. Così nel seno di questa popolazione si formarono delle convenzioni espresse, che divennero la regola delle azioni dei particolari, la misura dei diritti, e la legge dei loro rapporti.

§ 665. Siccome però rimaneva tuttavia in essi assai veemente l'amore della indipendenza, alla quale non rinunziarono che loro malgrado, costretti

(1) *Fino a qui il sopra lodato Montesquieu. Per l'ulteriore continuazione io avrei amato che il celebre milord Littleton, nelle di cui* Lettere di un Persiano in Inghilterra al suo amico a Ispaan, *si trova la continuazione dell'istoria dei Trogloditi incominciata da Montesquieu, mi avesse somministrato il restante del quadro relativo ai tempi in cui scrivo; ma l'inglese scrittore nulla mi ha somministrato all'uopo.*

dalla prepotente forza delle sciagure provate; così per questa gelosia della loro libertà crearono un Governo affatto popolare. Quindi elessero fra loro degli *agenti*, ai quali confidarono la bilancia dei diritti, e la spada per punire le trasgressioni dei malvagi.

§ 666. Ma in quegli agenti il tempo e l'opportunità dell'autorità loro confidata avendo aperto lo sfogo del fermento represso della cupidigia, si appropriarono i poteri dei quali non erano che custodi, ed impiegarono i fondi pubblici a corrompere le elezioni, a cattivarsi dei partigiani, e a dividere il popolo stesso fra di lui. Con questi mezzi perpetuarono in loro medesimi e nelle loro famiglie il comando: e lo Stato agitato dagli intrighi degli ambiziosi, dalle largizioni dei ricchi faziosi, dalla venalità dei poveri oziosi, della ciarlataneria degli oratori, dell'audacia degli uomini perversi, della debolezza degli uomini virtuosi, lo Stato fu travagliato da tutti gli inconvenienti dalla repubblica popolare. Così questo Governo, introdotto in quel popolo avido e non virtuoso, produsse mille tiranni alla libertà pubblica, e infinite vittime furono immolate alla pretesa libertà di questo Governo (1).

EPOCA TERZA.

§ 667. In mezzo a queste dissensioni si affacciarono alla repubblica dei Trogloditi poche truppe persiane, e senza molta resistenza conquistarono quel paese. Ciò fu per lui una vera felicità. I conquistatori vi apportarono e stabilirono un Governo moderato, in cui i poteri distribuiti si contrabbilanciavano con una felice reazione ed armonia, e le passioni vigorose, ma regolate, e i poteri individuali di concerto confluivano al bene universale. Soprattutto i beni erano distribuiti con una gradazione lontana del pari da una smoderata ed opprimente sproporzione, e da una forzata ed assoluta parità. La morale era pura, ed animatrice dell'industria e dello scambievole soccorso. La religione era la più sociale che rinvenir si potesse: essa era la religione di Zoroastro (2). Quindi nel giro di un mezzo secolo fra gl'individui di quella nazione si stabilì un felice equilibrio di forze e di azioni, che formò la comune sicurezza e libertà. Ivi svegliossi un fermento di emulazione e d'industria, che moltiplicò i prodotti dei fondi, delle arti e dei lumi; e nell'atto che si accresceva il numero dei consumatori, si accresceva pur quello dei comodi privati e delle forze pubbliche. Il nome di *equità* e di *giustizia* fu riconosciuto e riverito; l'eccesso delle ricchezze fu attemperato e corretto, non colla violenza delle partizioni comandate, o con limitazioni prefisse al loro aumento da un Codice sospettoso ed impotente; ma bensì da un impulso libero e volonteroso delle passioni dei ricchi, abilmente dirette con un secreto avviamento dalla prudenza delle leggi, che avevano saputo annettere agli atti di beneficenza un premio ed un compenso di opinione, coronandole colla gloria e coi contrassegni della pubblica stima, graduati con un'avveduta proporzione alla loro diversa importanza ed utilità. Tal cosa però in quel solo Governo poteva eseguirsi: perciocchè in esso solamente l'interesse privato essendo immedesimato col pubblico, non potevano essere stimate che quelle cose ch'erano conformi al bene generale; ed i poteri individuali essendo nella massima dipendenza dalla forza dello Stato, non rimanevano altri mezzi di distinguersi, fuorchè le imprese della virtù sociale e del patriottico eroismo. Laonde scorrendo quel paese, si vedevano le città piene di popolazione attiva, colta e laboriosa, i campi coperti di messi, le valli di gregge, i colli di frutta il mare di vascelli; e la nazione fu possente, celebre e felice.

EPOCA QUARTA.

§ 668. Tanta prosperità e tanto splendore dei Trogloditi mosse la invidia e la gelosia di una vicina nazione, che trovavasi assai meno felicemente costituita e meno possente. Il di lei Governo temè che crescinto vieppiù il potere dei Trogloditi, non pensassero in qualche tempo a formare progetti d'invasione contro di essa, o che almeno l'esempio del più bel Governo vicino non isvegliasse nel proprio popolo la brama di pareggiare quello in prosperità, e quindi che non richiedesse da' suoi direttori una riforma utile nel sistema di governare. Essa avrebbe sotto qualche pretesto mossa la guerra ai Trogloditi; ma tanto non ardiva, stante la troppo dichiarata loro superiorità in forza ed in ricchezze. Ella quindi ebbe ricorso all'astuzia ed al tradimento. Ella inviò segretamente degli emissarî fra i Trogloditi, i quali spargessero delle massime sediziose contro il Governo, inspirando ad alcuni del popolo sentimenti di malcontento, e brama di riforme. Il Governo dei Trogloditi non poteva essere o cangiato o riformato senza la decadenza e la rovina della nazione; ed era appunto ciò che i gelosi suoi vicini cercavano. Per ottener ciò gli emissarî s'insinuarono tanto presso dei più ignoranti della nazione, quanto presso di coloro cui una cattiva condotta aveva rovinati, e dei quali si trova

(1) *Non si nega che la democrazia, allorchè viene costituita senza inganno o violenza, non possa riuscire un Governo legittimo al pari di ogni altro che venga formato con simili condizioni; ma egli è del pari vero, e può ad evidenza dimostrarsi, che s'egli può convenire ad un popolo piccolo, non per anco corrotto dai vizi sociali, e situato in guisa da non essere ammollito e corrotto; per lo contrario non può convenire ad una nazione, in cui si trovano circostanze contrarie alle sopra indicate. Forse ciò ne verrà fatto di persuadere con uno scritto in cui saranno esaminate le seguenti questioni:*

1° Che cosa sia la democrazia, e quali i di lei essenziali requisiti.

2° Quali siano le condizioni e le qualità che un tale Governo deve presupporre in un popolo per essere instituito, e quali debbano continuarvi per essere durevole.

(2) *La parte morale del sistema religioso di Zoroastro era del tutto pacifica, sociale, ed animatrice dell'industria e della prosperità nazionale. Nei passi che il Sadder e il Zend-A Vesta hanno conservato di lui, egli dice: « L'azione più aggra» devole a Dio è di coltivare la terra, di voltarla » e rivoltarla, di condurvi delle acque correnti, » di moltiplicarvi le piante e gli esseri viventi, » d'aver delle greggie numerose, delle giovani ver» gini feconde, molti figli, ec. » Perciò si vede tuttavia l'*Aderbiam *moderno, che fa una parte della Media antica, le montagne del* Kourdestan *e del* Diarbekir *riempite di canali sotterranei, per mezzi dei quali gli antichi abitanti conducevano le acque in secchi terreni, per renderli fecondi; le quali cose erano per essi altrettanti atti meritorî (vedi Hide ed Henrilord).*

sempre qualche numero anche nei migliori Stati. E però da notare che la maggior parte di costoro erano avventurieri degli altri Stati, trattivi dalla lusinga di migliorare la loro sorte dopo aver dissipato in patria il loro patrimonio, perduta la loro riputazione, e spenta la speranza di più far risorgere la loro fortuna. Costoro, piena l'anima di corruzione, di ardimento, e intraprendenti d'ogni misfatto, non potevano sperare di cangiar la loro sorte che con qualche novità pericolosa allo Stato. La calamità pubblica sola poteva essere la divinità loro soccorritrice. Guadagnati dagli emissari coll'oro, e colla prospettiva d'un cangiamento di cose favorevole alla loro disperata situazione, spargevano fra i loro simili, e fra i semplici ed i più male agiati, dogmi d'innovazione e di rivolta contro il Governo, che lusingavano la volgare avarizia ed ambizione. Noi conveniamo, dicevano essi, che la nazione dei Trogloditi è brillante; che il Governo è ben costituito ed amministrato; che verun cittadino non viene privato della libertà se non a norma del dettame delle leggi da lui conosciute; che non soffre soperchieria dal ricco e dal potente; o, se mai la soffrisse, i suoi diritti vengono tosto rivendicati dalla pubblica forza: in breve, che la condizione politica di ognuno, tanto per la costituzione quanto per l'amministrazione, è forse la migliore possibile. Ma dopo tutto questo si dirà forse ch'egli non rechi a molti un grave torto, e che non abbisogni di riforma, e di una grande riforma?

§ 669. Qual è il fine legittimo d'ogni Governo possibile umano, se non la sicurezza ed il benessere del maggior numero? Cosa è ciò che rende, avanti ogni altra cosa, l'uomo libero e felice, se non la soddisfazione de' suoi reali bisogni, e il godimento delle comodità della vita? Ma cosa altro mai, se non che i *beni di fortuna*, può renderlo tale? Cosa importa a me ch'io non venga imprigionato dal ministero pubblico o perseguitato dal potente, mentre mi è forza sudare nel travaglio, vendere le mie fatiche al ricco, umiliarmi avanti a lui, per ottenerne un pezzo di pane che mi sottragga dalla morte? Il bisogno non è egli una potenza egualmente forte, anzi assai più forte ed estesa della forza istessa? Non vengo io forse ugualmente privato di libertà dalla fame, come dalle catene? Sì, la forza ed il bisogno, se sono le due uniche generali *cagioni* che possono privare suo malgrado l'uomo di libertà, facendogli praticare ciò che non bramerebbe, egli è troppo chiaro che il Governo non protegge la libertà interamente, invigilando soltanto alla ripartizione ed all'esercizio del *potere*; ma ch'egli è preciso suo dovere di stabilire e di vegliare altresì alla ripartizione universale delle *ricchezze*. Se in virtù dell'*eguaglianza* dei diritti un cittadino non mi può di suo privato arbitrio fare la minima violenza, e rapporto a lui io sono perfettamente indipendente, e perchè io dovrò dipendere da lui in una guisa più umiliante, più dura e più estesa, vale a dire in forza del *bisogno*? Se la società deve procurare che le forze e le azioni private vengano egualmente dirette alla comune felicità; se essa supplisce alle ingiurie della natura, che distribuì disugualmente le facoltà *fisiche* d'ogni individuo col riunire tutte le sue *forze* alla difesa di ognuno; se essa ripara alla disuguaglianza delle facoltà *morali* degl'individui coll'*istruzione*; per quale oggetto immediato ella prende tali cure, se non affinchè niuno venga soverchiato dalla superiorità dell'altro, e, in una parola, se non perchè ognuno sia socialmente *libero* ed *eguale*? La *libertà* e l'*eguaglianza*, diritti primitivi ed inviolabili di ogni uomo sociale, non ridurrebbonsi essi ad una nuda *facoltà*, cioè ad una vana parola, se mancassero i mezzi di *esercitarli* in società? Ognuno adunque ha diritto ad usare di tali mezzi. Egli è dunque evidente che le ricchezze, l'influenza delle quali sulla libertà è assai grande, debbonsi assumere dal Governo in una precipua considerazione. E se egli non assume una tale provvidenza, non resta forse a noi la difesa naturale della nostra libertà? Se la società o l'autorità pubblica non ci difende o non ci protegge quando ne abbisogniamo, non rivive forse, in noi il diritto della forza privata? Abbiamo noi rinunziato al di lui esercizio per sempre, e fin anche al segno d'essere distrutti, o non piuttosto col solo fine di ottenere sicurezza e felicità? Rompiamo dunque questi legami ingiuriosi, del pari che oppressori, appostici dall'opulenza; rovesciamo le insultanti barriere che frappongono fra noi ed i ricchi una sì grande distanza; e collocano da una parte i comodi, il fasto ed il potere, dall'altra la miseria, lo squallore e la servitù.

§ 670. Tali erano le massime turbolente e incendiarie di quel branco di sediziosi, le quali sparse con artifizio, e rinforzate da promesse lusinghiere conciliarono loro un considerabile partito; talchè alla fine convennero di radunarsi in un dato luogo fuori della città, onde deliberare segretamente dei mezzi ad effettuare la sospirata e progettata novella ripartizione delle ricchezze dei Trogloditi. Giunto il giorno, e fatta la radunanza, il Governo ne fu tosto informato. I prudenti Capi, che presiedevano alla di lui direzione, compresero a prima vista che i divisamenti di quella infame radunanza potevano agevolmente attraversarsi, e colla forza sarebbe stato facil cosa dissiparne i membri, e con esemplare castighi spegnere i germi di ogni nuovo loro attentato. Quindi assunte le più pronte e vigorose provvidenze, affinchè venisse serbata la tranquillità nell'interno della città, e gli abitanti rimanessero al coperto da ogni insulto dei malcontenti, amò meglio appigliarsi ai consigli della dolcezza e della persuasione: tanto più che s'avvide che molti dei Trogloditi, che entrarono nel partito dei rivoltosi, vi furono tratti più dall'illusione, dall'errore, e dalle apparenze di proteggere una giusta causa, anzichè da un impulso di consumata malizia e malvagità. Quindi presero risoluzione d'inviar loro un vecchio Troglodita, venerabile per gli anni, ed assai più dalla moltitudine stimato pel di lui carattere virtuoso e benefico, esercitato per una lunga serie d'anni nella sua patria. Felicemente a tanti pregi egli univa anche quello di una placida, illuminata e vigorosa eloquenza, le di cui pure sorgenti derivavano da un cuore pieno di sensibilità e di zelo per la felicità comune. Quindi chiamatolo a sè, gli affidarono il glorioso e difficile incarico di persuadere la moltitudine traviata a ritornare alla subordinazione, palesandogli l'origine dell'accaduta insurrezione. Al sentire il tenore della commissione dapprima ne fu spaventato, e ristette pensoso ed esitante se dovea accettarla; ma alla perfine animato dallo zelo della pubblica tranquillità, alla quale egli si soffrì vittima onorata in caso anche di qualche pericolo, accettò l'impresa addossatagli, e recossi ai rivoluzionari; e giunto ad essi, vedendo che stavano rispettosi in aspettazione che palesasse l'oggetto della sua venuta, egli intraprese a parlare nei termini seguenti:

§ 671. Trogloditi! al vedermi comparire fra voi in questo giorno ed in queste circostanze, io mi lusingo che ciò non recheravvi nè sorpresa, nè dif-

fidenza. Ognuno di voi piuttosto agevolmente supporrà che un puro e sincero zelo, ed attaccamento al giusto, al ben pubblico, ed al vostro migliore interesse, m'abbia tratto dalla mia solitudine per innalzare in mezzo a voi una voce languida dagli anni, e dall'afflizione recatami dal vedere che alcuni di voi minacciano la cosa pubblica. Voi lo sapete: io non ho mai sollecitate le protezioni della grandezza; non ho mai profuso l'oro, nè gli omaggi; non ho mai impiegato il credito; non ho mai suscitate divisioni, radunate fazioni, nè per salire a potere, nè per acquistare onori e ricchezze nella mia patria. Io bensì nel segreto delle mura domestiche ho goduto nel vedere i di lei progressi felici nelle arti, nelle scienze, nelle ricchezze, nella popolazione; ma soprattutto il mio cuore ha provate le più auguste emozioni della gioja nello scorgere che splendeva fra voi il santo fuoco della virtù, che rendeva la mia cara patria in sì fatta guisa fiorente, e nell'Asia tutta venerabile e celebrata. Là nello sconosciuto mio ritiro, sovente volte irrigato il volto di dolci lagrime di gratitudine verso la Provvidenza e verso il più bel Governo, ho diviso con voi la vostra felicità; e quante volte ho formati voti ferventi per la di lei continuazione! quante volte ho invocato sopra di voi lo spirito dell'equità e della moderazione, che simile alla rugiada del cielo ravvivasse dolcemente i vostri cuori, e germogliar vi facesse la rettitudine, la compassione, la beneficenza, il sacro entusiasmo della patria, e tutto infine l'almo coro delle sociali virtù! Ma, oh Dio, a quali tempi il Cielo ha voluto egli mai serbarmi! O Trogloditi! il mio crine bianco, il sangue mio, che omai si agghiaccia entro le mie vene, mi annunziano non lontano il fine de' miei giorni; io vado ben presto a rivedere i vostri sacri avi: e perchè volete voi che io li affligga, e che io sia forzato a dir loro, che invece di lasciarvi sotto il giogo della virtù, diretti dalla subordinazione al miglior dei Governi, vi ho lasciati nemici laceranti il seno della vostra patria, e intolleranti di un necessario e felice vincolo di dipendenza e di rispetto verso le leggi, e verso le classi più illustri ed agiate dello Stato? — E qui avendo egli fatto alquanto pausa, oppresso dall'emozione, proseguì: Sì, miei concittadini, la dipendenza dal Governo, una ben intesa gradazione di fortune, il rispetto e la subordinazione naturale ad altre classi più opulente dello Stato, sono non solo utili, ma necessarie in una società. Non è nuovo il pensier vostro, no; non sono nuove nè le vostre lagnanze, nè le vostre pretese. Se voi aveste potuto consultare la sapienza dei secoli passati, avreste veduto che in altre nazioni fu progettato un divisamento simile al vostro; ma egli fu soltanto un delirio passaggiero della licenza, che per buona sorte durare non poteva se non colla distruzione della stessa società (1). Al Cielo non piaccia mai, o miei fratelli, che io voglia una grande disparità di beni fra voi. E come mai potre' io desiderare la corrazione, la schiavitù, la miseria, e la ruina della mia cara patria? Ma il Cielo stesso pur vi guardi dal bramare un'eguaglianza tale di beni, quale taluno degli stranieri fra voi intrusi vorrebbe farvi adottare. Non ravvisate voi in questo altro estremo terribili inconvenienti, egualmente umilianti, funesti, e distruttori dello Stato e di voi medesimi? Affinchè anche i più rozzi possano intendere e toccare con mano la grande verità che io espongo, badate al seguente apologo.

§ 672. Fuvvi un tempo, in cui le membra del corpo nostro umano non erano in quell'armonia e subordinazione in cui sono al dì d'oggi; ma ognuno di esse si dirigeva a proprio talento, ed ognuna aveva il proprio linguaggio. Videro esse in mezzo a loro il ventre, che colle loro fatiche e ministero veniva soccorso; e sdegnarono che, occupandosi esse in di lui favore, egli in mezzo di loro si rimanesse quieto, null'altro facendo che godere comodo e piacere. Quindi le altre membra congiurarono contro di lui: così convennero che le mani non recassero il cibo alla bocca; che questa non ricevesse il cibo apprestatole; che i denti non lo masticassero, e non lo tramandassero al ventre. Ma sapete voi cosa ne avvenne? Che mentre con questo loro risentimento pretesero di domare il ventre, elleno le membra stesse e tutto il corpo furono ridotti ad una estrema magrezza e languore. Laonde evidentemente compresero che il ministero del ventre non era o superfluo o pigro, ma bensì del tutto necessario; e che era del pari necessario alimentare lo stesso, quanto alimentar sè medesime, poichè per di lui mezzo si elabora il cibo, d'onde si forma il sangue, che diviso e scorrente per tutte le vene apporta alle membra vita, sanità e vigore (1).

§ 673. Ecco, o Trogloditi, l'imagine dell'importanza, o, a dir meglio, della *necessità* della classe dei ricchi in uno Stato; ed ecco altresì cosa ne avverrebbe dello Stato medesimo e di tutti i suoi individui, se si divisasse distruggerla, od impedirne lo stabilimento. Affinchè però alcuno non v'ingerisca sospetto che io voglia sedurvi colla larva sola di una similitudine, io vi prego di rinnovarmi la vostra attenzione, giacchè m'accingo a dimostrarvene la verità di fatto con ragioni, e con buone ed evidenti ragioni (2).

---

(1) *Fra i molti fatti che la storia somministrare ci potrebbe in conferma dell'asserzione del testo, io stimo acconcio di sceglierne due soli: l'uno dalla storia antica, cioè da quella di Roma; e l'altro dalla moderna, cioè da quella d'Inghilterra. Nel secolo terzo di Roma molti della plebe, che soffrivano di mala voglia la povertà, videro con invidia la miglior condizione dei nobili, e progettarono, radunati fuori di Roma, di costringerli a divider seco loro i beni, le fatiche, le dignità; ma ne furono dissuasi da Menenio Agrippa, e disingannati della loro falsa maniera di pensare col seguente apologo, che dallo stesso Agrippa, inviato loro dal Senato, fu narrato. « Una setta d'uomini » chiamati* Levellers *(dice milord Littleton,* Storia *» d'Inghilterra, Lettera* XLIII, *anno 1646) allora » insorse, i quali dichiaravansi contro ogni altro » governatore, fuorchè Cristo. Oltreciò, asserendo » che tutti i gradi dovrebbero porsi a livello, e che » una eguaglianza universalmente si stabilisse nei » titoli e nei poderi, presentarono molte petizioni, » e crebbe oltremodo la loro insolenza. » Ciò avvenne appunto al tempo della famosa rivoluzione di quel regno, in cui fu abolita la dignità reale, e fatto decapitare da un'assemblea di centocinquantacinque giudici l'infelice Carlo I loro re; ma i progetti dell'accennata setta furono dissipati coi membri che la componevano.*

(1) *Ved.* Titi Livii Historiarum ad usum Delphini, cum supplementis Joannis Freinshemii, *Lib.* II, *Cap.* III, *pag. mihi* 197, *edit. Frederici Leonard. Parisiis* 1697.

(2) *Ad altro foglio, per ragionevoli motivi, io rimetto la continuazione del discorso sopra riportato.*

RAGGUAGLIO

DELL'OPERA

DELL'ABATE F. MARIA FRANCESCHINIS

INTITOLATA INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA LEGISLAZIONE DEDOTTA DAI PRINCIPÎ DELL'ORDINE.

Estratto dalla Biblioteca Italiana *del 1829, Vol. LIV, pag. 262.*

---

§ 674. Il sig. Cav. Prof. Franceschinis, dopo aver notato gl'imperfetti barlumi politici dei padri nostri, ci avvisa di aver egli intrapreso a scrivere intorno alla Politica in modo che l' *Italia avesse un'Opera ragionata, compiuta e sicura.* « Montesquieu (egli dice), acuto ingegno quant'altri mai, quanto spesso non è falso, oscuro ed incostante! Credo che Il solo primo Libro dell'Opera di lui abbastanza palesi la poca esattezza della sua metafisica. Grozio, che poco pure metafisico si mostra, ad ogni passo dai *Coccei* è contraddetto; e Puffendorfio, che assai meno vale, ad ogni momento da Barbeyrac è raddirizzato. Pure questi passano per maestri di coloro che sanno; e i nomi degli Agostini, dei Tommasi (1), e quelli dei Suarez, dei Vittoria (2), e di molti altri illustri scolastici che scrissero delle Leggi e di pubblico Diritto, dai quali Leibnizio medesimo confessava che molto oro di cognizioni trassero gli scrittori de' suoi giorni, appresso gli amatori delle sociali istituzioni e della scienza del governare sono tenuti in conto di nomi barbari, che nulla vedessero di quello che dai felici ingegni de' nostri tempi fu asserito e dichiarato. Che se di buona fede se ne facesse il confronto, sentirebbesi senza pena *quanto quelli a questi sovrastino*, e conoscerebbesi che nulla quasi in punto di Diritto, sia naturale, sia pubblico, sia politico, fu da essi prodotto, che quegli antichi non lo avessero già scritto.»

« Tutte queste cose nell'animo ravvolgendo, ed accorgendomi che la scienza della Legislazione era le più volte caduta nelle mani di chi o mancava di sane intenzioni, o le cose travolgeva secondo il guasto affetto; o di chi, mal provveduto di giusta metafisica, non sapeva risalire ai veri principî, e seguirli nel corso e nella concatenazione delle conseguenze; e ben anche talvolta di quelli che, dello spirito di scienza e di dimostrazione abusando, volevano a generali principî ridurre le cose che no 'l possono, perchè su particolari fatti s'appoggiano, come singolarmente accade alla politica economia, tanto oggigiorno di moda; deliberai tentare di scrivere intorno a sì vasto e nobile argomento in modo che tali scogli evitassi, e l'*Italia avesse un'Opera ragionata e compiuta su di esso, e sicura.* »

(1) *Cioè di sant' Agostino e di san Tommaso.*
(2) *Cioè dei Padri Gesuiti Suarez e Vittoria.*

§ 675. Vasto e profondo lavoro egli è questo; ma l'autore soggiunge: « Io lo conobbi, e non mi sgomentai. Il vigor dell'età, se non del temperamento, quando ad essa mi accinsi; l'essere conscio a me stesso della rettitudine delle mie intenzioni, e dell'amor sincero per la sana morale e la vera religione; nonchè la confidenza pei lungamente professati studî, non senza qualche buon esito; della Metafisica e delle Matematiche, di potere afferrare i veri principî, e porre della Geometria nei ragionamenti e nelle deduzioni; e finalmente l' essermi non mediocremente esercitato nei modi del colto scrivere e nell'amenità delle muse, persuadendomi che con chiarezza e non affatto rozzamente potrei esporre i miei pensamenti; mi resero ardito e mi lusingarono che tutte insieme le dette cose supplirebbero in molta parte il difetto grandissimo d'ingegno a tanta opera necessario; e potrei in qualche modo conseguire il doppio oggetto, di offrire cioè l'intero sistema della Legislazione immune da ogni perniciosa massima, e dai veri principî dimostrativamente dedotto, nonchè sviluppato in maniera abbastanza nitida, nè del tutto incolta.»

§ 676. Narra l'autore di aver dato principio al suo lavoro prima dei passati rivolgimenti, e di averlo poscia interrotto; « ma passate, egli dice, queste belle contrade sotto la felice Dominazione Austriaca, ricoveratomi dopo alcun tempo nella Capitale della medesima, potei dar libero sfogo alle mie idee; ma per cooperare più prontamente al desiderato ritorno degli animi alle debite civili subordinazioni, anzichè ripigliare l'intermesso voluminoso lavoro, altra Opera scrissi, che intitolava *La Sovranità;* quando sul punto di darla alle stampe toccò alla mia patria, come a tutte queste provincie, d'essere unita al nuovo Regno d' Italia: per lo che mi convenne ripatriare, e ripigliare in seguito nell'Università di Padova l'insegnamento delle matematiche scienze, in altra Università professate, e insiememente occuparmi in estraordinarie commissioni della sistemazione dei fiumi. Per la qual cosa, ed altresì perchè l'epoca, nel cielo sotto cui viveva, non parevami ancora opportuna alla pubblicazione di sì fatte Opere, nulla ne feci; e tanto più che la rivoluzione, o per meglio dire lo spirito di essa non erasi già estinto, ma si era tutto, come un gran Ministro asserì, in un solo uomo concentrato. »

« Ora poichè da varî anni viviamo sotto il paterno Austriaco Governo, il quale, nell'esserci tolto,

lasciato aveva in noi tanto rammarico, e tanto desiderio di sè; e che gli animi, generalmente ammaestrati dall'eloquente esperienza de' mali, sono riposati e tranquilli, e disposti a sentire le voci della ragione e dell'ordine; deliberai di continuare la mia fatica, sì che fosse a molti, ingannati o confusi dalla ingenerata perturbazione d'idee, di conforto e di guida a ricomporsi nelle convenienti disposizioni, per mantenersi docili e volonterosi nelle sociali dipendenze. »

§ 677. Dei due primi Volumi di quest'Opera fu già reso contezza nel Tomo XLV, quaderno di Gennajo 1827, pag. 116, della *Biblioteca Italiana*. Nel primo Libro del terzo Volume si tratta dell'esame delle più celebri antiche costituzioni. Nel secondo, delle più celebri costituzioni moderne. Nel terzo, dei costumi e del carattere delle nazioni. Con questo Volume si chiude l'Opera. L'autore aveva da prima divisato di esporre il disegno del grande Trattato a cui quest'Opera serve d'introduzione; ma egli cangiò poi il suo proposito, e così conchiuse: » E qui ponendo fine alla nostra *Introduzione allo studio della Legislazione dedotta dai principj dell'ordine*, nella quale ci eravamo proposti di esporre *tutto quello* ch'è necessario sapersi da chi venisse incaricato dell'augusto ministero di costituire in miglior ordine civile una nazione mal composta, e di darle sovra ogni oggetto le migliori leggi, ordinazioni ed iscrizioni, dovremmo esporre il disegno di tutta l'Opera. Ma pensammo che meglio convenisse preporlo al primo Volume della prima Parte dell'Opera che non tarderà molto a vedere la luce. In essa pure differimmo a dar conto di varie politiche costituzioni, delle quali avremmo voluto parlare in quest'ultimo Volume; ma giudicammo, essendo questo abbastanza cresciuto di mole, il discorrere di esse quando proporrassi la questione ridotta a' suoi giusti termini della bontà relativa dei Governi, onde definire qual sia da preferirsi.

§ 678. Egli nell'erigersi a relatore e giudice delle morte e delle vive costituzioni e legislazioni doveva certamente aver dinanzi qualche modello di ragione, onde pronunziare le sue sentenze. Ora si domanda qual sia questo modello? — L'ordine universale (ci risponde), col quale Dio stesso doveva architettare ed amministrare l'universo (veggasi il Libro I del Tomo I (1)). — Bella, magnifica e sublime si è la mira di trarre le norme sì dell'ordinamento delle società e dei Governi, che della loro amministrazione pubblica, dall'idea archetipa di un ordine supremo, raffigurato anticipatamente come modello razionale; ma questa platonica elevazione si può forse tentare in modo *ragionato, compiuto e sicuro*, onde poter dire ai Principi ed ai popoli: ecco il Codice supremo, al quale dovete conformare la vostra posizione e le vostre leggi? — Somma ventura sarebbe certamente quella di poter trarre direttamente dal Cielo i dettami autorevoli della Politica; ma pur troppo noi siamo condannati a procedere nella Politica come nelle altre scienze ed arti umane. Noi possiamo, a dir vero, porre come principio, che tutto ciò che è di ordinazione naturale necessaria riputare si dee di ordinazione divina; ma nello stesso tempo siamo necessariamente condotti a studiare in via di fatto le esigenze naturali, costanti e variabili degli uomini e dei Governi, onde determinare il modo delle leggi e dell'amministrazione. Un archetipo platonico diviene dunque padre o di gratuite o di erronee dottrine.

§ 679. L'autore ci promise un'*Opera ragionata e sicura*. Ma gli articoli dell'ordine normale, come intese, furono da lui *trattenuti in petto*, nè mai ci fu dato di ravvisarli esposti in modo *ragionato e sicuro*. A fronte delle passioni conveniva dedurre questi articoli dalla vera necessità naturale, dimostrandoli come mezzi necessarj, o come altrettante necessità di mezzo, onde ottenere il migliore intento proposto. Ciò fatto, si sarebbe stabilito un criterio sicuro, ed un modulo autorevole, onde tessere i dovuti paragoni, e giudicare dei fatti pratici dei popoli e dei Governi.

§ 680. Non conveniva poi far uso di argomenti popolari di plausibile convenienza, o tratti da volgari analogie; ma dovevansi impiegare leggi d'imperiosa necessità, le quali racchiudessero una prepotente sanzione. Non conveniva nemmeno assumere il tuono e l'andamento dei pergami; ma usare modi che costringessero l'assenso dei leggitori.

§ 681. Gli argomenti compresi nei tre Libri componenti l'ultimo Volume si trovano indicati nei rispettivi Capitoli. Sotto il Libro primo si accennano i seguenti; cioè:

I. Massime generali per ben costituire qualsiasi Governo, derivate dai principj dell'ordine. — II. Delle costituzioni primitive essenzialmente imperfette. — III. L'eguaglianza assoluta di fortune o di beni in una politica associazione è ella possibile? E quando pure il fosse, sarebbe ella all'umana specie vantaggiosa? — IV. Delle principali antiche costituzioni, e prima di quella degli Egizi. — V. Della costituzione dei Persiani da Ciro in poi. — VI. Considerazione sopra la Monarchia persiana. — VII. Del Governo dei Cartaginesi. — VIII. Della costituzione di Atene. — IX. Del Governo di Sparta, o della costituzione di Licurgo. — X. Delle leggi e delle instituzioni di Licurgo, o dei costumi dei Lacedemoni. — XI. Considerazione sopra la legislazione di Licurgo. — XII. Del Governo degli antichi Romani. — XIII. Cagioni della grandezza dell'Impero dei Romani. — XIV. Della decadenza della romana dominazione. — XV. Della costituzione e del Governo del popolo Ebreo.

Nel Libro secondo troviamo le seguenti rubriche dei rispettivi Capitoli; cioè:

I. Del Governo della Francia anteriore alla celebre rivoluzione. — II. Incidenza sopra il Governo feudale singolarmente della Francia. — III Continuazione del Capitolo primo. — IV. Continuazione dello stesso argomento. — V. La Francia era uno Stato puramente monarchico. — VI. Della costituzione inglese. — VII. Dell'attuale costituzione d'Inghilterra. — VIII. Del Governo veneto. — IX. Continuazione dello stesso argomento. — X. Dei Governi federativi, e particolarmente della costituzione dell'antico Impero germanico.

Finalmente nel terzo Libro troviamo segnate le rubriche dei Capitoli come segue:

I. Dei costumi e del carattere dei selvaggi. — II. Dei costumi e del carattere dei barbari. — III. Continuazione dello stesso argomento. — IV. Dei costumi e del carattere delle nazioni costituite in intera civiltà. — V. Delle cause fisiche che agiscono

(1) *Tutto quello di meglio che, alla maniera di Platone, vien detto dal sig. Cavaliere Professore fu nel decimosesto secolo, esposto da Alessandro Turamini, professore in Siena, nell'Opera intitolata* Ad rubricam de legibus, *in una guisa più succinta e più luminosa. Chi bramasse di leggerne l'estratto può vederlo in un* Discorso su la vita e gli scritti di Alessandro Turamini, *stampato a Milano nel 1801 presso Marelli.*

sugli uomini, ed hanno non lieve influenza sui costumi e sul carattere delle nazioni.—VI. Dell'influenza delle cause morali sul carattere e sui costumi delle nazioni.—VII. Del Governo.—VIII. Della influenza della religione sul carattere delle nazioni.—IX. Della coltura di ogni maniera di cognizioni e di sapere.—X. Dell'influenza dei pregiudizi e della pubblica opinione sui caratteri e sui costumi nazionali ed individuali.—XI. Di molti costumi ed usi delle nazioni.—XII. Dell'influenza degli spettacoli sul carattere e sui costumi delle nazioni.

§ 682. I limiti di quest'Articolo non ci permettono di riferire particolarmente le sentenze dell'autore sugli argomenti sovra notati. Diremo soltanto in generale, che dal complesso apparisce essersi egli proposto di discorrere delle costituzioni e delle leggi quali furono e sono, e quali dovettero e debbono essere. Quanto al *fatto*, volendone dar ragione, è per sè manifesto che ciò far non si poteva se non col mezzo di quella civile Filosofia, la quale insegna in che consista e come proceda la vita degli Stati. Quanto poi alle *norme di ragione*, non solamente convien conoscere ciò che è buono in astratto, ma ciò che è fattibile in concreto, consultando le leggi dell'umana natura posta in dati luoghi e con date tradizioni. Chiunque si assume di fare un Trattato sull'arte di conservare la salute, dee certamente conoscer bene la Fisiologia, ossia le leggi della vita considerata nelle successive età, in dati luoghi e con date circostanze.

§ 683. Senza questo corredo non si può che dissertare in astratto; ma non mai giudicare maturamente nè de' suoi motori, nè della opportunità dei Governi e delle leggi. Di questo corredo mancava appunto il Montesquieu; e quindi egli manifestò più il suo spirito sulle leggi, che lo spirito delle leggi medesime. Per la qual cosa a lui rimase presso la susseguente età solo quel merito che dal Commentario di Destutt Tracy gli venne lasciato, e che andrà scemando ancora.

§ 684. A tali angustie non sarebbe stato ridotto il Montesquieu se avesse scritto il suo Libro con fatti e ragioni dedotte dallo studio della vita degli Stati; se avesse ben comprese le condizioni essenziali della vera Politica; se avesse sentita la forza progressiva dei tempi dell'umano incivilimento; in breve, se egli fosse stato bene istrutto nella civile Filosofia. Ma questa a lui mancò; e però se l'Opera *Dello spirito delle leggi* può dall'una parte considerarsi come un pregevolissimo tentativo, in cui brillano molti tratti particolari pieni d'accorgimento, e soprattutto uno stile magico; essa dall'altra non servì propriamente che di stimolo a posteriori ricerche. L'esempio di Montesquieu esser dee d'avviso, a chi viene dopo di lui, a non affrontare il suo tema senza il corredo di una consumata civile Filosofia.

§ 685. Di questa Filosofia non ci venne fatto d'incontrare le somme deduzioni nell'Opera del sig. Abate Cavaliere Professore. Come mai, per esempio, se ne fosse stato istrutto, avrebb'egli potuto persino dimenticare il Governo patriarcale, in cui alla patria potestà furono annessi tutti i supremi diritti, ed una potenza per lunga serie di secoli protratta, la quale a poco a poco si andò attenuando in proporzione che la civile potenza si andava rinforzando, e diede origine, ora sotto un aspetto ed ora sotto un altro, a certe Repubbliche e a certe Monarchie?—Noi crediamo debito nostro prevenirne il sig. Professore, ond'egli possa in tempo provvedere all'uopo, postochè ci preconizza imminente l'immenso lavoro, al quale i tre Tomi annunziati servono d'Introduzione.

§ 686. Un altro avviso crediamo pure necessario; e questo si è, che parlando dei Governi e delle leggi di parecchi popoli situati in luoghi e tempi diversi, si debbono esporre le notizie loro con quell'ordine successivo e collegato, col quale si verificarono. Lo stato susseguente ha sempre la sua ragione nell'antecedente; e perciò quando i fatti si vogliano conoscere filosoficamente, non si possono sopprimere nè le rispettive vicende, nè le successive forme, giusta l'ordine col quale essi fatti avvennero.

§ 687. Amando noi di considerare il libro del sig. Professore come una semplice proposta, non gl'imputeremo ch'egli, parlando dell'Europa, cui più importa di studiare, abbia trasandate le più importanti notizie dei Governi e delle leggi del medio evo, dal quale ereditammo tante cose e buone e tristi, delle quali convenne e conviene tuttavia tener conto nelle riforme. Speriamo quindi che, allorquando l'autore pubblicherà il suo lavoro, verrà riempiuta una tanta lacuna.

§ 688. Oltracciò, esponendo la parte storica dei Governi e delle leggi, vedrà l'autore quanto sia necessario il riferire i testimoni e gli scritti che di proposito trattarono di questa storia. Ogni lettore dee poter essere giudice, e giudice accertato; e niuno scrittore, in cose di fatto da lui non vedute, ha diritto d'essere creduto sulla parola. Passando poi ai maestri di questa scienza, noi confessiamo essere certamente stimabili i nomi qualche rara volta citati in questa Introduzione. Ma perchè mai l'autore non pensò egli che da cinquant'anni in qua si sono fatte altre più profonde ricerche storiche, che furono dissotterrati monumenti, e dimostrati principi i quali, a' tempi di Montesquieu, di Ferguson, e d'altri di pari età, erano sconosciuti?

§ 689. Finalmente noi osiamo invitare il benemerito sig. Professore a dirci se alla scienza della Legislazione da lui proposta convenga la forma di orazione da lui usata. Forsechè cogli enormi periodi, i quali fanno trasvolare l'attenzione onde cogliere il concetto complessivo del discorso, effettuare si può un'istruzione ragionata e sicura? Tutti i grandi maestri di stile non concederanno certamente essere questo il modo acconcio nè alla materia nè all'effetto che si dee produrre.

L'amore pel buon esito del grande disegno propostosi dal sig. Cavaliere ci rese coraggiosi ad esporre questi nostri avvertimenti, professandoci del resto sinceri estimatori del suo discernimento e della sua dottrina.

DISCORSO

SULL'AMORE DELLE DONNE

CONSIDERATO COME MOTORE PRECIPUO DELLA LEGISLAZIONE, LETTO NELLA SOCIETA' LETTERARIA DI PIACENZA NELLA SESSIONE PUBBLICA DE' 23 GIUGNO 1789 DA *GIANDOMENICO ROMAGNOSI*, SOCIO DI ESSA.

Pubblicato la prima volta in Trento nel 1792.

---

§ 690. Un paradosso suggerito dal cuore ed accozzato dalla imaginazione di un uomo caldo di sociale entusiasmo, e di affettuosa piena l'anima traboccante verso di quella metà del genere umano, nella quale la natura riunì i vezzi e la debolezza (1); un paradosso da tutti gli animati colori di una eloquenza laudatrice e dalla fermezza di un tuono decisivo accompagnato, atto ad abbagliare e a sedurre il giovane e sensibile leggitore, eziandio non volgare, ed a spremergli sospiri illegittimi di piacere; un paradosso in fine dal quale un pensatore elevato ed umano può, per contrapposte relazioni, trar profitto a pro delle morali e politiche dottrine; egli è, a mio giudizio, o signori, il pensiero di uno de' più dei genì e celebri scrittori di questo secolo, di volere elevare l'amor delle donne fino al segno di formarne un *principale motore* della Legislazione, a spingere alle più illustri ed utili azioni gl'individui di uno Stato al felice vivere per leggi ed amministrazione coordinato. Accoppiare infatti la maestà accigliata e reverenda delle leggi col sorriso di Venere, quale, umanamente parlando, più lusinghiera forma di governare degli uomini? Quale spettacolo atto maggiormente a penetrare a un tempo di rispetto e a pungere di dilettevole desio, quanto lo scorgere da una parte un legislatore sul trono dettante gli oracoli, d'onde pendono le sorti dei cittadini; e dall'altra l'unifica natura nel santuario suo, intenta a riparare i danni di morte, dintornare la docile materia in figura di leggiadra donna, e destinarla quindi e porgerla qual premio alla sociale virtù? Ma queste fantasie sono forse nel sistema di una raffinata civiltà, e presso grandi nazioni, praticabili; o non piuttosto da ascriversi nel novero dei vani progetti e delle ardite ed amabili chimere?

§ 691. Mio disegno è appunto nell'odierno ragionamento d'intrattenervi su questo progetto, ed al lume di ben ponderato esame dimostrarvi (per quanto la fievolezza del mio dire e la brevità del tempo me lo permetteranno) in primo luogo la inconciliabile indole di lui colla forma dei costumi e dei Governi nostri; in secondo luogo, ch'egli leggesi d'ogni argomento dimostrante totalmente sfornito; e per ultimo, ch'egli racchiude, ardisco fin dire, un'incompatibilità positiva in ogni sistema di politico governamento: la quale ultima parte siccome riesce a me impossibile trattarla entro un breve giro di tempo, così soltanto per cenni verrà in fine da me indicata.

§ 692. Se taluno, delle più dilicate convenienze fino discernitore e scrupoloso amico, non trovasse dicevole, che un uomo a me simile, d'annosa fermezza e d'autorevole sperienza sfornito, ardisca erigersi trattatore dell'amorosa passione, e contro di lei vibri morali e politici decreti: egli più addentro pensi, e vedrà che anzi tali difetti in me volger debbono a maggiore trionfo della verità: imperocchè quanto più il cuor mio stimar debbesi sgombro dalla virtuosa bile dell'adulta austerità, quanto più presumerlo si deve pronto alle convulsioni della tenerezza, tanto più le sentenze di proscrizione da me pronunciate contro dell'amore accogliere debbonsi quali testimonianze irrefragabili da me rese al vero, forse mio malgrado; e scernere dovrassi nella sconfitta delle obbiezioni quella fors'anche della segreta mia sensibilità.

§ 693. Non ignoro però, anzi mi è forza confessare la difficoltà del mio assunto, e additare da lungi gli scogli celebri pei moltiplici naufragi di coloro che lo trattarono. Due classi di spiriti disapproveranno mai sempre ogni sensata e solida idea che taluno recar possa sull'amore. I primi sono gli spiriti frivoli o dissoluti, il criterio dei quali reso ludibrio dei capricci di una sregolata fantasia, e schiavo di una moda arbitraria, aspergono di ridicolo ogni pensiero che oltrepassi la corta sfera dei loro folli imaginamenti. I secondi sono quei tetri e duri uomini, virtuosi per altro nel fondo delle loro intenzioni, i quali, delle loro imaginarie perfezioni invasati, trovano licenzioso qualunque sentimento, sul quale non veggono stese le nere tinte del fosco loro umore. Questi, scossi e scandalezzati da alcuni inconvenienti delle passioni umane, le vorrebbero sbandite dal cuore; simili a colui che, spaventato dai mali cagionati dalla caduta dei corpi, augurasse che in natura fosse spenta la gravità, e l'universo tutto al suo fine piombasse infranto. I primi altro non meritano che il compatimento umiliante da ogni illuminato uomo professato per quegli umani insetti, i quali, aggirandosi mai sempre irrequieti entro il vortice delle opinioni, non sanno giammai stabilmente posarsi su di una verità; ai secondi si

---

(1) Il avoit deux passions, qui pouvoient deranger le financier le plus opulent: l'amour des femmes, et l'envie de faire du bien. — *Preface à l'Essai sur la vie et les ouvrages de M. Helvetius.*

può tranquillamente perdonare senza seguirli, a fine di usare indulgenza alla bontà delle loro intenzioni.

§ 694. Buon per me però, che fra il novero degli ascoltatori coltissimi che mi seggono a fronte (al giudizio dei quali mi sottopongo) non ne debbo nè dell'una nè dell'altra specie temere. Troppo avveduti, eglino giustificheranno eziandio la scelta del mio argomento; poichè eglino ben veggono, che se le passioni decidono del quieto o turbato nostro vivere; se la natura ed energia loro determinano le politiche leggi, e decidono dei mezzi di eseguirle in società; non avvi oggetto più importante pel filosofo, pel legislatore, e per ogni uomo in fine che al ben vivere aspiri, quanto la cognizione dell'indole, degli effetti, e della sfera d'influenza della passione più attiva ed universale.

I.

§ 695. Dissi in primo luogo, che il divisamento proposto è inconciliabile colla forma dei costumi e dei Governi nostri. Ciò è tanto chiaro, che non sembrami nemmeno prezzo dell'opera arrestarmi a dimostrarlo. Chi non sa infatti, che la nostra religione soprannaturale non ci presenta su quest'oggetto che un sistema di riserbo il più severo? Ella inceppa il nascimento e i progressi dell'amore entro i confini di una indissolubile monogamìa. Fuori di lei tutto è delitto; e gli anatemi religiosi stanno d'ogni intorno terribilmente sospesi, per minacciare non solo gli atti, ma persino i reconditi desiderî dei figli della natura, i quali nel segreto del loro cuore osassero sospirare per la beltà. Che più? il lume stesso delle tede nuziali viene reso smorto ed offuscato dal contrapposto splendore celeste, onde le nostre idee religiose cingono il sovrumano verginale celibato, ammirato per ogni dove quale il più eccellente ed il più accetto all'Essere Supremo. Pieno di sacra riverenza verso sì misteriose sanzioni, mi crederei un politico non timorato, se rammentassi tutte le cure, tutte le declamazioni dei filosofi e dei legislatori di Palestina, di Sparta, d'Atene e del restante della Grecia, dei Germani antichi, e di Roma pagana, per fomentare ed agevolare le spinte alla popolazione. Non senza un fremito di scandalo ardirei recare in paragone il dogma della religione dei Maghi di Persia, assicurante che l'azione più grata alla Divinità era di fare un figlio, di coltivare un campo e di piantare un arbore, dogma appoggiato forse agli insegnamenti del Zend-a-Vesta, epilogati nel Sader. « Prendi (egli dice) una moglie nella tua gioventù: questo mondo non è che un passaggio: bisogna che il tuo figlio ti segua, e la catena degli esseri non sia interrotta. » A tutto questo se aggiungansi i sopravvenuti regolamenti di militare e di ecclesiastica disciplina, dai quali il sacerdote viene astretto al celibato, ed al guerriero rendesi malagevolissimo il matrimonio, per omettere una folla d'usi, d'opinioni e di leggi civili, tutte confluenti allo stesso punto; tutto dà a divedere coll'evidenza maggiore, che il progetto del mentovato filosofo non si potrebbe fra noi proporre nemmeno quale problema, senza la taccia di novatore politico e di pie orecchie offensore e profano.

II.

§ 696. Più oltre pertanto non occupandomi delle opinioni e leggi nostre risguardanti quest'oggetto, più acconcio a me fia entrare a discutere gli argomenti e a valutare tutte le prove, sulle quali il sig. Elvezio appoggia la sua opinione. A fine però di farvi voi stessi giudici di lei, e risparmiarmi in seguito una ripetizione di passi autorizzanti la genuina esposizione degli obbietti, io stimo necessario di recarla in mezzo colle di lui stesse parole. Discaro, io mi avviso, non vi riuscirà quest'ufficio, sì perchè per voi stessi vedrete tutto il tessuto del discorso dell'autore, e sì perchè avrete un saggio della sua maniera di presentare i suoi pensamenti.

§ 697. Ma prima di maggiormente inoltrarmi nella controversia, permettete, o signori, al cuor mio uno sfogo che la tenuità mia e la celebrità di Elvezio esigono. Io non so ben dirvi quanto m'incresca il dover censurare e combattere un uomo celebre in tutta l'Europa, stimato ed amato da ogni imparziale leggitore, e che fu di costumi indulgente e benefico, di maniere dolcissimo ed affettuoso, d'ingegno per lo più vasto ed utile, i di cui sentimenti respirano la più tenera benevolenza ed umanità, e lo stile ha la maestosa bellezza di un'amenissima e robusta primavera. Quanto amerei invece di poterlo sempre seguire ed ammirare! Ma i sacri inviolabili diritti del vero, e l'importanza del subbietto sul quale l'errore si versa, m'inducono a fare violenza all'amoroso rispetto che sento per lui, e ad armarmi di censura. Odioso, ma necessario magistero per l'uomo fallibile è rivendicare i diritti della ragione e della virtù dalle sconoscenze e dai torti dell'ignoranza e delle passioni. Guai però a quei meschini o perfidi controversisti, i quali invece di prendere in mira i reali pensamenti degli scrittori, si occupano solo nel bersagliare un mutilato ed informe frammento, o con maliziosi ravvolgimenti tramutarne il senso, avvisandosi con tale soperchieria di umiliare i loro avversarî e d'imporre ai leggitori! A costoro non debbonsi che le ire e le proscrizioni dello zelo vendicatore della realtà delle cose e del merito, e quella indignazione sprezzante, che sola esser può la ricompensa della invidiosa loro mala fede, e della miserabile e prosuntuosa loro limitazione.

§ 698. Senza dissimulare pertanto la forza della tesi riprovata, e senza asconderne la derivazione genuina da que' principî sui quali all'illustre filosofo piacque di appoggiarla, egli è manifesto che a tal segno fu egli guidato da un sistema il quale della passione la più materiale, vale a dire del piacere delle fisiche sensazioni, forma la fondamentale cagione ed il principio di tutte le altre. È mestieri confessarlo: egli somministra all'imparziale lettore un esempio di deviamenti, ai quali la manìa delle ipotesi può trascinare le menti nostre. Codesto autore rassomiglia a quei fisici, i quali occupati a studiare le proprietà della calamita e dei corpi elettrici, ne hanno la fantasia ripiena tanto, che spiegano tutto il sistema di natura mercè il magnetismo e la elettricità, sforzando in tal maniera tanti e sì svariati fenomeni a ripiegarsi ed a sottomettersi ad un solo. Colpito dalla estensione della fisica sensibilità, egli obblia tutte le altre parti del morale istinto, o almeno delle modificazioni più elevate e provocate, se m'è permesso dire così, dalla fisica sensibilità, a segno di voler derivare o far dipendere l'ambizione e l'avarizia dal piacere dei fisici godimenti, presi nel senso il più *concreto*, a un tempo che queste passioni si privano di loro. Quindi l'amore, che di questa sensibilità va mescolato e partecipante cotanto, doveva avere molta parte dell'ipotesi di quell'autore. Egli quindi ci dipinse questa passione come una

sorgente di talenti, una cagione precipua delle belle azioni, e poco manca ch'egli non la eriga alla sacra dignità di virtù.

§ 699. Alla confermazione genuina del fin qui esposto ecco le di lui stesse parole: « E perchè mai i Cretesi, i Beozi, e generalmente tutti i popoli più dediti all'*amore*, sono stati i più *coraggiosi*? Perchè in quei paesi le donne non accordavano i loro favori che ai più valenti, e perchè i piaceri dell'amore, come riflettono Plutarco e Platone, sono i più propri ad elevare l'animo dei popoli, e sono la più degna ricompensa degli eroi e degli uomini virtuosi. »

« Forse indotto da questo motivo il Senato romano, vile adulatore di Cesare, volle (al riferire di alcuni storici) accordargli il diritto di godimento su tutte le dame romane; e questo era altresì quello che, a tenore dei *greci* costumi, faceva dire a Platone, che la più bella persona doveva nel sortire dalla battaglia essere la ricompensa del più valoroso: progetto del quale Epaminonda medesimo aveva avuto qualche idea, conciossiachè nella battaglia di Leutra egli collocò l'amante a fianco della sua bella: pratica ch'egli riguardò mai sempre affatto acconcia ad assicurare i successi militari. Qual potere infatti non hanno sopra di noi i piaceri dei sensi? Del battaglione sacro dei Tebani ne formarono un battaglione invincibile: eglino ispiravano agli antichi popoli il più gran coraggio, allorchè i vincitori fra loro dividevansi le ricchezze e le donne dei vinti: infine eglino formarono il carattere di quei Sanniti virtuosi, presso i quali la beltà maggiore era il premio della maggiore virtù. »

« A fine di assicurarci di questa verità mercè un più circostanziato esercizio, si esamini con quali mezzi il famoso Licurgo apportò nei cuori de' suoi concittadini l'entusiasmo e, dirò così, la febbre della virtù, e si vedrà che se verun popolo non sorpassò i Lacedemoni in coraggio, ciò avvenne perchè non fuvvi popolo veruno che onorasse maggiormente la virtù, e meglio sapesse ricompensare il valore. E qui si rammentino quelle solenni feste, nelle quali, a norma delle leggi di Licurgo, le belle e giovani spartane, per metà solo vestite, danzando avanzavansi in mezzo all'assemblea del popolo: là era che, in presenza di tutta la nazione elleno insultavano con satirici modi coloro che nella guerra avevano manifestata qualche debolezza, e ad un tempo stesso celebravano colle loro canzoni i giovani guerrieri ch'eransi segnalati con qualche strepitosa impresa. Ora chi può dubitare che il vile, reso bersaglio avanti a tutto un popolo delle amare derisioni di quelle fanciulle, in preda ai tormenti della vergogna e della confusione, non dovesse essere divorato dal più crudele pentimento? Qual trionfo all'opposto pel giovane eroe, che riceveva la palma della gloria dalle mani della beltà, che leggeva la stima sulla fronte dei vecchi, l'amore negli occhi delle donzelle, e la sicurezza di quei favori, la sola speranza dei quali è anch'essa un piacere! Può egli dubitarsi che allora cotesto giovane guerriero non fosse ebbro di virtù? Perciò gli Spartani, sempre impazienti di combattere, precipitavansi con furore sulle nemiche squadre; e d'ogni intorno cinti dalla morte, altra cosa non ravvisavano che la gloria. Tutto in quella Legislazione concorreva a trasformare gli uomini in altrettanti eroi. Ma per istabilirla in tal guisa era mestieri che Licurgo, convinto che il piacere sia l'unico ed universale motore degli uomini, sentito avesse che le donne, le quali in ogni altro paese simile ai fiori di un bel giardino, fatte non sembravano che per essere ornamento alla terra e piacere degli occhi, potevano a più nobile uso essere impiegate; che questo sesso, presso quasi tutti i popoli del mondo avvilito e degradato, poteva entrare in comunione di gloria cogli uomini, dividere con essi gli allori che loro cogliere faceva, e divenire in fine una delle più *possenti molle* della Legislazione. »

« In effetto se il piacere d'amore è negli uomini il più vivace di tutti, qual germe fecondo di coraggio sta chiuso in lui, e quale ardore per la virtù non può egli dal desio delle donne essere inspirato? »

« Chiunque su questo argomento intraprenderà un attento esame, sentirà che se l'assemblea degli Spartani fosse stata vieppiù numerosa, se il vile vi fosse stato coperto dell'ignominia maggiore, e fosse stato fattibile di palesare maggior rispetto ed omaggio al valore, Sparta avrebbe spinto ancora più lungi l'entusiasmo della virtù. »

« Supponiamo, per provarlo, che penetrando (se mi è permesso il dirlo) più innanzi nelle vedute della natura, imaginato si fosse che la medesima, ornando le donne belle di tanti vezzi, ed annettendo il più gran piacere al godimento loro, la natura, dico, ne avesse voluto fare la ricompensa della più sublime virtù; e supponiamo altresì, che all'esempio di quelle vergini dell'antichità, consacrate ad Iside o a Vesta, le spartane più belle fossero state consacrate al merito; che presentate all'assemblea senza ingombro veruno che togliesse la vista della ben modellata loro struttura e dei corretti contorni, fossero state rapite dai guerrieri come premio del loro coraggio, e quei giovani eroi avessero nel momento stesso provata la duplice ebrietà dell'amore e della gloria: comunque bizzarra e dai costumi nostri rimota fosse una tale Legislazione, egli è certo ch'ella avrebbe resi i Lacedemoni più valenti e virtuosi ancora; conciossiachè la forza della virtù è sempre proporzionata ai gradi del piacere che a lei viene quale ricompensa assegnata. »

« Io osserverò a questo proposito, che una istituzione in apparenza tanto bizzarra è in uso nel regno di Bisnagar, del quale Narsinga è la capitale. Per far sorgere maggiore il coraggio de' suoi guerrieri, il Re di quell'Impero, al riferire dei viaggiatori, compra, alimenta, e adorna nella foggia più galante e magnifica alcune donne vezzose, destinate unicamente ai piaceri di que' guerrieri i quali si sono segnalati per qualche alta impresa. Mercè di un tale uso egli inspira a' suoi sudditi il maggior coraggio, ed attrae alla sua Corte tutti i guerrieri dei vicini popoli, che lusingati dalla speranza di godere dei favori di quelle belle donne, abbandonano i loro paesi, e stabilisconsi a Narsinga, ove alimentarsi solo della carne de' leoni e delle tigri, e del sangue di quegli animali fanno la loro unica bevanda. »

« Egli risulta dagli esempi sopra riferiti, che le pene ed i piaceri dei sensi possono ispirarci ogni guisa di passioni, di sentimenti e di virtù; ed egli è per ciò che, senza ricorrere a secoli e paesi rimoti, io citerò per ultima prova di questa verità quei secoli di cavalleria, nei quali le donne ad un tempo stesso addottrinavano i novizi cavalieri nell'arte di amore e nel catechismo. »

« Se in quei tempi, come riflette il Machiavello, ed allorquando i Francesi discesero in Italia parvero sì coraggiosi e terribili alla posterità dei Romani, ciò fu perchè eglino erano animati dal

valor più grande. E come mai essere no 'l potevano? Le donne, aggiunge cotesto storico, non accordavano i loro favori fuorchè a quelli di loro che erano i più valorosi. Le prove che elleno esigevano per giudicare del merito di un amante e della tenerezza di lui, erano di fare prigionieri alla guerra, di tentare una scalata, e di togliere un posto agl'inimici: esse amavano piuttosto veder perire il loro amante, di quello che vederlo fuggire. Un cavaliere era allora tenuto a combattere per sostenere la beltà della sua dama e l'eccesso della propria tenerezza. Le spedizioni dei cavalieri formavano perpetuamente il soggetto delle conversazioni e dei romanzi. Da per tutto la galanteria veniva raccomandata. I poeti volevano che in mezzo ai combattimenti e ai perigli un cavaliere avesse sempremai presente alla sua fantasia l'effigie della sua dama. Ne' tornei, prima di suonare il segno della carica, eglino volevano che avesse gli occhi intenti nella sua amante, come lo comprova questa ballata:

» *Servi d'amor, mirate dolcemente*
» *I palchi: ivi di cielo angeli accolti.*
» *Giostrerete allor forti e lietamente,*
» *E carezzi ed onor avrete molti* (1).

Ogni cosa allora predicava l'amore: e qual motore più possente per dare impulso alle anime? Il camminare, gli sguardi ed i minimi gesti della beltà non formano eglino l'incanto e l'ebrietà dei sensi? Le donne non possono forse a lor talento creare certe anime e corpi negl'imbecilli e nei deboli? La Fenicia non ha forse sotto il nome di Venere e di Astarte eretti molti altari alla beltà?... »

« La conclusione generale di quello che ho detto sull'origine delle passioni ella è, che i dolori ed i piaceri dei sensi fanno operare e pensare gli uomini, e sono i soli principî di forza e di attività motori del mondo morale (2). »

Egli soggiunge altrove, ragionando del Governo francese, la forma del quale è applicabile a molti altri de' giorni nostri, i seguenti termini: « La via dell'ambizione, attesa la forma del nostro Governo è chiusa alla maggior parte dei cittadini; onde loro non rimane (si noti bene), onde loro non rimane che quella del piacere. Fra i piaceri quello dell'amore è senza dubbio il più vivace... senza dubbio l'uomo s'innalzerebbe alle più grandi imprese se egli avesse l'amore per precettore, e la mano della beltà spargesse entro le nostre anime i germi dello spirito e della virtù. »

§ 700. In tal guisa, o signori, il filosofo francese promove ed argomentasi di provare il suo pensamento. Ma se al fervido imaginare di cotesto scrittore passionato contrappongasi il ponderato esame della pacata argomentatrice ragione, quante osservazioni non sorgono ad affievolire e ad annullare il di lui politico amoroso sogno! Invano gli ornamenti della voluttà ed i sofismi di un'affascinata ragione sorgono ad assiepare, dirò così, ed ascondere l'assurdo entro le più folte ombre. La immutabile vittoriosa verità, avanzantesi con fermezza entro l'incantato santuario del preteso idolo, ne sfronda e sbandisce da ogni parte le profane decorazioni, e, per virtù possente del disinganno dissipando il prestigio, ne mostra a chiaro giorno la miseria e le ruine.

§ 701. Ed a ciò sperimentare, io osservo in primo luogo, ch'egli non reca a favore della sua opinione verun argomento, il quale appellar si possa col nome di *vera prova;* non generali teoriche dottrine, com'era di dovere, promovendo una generale politica opinione, e un principio il quale dev'essere per ciò stesso superiore alle vicende ed alle eccezioni di particolari avvenimenti. Queste dottrine, fondate sulle naturali leggi dell'amore, mostrar dovrebbero come questo sentimento, retto e modificato dal legislatore, servir possa al divisato fine della pubblica prosperità e del nazionale potere, e in lui si riscontrino i tre evidenti attributi essenziali a qualunque precipuo motore politico; voglio dire l'*universalità*, la *costanza* e la *flessibilità* alle circostanze ed agli atti sociali. Qui manca l'analisi accurata di speciali politiche azioni e Governi, la quale escludendo tutte le altre circostanti combinazioni, alle quali i fatti o in tutto o in parte attribuir si potessero, ne fissi esclusivamente l'origine dell'amore; ma invece con un'estrema fiducia, e direi quasi indolenza sicura, egli getta avanti al suo lettore un gruppo di pochi concreti fatti, come se non cadesse questione sulla loro forza di dimostrare. Ma com'egli è mai possibile, in mezzo alle sempre recondite complicatissime e sfuggevoli sorgenti dei politici fenomeni, usare tanta trascuranza e tanta fiducia? E non è forse cosa indubitabile, che il carattere, le passioni, e gli atti di un popolo sono (per servirmi di una espressione matematica) in ragion composta del clima, del Governo, della religione, della posizione accidentale, dell'educazione, delle vicende, del giro dei secoli, e di parecchie altre circostanze? E come dunque ci assicurerà l'autore francese, che accagionar debbasi dei fatti da lui attribuitigli?

§ 702. Ma qui non si arresta, anzi più oltre la mia opposizione s'avanza. Dico positivamente, che di quel coraggio celebrato in generale nei Beozî (poichè del fatto di Leuttra dirò in appresso), negli Spartani, e negli altri antichi popoli greci, non l'amore, ma la passione della gloria unita alla libertà ne furono le vere cagioni. Non v'ha conoscitore veruno del cuore umano, e specialmente di morale politica, che ignori essere la libertà del Governo il fondamento delle grandi azioni, e dei progressi d'ogni scienza ed arte. Conciossiachè, scuotendo d'ogni intorno gli aggravanti e deprimenti pesi, dirò così, del timore, non delle leggi, ma del dispotico potere; e comunicando alle anime quel nobile ardire e quel maschio vigore, che le rende atte alle più sublimi imprese; allora dalla passione della gloria ricevono la più gagliarda spinta e la mossa la più vittoriosa. Per l'altra parte, ammessa questa medesima libertà, per naturale conseguenza ne risulta che il popolo il quale ne gode, può a modo suo e senza tema abbandonarsi ai piaceri dell'amore: la qual cosa vera essendo, il ragionare alla foggia del pensatore francese sarebbe un avvolgere confusamente in uno le cagioni e gli effetti, ed assumere gli effetti invece delle medesime cagioni. Questo è appunto quello che fra i Greci avvenne, e che con aperta prova ci viene dimostrato dall'epoca che seguì d'appresso la guerra del Peloponneso, la quale dagli storici e dai politici è segnata come fatale alla greca libertà. E perchè, se l'amore era uno dei possenti principî, il quale rendeva gli accennati fra i greci virtuosi e coraggiosi, s'egli era un possente sti-

(1) *Servants d'amour, regardez doucement*
Aux echafauds: anges de paradis.
Lors joutrerez fort et joyeusement,
Et vous serez honorés et chèris.

(2) De l'esprit, *Disc. III, Cap. XV.*

molo animatore, non operò in guisa da non concedere che quei popoli, i quali egli pria animò, degenerassero in siffatto modo, e così tutto ad un tratto, dalla primiera politica virtù? La costituzione che premiavali coll'amore, giusta la supposizione avversaria, non sussisteva pur tuttavia? L'introduzione delle ricchezze nelle repubbliche povere sembrava anzi favorirlo, che scemarne le attrattive; e perchè solo, ripeto, tuttavia esistente non produsse gli antichi effetti?

§ 703. Forse dirà ch'egli era bensì l'amore, *ma non da sè*, ed invece collegato colla libertà e colla passione della gloria, che sublimava le civili e guerriere virtù di quei popoli? Ma ponendo mente alle altre cagioni circostanti, l'azione cospirante delle quali mi viene con questa opposizione accordata, e le quali da sè sole produr potevano quegli effetti, come vidersi nei Romani, in qual guisa riuscirà egli a dimostrarci che l'amore delle donne vi aveva egli medesimo gran parte? Si noti bene, ora è mia intenzione di far sentire che il celebre scrittore *non prova* il suo assunto. Ad altre circostanze mi serbo di provare che egli promove un sistema falso. A fine di riuscire nel suo divisamento, l'una delle due cose dimostrar doveva; cioè: o che, poste le date circostanze di quei Governi, non si potevano ottenere le tali azioni virtuose, se non mercè anche l'amore; e ciò eseguir dovevasi con un metodo di *esclusione*: o invece con risaltante accuratezza doveva far ispiccare, che le azioni medesime recavano seco un'impronta ed una derivazione talmente immediata da quella passione, ch'era forza accagionare anch'essa di quegli effetti; altrimenti se vogliamo nei rispettivi casi o dall'una o dall'altra di queste cose prescindere, noi distruggiamo ogni fondamento di connessione e di contrassegno, onde conoscere le cagioni e gli effetti, e gli uni alle altre attribuire. Ora ha egli o l'uno o l'altro metodo praticato? Nulla di tutto questo; e perciò la di lui opinione, per un essenziale mancamento di prove, giace senza forza di persuasione.

§ 704. Ma esaminando partitamente quello che il lodato filosofo ci reca e dei Tebani e dei Lacedemoni, quanto quell'aura, dirò così, di probabilità, ch'egli aveva tentato di sollevare, viene affievolita o, dirò meglio dissipata! Chi infatti oserebbe affermare che nei Governi nostri la passione d'amore venga dalle leggi quale impulsiva cagione impiegata? Eppure se in una battaglia si collocasse a fianco del costumato guerriero, non dico l'amante, ma la moglie ed anco la madre, quanto la difesa di sì care vite non moverebbe i combattenti a più grandi sforzi di valore! Eppure questa è la circostanza della battaglia di Leuttra, nella quale il sig. Elvezio fa più di forza; questo il precipuo fatto ch'egli reca dei Tebani, fatto singolare, fatto staccato, fatto per conseguenza equivoco ad avvalorare la generale idea dell'amore considerato quale motore precipuo di una legislazione. E qui, ragionando dei Beozî, non è affatto fuor di proposito osservare, che rammentare Epaminonda, dopo quello che Diodoro Siculo ci lasciò scritto di lui, non era per avventura del tutto acconcio alle mire dello zelo amoroso del sig. Elvezio. Nel mentre che Epaminonda, generale dei Tebani (dice quello storico), ferito da un colpo mortale, era per morire, gli si fa innanzi Pelopida, e dice: Amico, tu muori così senza figli. — No, rispose Epaminonda; ne lascio due: la vittoria di Leuttra e quella di Mantinea sono i due figli ch'io lascio alla patria — (1). Felice età, fortunata repubblica (qui esclama il cavaliere Filangieri), dove la riproduzione è il primo dovere, e dove un uomo che muore senza figli ha bisogno di due vittorie per lavare questa macchia (2)!

§ 705. Ma tornando all'uffizio mio polemico, quanto poi meno scorgesi l'autore che oppugno riuscire a provarci la possibilità d'impiegare l'amore con utile ed universale effetto nei Governi, coll'addurci l'esempio di Sparta! Le istituzioni di Licurgo, se bene addentro vengano esaminate, sembravano fatte piuttosto per rintuzzare, anzichè per isvegliare il gusto dei fisici godimenti. Dipingerci i Lacedemoni voluttuosi e come abbandonati alla mollezza? qual visíone! E quale benchè mediocre erudito ignora la scabra fierezza, la intensa povertà, l'ardor sommo per la gloria, l'entusiastico amor della patria di quel maraviglioso popolo? eroismo giunto fino al segno di guidare al tempio coronata di fiori ed in aria di esultazione la madre che aveva perduto il figlio alla battaglia, e di far desolare disperata quella che lo vedeva ritornare non vincitore, ma salvo fra le sue braccia. Licurgo infatti conosceva sì bene la rigida durezza, onde le di lui leggi informavano quel popolo, ch'egli usò di più singolari e solleticanti mezzi per guidarlo al matrimonio.

§ 706. E qui appunto, ove della strana e maravigliosa costituzione di Sparta si fa parola, mi si conceda di osservare ch'egli pare inopportuno recarla in mezzo a motivo appunto di tale di lei singolarità. Sparta era costituita per essere guerriera, e quindi non per essere esempio *universale* ed ottimo di legislazione. Sparta (come dissi altra volta ragionando a voi, o socî prestantissimi) riguarderassi bensì, da chi retto giudica, qual fenomeno ammirabile e straordinario del mondo morale; ma non mai qual modello da imitarsi per intero dal politico savio ed avveduto: conciossiachè volendo esso gli uomini, per quanto è possibile, universalmente e perennemente felici, tenta gittare le basi del suo Governo sulle fondamentali e costanti leggi della natura umana e dei bisogni di lei, e non di appuntellare con isforzo gli uomini, come fece Licurgo, sui più *sublimi* gradi dell'eroismo.

§ 707. Non credo essere necessario a quest'effetto di far parola del Governo tebano, e molto meno dei secoli della cavalleria, i quali a bello studio sotto silenzio ho sempre trasandati. Imperocchè, quanto a Tebe, quella di lei mal ferma costituzione di Governo, onde soventi volte pel corso di parecchi anni vivea senza i suoi Beotarchi, ed in una specie di legale anarchia, mi dispensa dal ragionarne come di un Governo esemplare. Per quello poi che riguarda i fatti della cavalleria, non è egli vergogna recarli in esempio ad un politico, come fa l'autore francese, il quale studia di formare l'ottimo e ben collegato sistema di leggi, fondandolo nell'armonia dei privati interessi, e dandogli per iscopo la maggior somma possibile delle particolari felicità? E chi è forestiere cotanto nella storia da ignorare che le barbare stranezze di que' secoli di ferro, e i discendenti dalla società di Wickingar ci offrono piuttosto una folla di effetti svantaggiosi al politico bene, e tali da recarci in orrore ogni amoroso fanatismo?

§ 708. Tutto questo però è ancor poco: voglio

(1) *Diod. Sicul. Lib. xv, Cap.* LXXXVII.
(2) Scienza della Legislazione, *Lib. II. Cap. I.*

essere liberale coll'autor celebre, e concedergli per un momento che i tratti di antica storia da lui allegati provino veramente che le gesta rammemorate debbano riconoscere la loro derivazione dall'amore. Ora, ciò supponendo, a quali politiche virtù ce lo avrebbe egli dimostrato acconcio ed efficace? Si verificherebbe egli il generale assunto, che questa passione possa essere come un precipuo e generale mobile nel buon Governo adoperata? Se a me fosse concesso giovarmi delle fantasie di poetica imaginativa e del magistero dell'arte pittoresca, io rappresenterei tutto quello che dall'illustre scrittore è stato detto sull'amore mercè uno spazioso quadro, entro il quale si vedesse un ampio deserto, d'aspetto squallido e muto, sottoposto ad un aere rischiarato soltanto da un barlume di colore fra il livido ed il rosseggiante. Nel mezzo della tela affollerei tutti quei funesti eroi e guerrieri ardenti, ammirati perchè seppero nuocere con arte, ed uccidere con metodico furore, spiranti dallo sguardo la dura asprezza e la cruda indole omicida del ferro entro il quale si veggono chiusi. Nello spazio poi che alla sinistra stendesi dei risguardanti, e dietro alle spalle degli armati, collocherei varî confusi ammassi di estinti e mutilati corpi stesi sul suolo; e quali di essi mordendo la terra insanguinata; quali colla faccia al cielo rivolta, brutta di polvere e di sangue, e stretto tuttavia il ferro, sembrassero, dallo spento sguardo spirare la vendetta; e quali finalmente alla rinfusa avvolti, tronchi ed ammassati, al discosto lume delle fiamme avvampanti le città ed i villaggi, presentassero tutte le ire della guerra e i trionfi della morte. Qua e là fra gli interposti vacui intervalli situerei i Genî delle arti, delle scienze e della politica, quali sedenti sui frantumi de' ruinati monumenti e delle carte lacere; e chi di essi con ambe le mani coprendosi per cordoglio il volto; e chi lacerandosi il crine; e quali per dolor muto al suol prostesi, o la fronte poggiando sui venerati avanzi, esprimessero sotto tutte le guise il lutto e la disperazione. A destra del quadro situerei l'Umanità fuggente, e colle mani alzate al cielo, che pallida in volto, irte le chiome, dolente e spaventato lo sguardo, con precipitoso corso si allontanasse dallo stuolo guerriero che contro di lei si avanza. Ma soprattutto, nella parte più sublime della tela io vorrei fra bizzarri e tempestosi volumi di nuvole sospeso l'Amore, il quale d'iraconda compiacenza animato il sembiante, colla spada alla mano, comandasse ai demonî del terrore e della desolazione, i quali più sotto di lui, e sovra il capo dei guerrieri, volteggiassero su negre piume e sanguigne, l'uno foriero e l'altro seguace della turba devastatrice. Quale strana ed inaudita maniera (sento esclamare) di esprimere e di simboleggiare l'amore! o, a dir meglio, quale assurda ferocia e impero micidiale attribuito a quel nume che presiede alla riproduzione dei viventi ed alle attrattive della colleganza! Non è mestieri ch'io giustifichi, che adunando i fatti e le circostanze addotte dal filosofo francese, risulta essere stato così da lui medesimo atteggiato nell'intero ed unico tratto ove di lui espressamente egli ragiona, ed il quale io mi recai a dovere di recitarvi. Voi udiste ch'egli non ce lo dipinge che fra le armi cretesi, tebane, spartane, sannite, indiane e della cavalleria de' secoli barbari, e nulla più; facendoci in certa guisa presentire che il legislatore non possa giovarsi delle di lui punture se non per istimolare il caldo fianco del giovine soldato o alla difesa della patria o al nazionale latrocinio, appellato volgarmente col nome di *conquista*.

§ 709. Ma è fors'egli il soldato la sola persona che possa eseguire utili e grandi cose per la patria, e il quale debba essere contemplato unicamente nelle provvide disposizioni del Legislatore? Lo stato di guerra è forse quello che precipuamente formar debba la nazionale occupazione e felicità? O non piuttosto lo scopo dell'ottimo sistema legislativo essendo di procurare la massima e perenne pacifica proprietà, riguardar devesi il mestiere di trucidarsi come uno di quei mali ch'è forza subire per difendere il deposito della nazionale felicità e della sociale esistenza dalle violenze e dall'urto delle altrui passioni? Ora se il tranquillo e sereno godimento dei beni dell'ordine civile è il vero fine inteso dalle leggi d'ogni buon Governo; e se, per confessione di Elvezio stesso, tutto ciò che con estensione e forza può interessare tutto il pubblico, si riduce al *commercio*, alla *politica*, alla *guerra*, alla *legislazione*, alle *scienze*, alle *arti* (1); oltre la quale enumerazione niun'altra cosa veramente importante per una nazione può rinvenirsi; con quale impulso animerà egli coloro che la loro vita consacrano in tali affari, onde piena di vigilanza e di attività, quieta, fiorente ed illustre assai rendono la nazione? Come premierà egli i fatti di tutti cotesti, che io appello con Tullio *eroi della pace*? Forse coll'amore? Fingiamo che tutto ciò si tenti, ed osserviamo se per verità lo si possa ridurre ad effetto.

§ 710. A questo passo sento arrestarmi da una osservazione di fatto, piuttosto che da una obbiezione, la quale in verità non è del filosofo francese, ma di parecchi altri scrittori; e quanto comune, altrettanto adottata. Benchè essa non affronti direttamente la tesi mia, pure potendo indurre una certa contraria prevenzione, e, dirò così, fondamento d'avversario argomentare, io stimo acconcio recarla in mezzo, ed opporvi le mie riflessioni. Gli uomini più celebri (dicesi) nelle scienze, nelle arti, nella politica e nella guerra arsero assai del fuoco amoroso. E quale conseguenza (io rispondo) si vorrebbe dedurre, se alcuni saggi no'l furono sempre in tutto, per servirmi dell'espressione di un antico filosofo? Forse che altro non vi mancava che di guidare questa forza di già esistente, per produrre grandi effetti? Io dico alcuni saggi; poichè fra coloro che veramente divennero sublimi conquistatori e sommi geni nelle scienze e nelle arti, fra coloro che con costanza recarono durevol bene agli Stati, non può tale debolezza citarsi come grave ed esteso esempio. La medesima loro grandezza è quella che di ciò fa indubitata fede; poichè se gli amorosi affanni, e soprattutto quella intolleranza d'ogni altra occupazione di spirito propria dell'amore, avesse incatenata la loro attenzione, non sarebbero al certo saliti a tanta altezza di scoperte e di gloria. E quindi per naturale illazione giova dedurre, che se furonvi degli uomini veramente grandi tocchi da tale passione, essa fu piuttosto una distrazione passaggiera di temperamento, che un effetto profondo e durevole di spirito e di cuore; e tale per conseguenza, che essere non potea un gagliardo sprone onde avanzarsi nell'illustre carriera delle scienze, delle arti e della virtù. E che? Forse allorquando Demostene e Tullio tuonavano oratori e magistrati, l'uno per iscuotere l'ateniese indolenza contro

(1) De l'esprit, *Disc. II*, *Cap. VIII*.

le intraprese di Filippo, e l'altro la vigilanza del Senato romano contro le trame di Catilina, avrebbero potuto avere l'amore a fianco, il quale ad essi somministrasse i tratti di quella loro patriottica e vittoriosa eloquenza? Forse, discendendo dalla tribuna, avrebbero anziosi bramato di correre all'aspettato e proposto premio di qualche bella, che loro asciugasse la fronte dai sudori della declamazione? Allorchè i Leibnitz, i Newtoni, gli Euclidi, gli Archimedi, nelle ore solitarie e taciturne, entro i loro gabinetti, fra i pallori e le vigilie della meditazione, di calcolo armati affrontavano l'infinito, scorgevano forse al fine delle loro equazioni errarsi avanti gli occhi la molle bianchezza e gli sguardi voluttuosi di qualche giovine beltà, onde le cifre aritmetiche alternassero coi palpiti del desiderio? Allorchè Alessandro, Pirro, Annibale, Scipione, Carlo XII e Federico, possenti in guerra, volavano alla vittoria, agognavano forse di coronarsi la fronte più dei mirti dell'amore, degli allori della gloria? Se l'amore fosse stato di una tale indole, onde prestarsi agli uffici intesi dal celebre scrittore, non sembra egli che colle inclite gesta di tanti eroi della scienza, della guerra e della pace, non solo sarebbe stato in astratto possibile associarlo in un Governo possibile, come vuole il sig. Elvezio, ma che talvolta eziandio sarebbesi fra le varie combinazioni accompagnato? Ma quanto è ciò lungi dal vero! quanto umilia la ricordanza immortale di siffatti uomini! Perdonate, o signori, ad un momento di entusiasmo in me esaltato da indignazione e da riverenza insieme. Ardisco dire, che nel rammentare cotesti nomi illustri, ed altri genî ed eroi, le gesta e gli scritti loro onore dell'umanità, sembrami che, se ne accagionassi l'amore, dovrei temere che le ombre loro venerande insorgessero in folla contro di me, e terribile il volto di crucciosa e sprezzatrice maestà mi adocchiassero quale miserabile profanatore della loro memoria, e muto ed oppresso mi rendessero per vergogna e per terrore.

III.

§ 711. Ritorno in cammino. Qui veramente egli è, o egregi ascoltatori, dove, dopo i polemici sbattimenti del confutare le prove dell'opposta opinione, a me sarebbe concesso di recarvi intera la prova dell'ultima parte della mia tesi, nella quale sostengo che non si può eseguire in veruna maniera di bene armonizzato Governo l'avversario divisamento. A ciò fare (giovandomi soltanto del filosofico magistero) io verrei spinto tanto dall'indole dei politici generali principi, i quali dopo quattromila leghe e quattromila secoli debbono essere tuttavia immutabilmente veri, quanto dalla forma ed ampiezza dell'opinione del filosofo francese, dal quale non viene entro verun confine circoscritta e modificata.

§ 712. Sebbene a prima vista sembrar potesse util cosa, torcendo lo sguardo dagli antri della selvaggia insocialità e dalle tende delle orde vagabonde, arrestarlo solamente a quelle aggregazioni di uomini, le quali con subordinazione politica ripartite, mercè l'unione e la dipendenza vengono rette e collegate, e con investigatrice considerazione trascorrendole farne emergere una prova giovevole al mio assunto; nulladimeno, ponderata più maturamente la cosa, tale accorgimento non sarebbe al suo fine efficace, nè al nostro uopo confacente: imperocchè l'amore, come parecchi altri sentimenti, per la loro parte morale, in società vengono in infinite guise trasformati e rifusi, dirò così, da tutte le morali e politiche situazioni e combinamenti. A determinarne pertanto con possente e chiara dimostrazione la natura, le forme e la estensione, sarebbe mestieri calcolare l'azione e reazione reciproca del sistema di governare, dell'influenza del clima, dell'impero della religione, degli impulsi delle usanze, delle insinuazioni delle scienze, delle seduzioni dell'esempio, della corruzione del lusso, del metodo della educazione, e in fine di tutto quel complesso ampio e misto di cose concorrenti a produrre ed a modificare il carattere intelligente e morale di ogni politico individuo. Operazione infinita, sempre mal sicura, ed impraticabile nelle angustie di un ragionamento; e la quale non essendo eseguita colla più minuta e fredda accuratezza, lascia la verità avviluppata, ed annessa a tutte le circostanze di fatto dei non ben notomizzati Governi, e non fa che preparare un semplice presentimento di probabilità e di conghiettura, piuttosto che recare una penetrante unica impressione di irresistibile certezza e persuasione. Perciò sarebbemi d'uopo, disceverando le idee dell'ingombro eterogeneo delle concrete circostanze, addensarle e riunirle in un punto solo; e sollevandomi all'altezza dei primi generali principi inalterabili e fondamentali della natura umana, di là, quasi da centro luminoso, derivare tutte le conseguenze illustranti il mio pensamento, e l'assurdità dell'opposta opinione.

§ 713. Ma essendo il mio dire ormai di soverchio dilungato, nè volendo io più a lungo abusare della compiacenza vostra, mi riserbo di affidare ad altre circostanze la continuazione del presente argomento. Frattanto giovami sottoporre alla vostra riflessione le seguenti quistioni da meditare:

I. I piaceri dell'amore in questo ipotetico sistema di governare dovrebbero essi formare l'*occupazione*, o invece la ricompensa del magistrato, del politico, del commerciante, del guerriero, del coltivatore delle arti e delle scienze?

II. Se ne formasse l'occupazione, godendone i favori ed il possesso, come potrebbe la *brama* loro servire di sprone alle grandi cose? o invece colla sola premura di conservarne il possesso, come vivamente si potrebbero fare agire gli uomini, i quali non operavano mai con tanto di attività pei favori ottenuti, come pei favori desiderati?

III. Ovvero anche se non si supponesse, nè si permettesse il possesso loro, ma che invece gli uomini si occupassero *direttamente* nel procacciarsene l'acquisto, come potrebbero consagrarsi, nelle grandi ed utili virtù, ai progressi e alle fatiche, le quali ricercano per necessità concentramento lungo e non interrotto di attenzione e di lavoro?

IV. Non sembra egli che nell'uno e nell'altro caso l'amore sarebbe l'*ostacolo* il più nocivo al ben pubblico, anzichè un principio utile ed animatore?

V. Ciò posto, chieggo io: non dovrebbe esso, l'amore, operare necessariamente mercè la *privazione* dei godimenti, e colla sola speranza di conseguirli dal Governo?

VI. Ma se eglino dovessero rimanere soltanto quale ricompensa, e che il desiderio e la speranza dovessero servire di eccitanti ed attivi motori, onde far agire le classi annoverate d'uomini; non sembra egli che da una parte dovremmo supporli abitualmente innamorati, ed innamorati tanto più ga-

gliardamennte, quanto più ardua e più grande fosse l'azione utile, e l'arte e la scienza fossero più difficili e complicate? e dall'altra parte dovremmo supporli abitualmente e gagliardamente innamorati, mercè la sola speranza della ricompensa assegnata dalla legge, e dalla lunga privazione e concentramento nelle politiche e scientifiche cose?

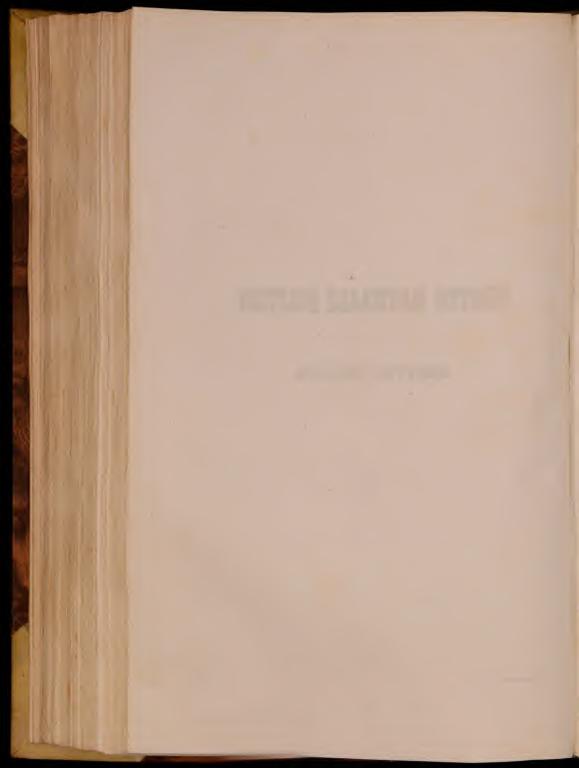
VII. Ora se, ridotte coll'analitico magistero le idee ai minimi termini, risulta che *l'innamorare* non è propriamente altro che l'*associare* moltiplici e varie idee piacevoli all'idea principale dell'oggetto amato; per la quale connessione non solo egli diventa il fondamento delle idee aggradevoli ch'egli racchiude in sè, ma eziandio il segno naturale ed il mobile eccitatore, onde ad un tratto le altre idee associatesi svegliano e commovono l'anima: se l'idea dell'oggetto diventa, per dir così, il centro d'attività di tutte le forze piacevoli delle idee accessorie, il quale operando con una somma di forze riunite nella sensibilità dell'innamorato, crea ed innalza ai più forti gradi il desiderio, e provoca tutte quelle varie ed ineffabili commozioni, gioje, tumulti, silenzî, estasi, malinconie e furori, noti a chi ne arde veramente, e soprattutto quella *occupazione* ed incatenamento costante di attenzione all'imagine amata: se questo innamoramento far non si può senza un dato corso di tempo, senza replicate e varie impressioni dei vezzi e delle dimostrazioni, e degli avvenimenti galanti: come poterne supporre penetrata l'anima dei benefattori della società nell'abituale, necessaria e comandata severità dei costanti e solitarî studi, e fra l'accigliamento profondo ed assorbente degli affari e degl'interessi, e soprattutto nella vietata *distrazione* dei sensi e della mente nelle amorose sensazioni?

VIII. Ciò esaminato, se distinguendo nell'amore la parte dell'imaginazione (benchè fattizia e varia al variare dei costumi, dei tempi e dei climi, pure sempre esistente ed operante assaissimo) dalla parte della sensibilità puramente fisica, da tale esame risultasse che la parte morale viene ridotta quasi a nulla dalle leggi stesse del Governo, che esigendo le grandi politiche virtù, esigere devono privazione od allontanamento dalle cose e dalle idee amorose; e se dall'economia morale delle leggi delle passioni, da quell'azione e reazione psicologico-morale che si fa entro di noi e nel fisico, risultasse un'abitudine di freddezza e di obblivione nella imaginazione, e di scemamento di attività nel fisico stesso: come si potrebbero allora fra sè medesimi conciliare lo scopo della Legislazione (che è la massima prosperità nazionale), i mezzi (che sono le virtù somme politiche, ed i grandi progressi d'istruzione scientifica), con la *molla* operatrice (che vorrebbesi fosse l'amore, ed un gagliardo amore)? Come fare che il ministero di questa passione sia efficace, senza detrimento della vera nazionale felicità? ovvero che lo Stato sia veramente servito, senza che debbasi lasciare l'amore, come lo vediamo tuttodì, al luogo di una passione, dirò così, privata, che il legislatore contentar debbasi soltanto di dirigere secondariamente, e non farne un principio di movimento?

IX. Per ultimo, dopo avere rammentata la nojevole sazietà del possedimento, e la corta durata di giovinezza (ancorchè l'amore fosse conciliabile coll'indole delle socievoli ed utili occupazioni), come scuoterassi l'inerzia, che al di là di tali confini aggrava i cuori degli uomini? Come avvivare la disingannata e pacata maturità, la rigida vecchiezza, e l'una e l'altra dirigerle coll'amore alla nazionale prosperità, riflettendo bene che tali età sono fecondissime in politiche virtù, e in quelle pacifiche imprese, le quali, richiedendo vastità e sicurezza di vedute, non possono sorgere giammai che da un'anima da moltiplici combinazioni aggrandita, e dai varî casi resa ferma ed avveduta?

Ecco le quistioni che nella necessaria omissione della trattazione divisata ardisco proporvi di esaminare, porgendovi frattanto vivissime e rispettose grazie della benigna vostra attenzione, ed implorando l'indulgente vostra tolleranza.

DIRITTO NATURALE POLITICO

SCRITTO INEDITO

OSSERVAZIONI LOGICHE PRELIMINARI

PER

TRATTARE DEL DIRITTO NATURALE POLITICO (1).

I. *Fondamenti di fatto generali.*

§ 714. Il fine dell'ordine morale di natura non si può ottenere senza lo *stato* e l'*ordine sociale*; ma lo stato e l'ordine sociale non si possono mantenere e perfezionare senza lo stabilimento e l'esercizio di un *governo civile* Ecco i due fatti su i quali riposa la scienza del diritto politico naturale propriamente detto. Dunque tutta la scienza di questa parte di diritto si riduce a soddisfare a due ricerche; cioè:

1° Qual è la migliore *organizzazione* e *legisla-*

(1) *Questo scritto inedito si connette molto strettamente con l'*Introduzione allo studio del diritto publico, *con le lettere dell'autore a G. Valeri, e in generale con tutti i suoi scritti su'l diritto filosofico. In particolare mi sembra che possa ritenersi come la continuazione dell'altro che s'intitola* degli enti morali, *inserito sopra,* § *438 e seg. (vedi* § *621).*

Quanto all'epoca nella quale si possa giudicare che sia stato dettato, io penso che fuori di dubio si debba ritenerlo presso a poco contemporaneo alla Introduzione *suddetta; anzi pare quasi la proposta, lo schema, sebene incompiuto, dell'opera stessa, poichè esibisce in un quadro ristretto li argomenti più difusamente trattati in quella, dove è talvolta ripetuto qualche brano di questo scritto, come in alcun luogo ho avvertito facendovi annotazione.*

Alcune dottrine, dall'autore esposte nella sezione II, avevano bisogno di spiegazioni, alle quali, meglio che con delle note staccate, mi parve conveniente provedere dicendo quì ciò che penso essere indispensabile alla retta intelligenza delle proposizioni che verrò indicando con opportuni richiami.

L'autore, dopo ch'ebbe ragionato nella prima sezione intorno alla dottrina dell'ordine sociale considerato in sè stesso, astrazione fatta dal governo *e dalla* sovranità, *passa nella seconda ad esaminare i rapporti che toccano a questa suprema instituzione sociale.*

La prima e più importante ricerca che gli si faceva innanzi era questa: se qualunque forma di sovranità e di governo fosse egualmente atta a soddisfare alle condizioni domandate dall'ordine naturale sociale; ovvero se ve ne fosse alcuna di esclusivamente giusta o di maggiormente utile tra più intrinsecamente giuste.

Per soddisfare a questa domanda l'autore va discorrendo dell'indole naturale della sovranità e del governo, de' suoi rapporti con la società formata dall'unione di più uomini uniti con un vincolo morale e giuridico pe'l fine commune del perfezionamento, e della sicurezza e prosperità; e trova che a rendere giusta una forma qualunque di governo si vogliono tutte quelle condizioni che rispondano esattamente all'indole e allo scopo per cui si dimostra essere nella società naturalmente costituito un potere supremo. Le quali condizioni di giustizia vengono poi ancora a produrre la forma di governo maggiormente utile, quando si consideri ch'esse inchiudono pure tutti quei temperamenti e tutte quelle guarentigie che servano a frenare la cupidigia commune a tutti li uomini, e perciò anche ai governanti; la quale cupidità è anzi in questi tanto più facile a manifestarsi e tanto più pericolosa, quanto più essi sono tentati ad abusare del potere ch'è nelle loro mani.

Ciò lo condusse a parlare della costituzione essenziale ad ogni forma giusta di governo, sia di uno, di pochi o di molti; della divisione dei poteri, e di quanto ha relazione a tutto ciò. Potrebbe quindi avvenire che taluno pensasse aver voluto l'autore in questo suo scritto dare una assoluta ed esclusiva preferenza a certe forme positive di governo, dichiarando inique e dannose tutte le altre. Ma se vogliasi per poco riflettere ch'egli considera la sovranità ed il governo in modo tutto affatto razionale; ch'egli prescinde da qual si voglia indagine speciale e concreta dipendente da relazioni particolari di qualche stato; che i principî da lui stabiliti s'applicano a qualunque caso, sia della sovranità collocata in mano di un solo nelle monarchie, o di pochi nelle aristocrazie, o dei più nelle republiche (§§ 857, 867, 877, 885, 886); che egli dimostra essere il potere sovrano per sua natura al tutto indipendente dalla sudditanza, in guisa che i necessarî temperamenti domandati dall'ordine di ragione, e in fatto esistenti in ogni giusto e legitimo governo di qualsiasi forma, non alterano la natura della sovranità (§ 868); che dichiara assurde le idée di contratti, di convenzioni, di clausole espresse o tacite, dalle quali si vogliano ricavare i diritti dei governanti e dei sudditi (§ 822); si vedrà che tutte queste profonde indagini vengono a stabilire una conseguenza eminentemente propria a radicare le idée e i principî di giustizia e di ordine sì nei soggetti che nei reggitori, e a mettere in bella luce la equità ed i vantaggi dei governi, nei quali non l'arbitrio, ma le buone leggi sono norma agli atti dell'autorità suprema. Con

zione naturale sociale, avendo in mira lo scopo dell'ordine morale di natura, ed indipendentemente dalla considerazione dei governi civili?

2° Qual è la miglior forma di governo per effettuare la detta legislazione, avuto riguardo al fine delle società, ed alle diverse loro posizioni determinate dall'ordine necessario della natura?

II. *Connessione e subordinazione dello stato di governo allo stato sociale.*

§ 715. Dalla sola ispezione del soggetto di questa scienza risulta che la *necessità* del governo civile è *connessa* e *subordinata* alla necessità dello stato sociale. Ambedue sono risultati certi di fatto.

III. *Natura opposta della necessità della società e della necessità del governo.*

§ 716. Ma queste due specie di necessità sono fra loro d'*indole* ben *diversa*, ed anzi fra loro *contraria*. Conciossiachè lo stato di società è una cosa *voluta direttamente* dalla natura, ed anzi egli è lo stato veramente naturale dell'uomo, a cui le facoltà umane furono conformate, e in cui unicamente ottengono il loro sviluppamento e fine. Per lo contrario la necessità del governo civile risulta dal fatto, che uomini senza unità di forze e di volontà, attesa la diversità di opinare, e la diseguaglianza di forze e di cognizioni, o per la cupidigia che si schiude in uomini che vivono uniti, distruggerebbero l'*unità* di esecuzione dell'ordine, e renderebbero frustranea la destinazione della società; e però è necessaria una direzione illuminante e costringente, ch'è appunto il governo civile. Da ciò viene, che il governo civile non è propriamente che rimedio e in certa guisa un mezzo di tutela, dovechè lo stato sociale è propriamente *costituzione* della natura. La *necessità* dello stato sociale si unifica con la legge della *conservazione e perfezione* del genere umano; all'opposto la necessità del governo risulta dai difetti e dalla depravazione degli uomini conviventi insieme. La prima è vita e salute; la seconda distruzione e malatía.

IV. *Che si deve separare l'esposizione della dottrina del diritto puramente sociale da quella del diritto politico naturale.*

§ 717. Se i diritti, i doveri, le leggi sono i risultati dei rapporti che passano fra l'uomo e fra li esseri diversi; se ogni scienza riceve il suo ultimo carattere dallo scopo che si propone: è dunque manifesto che, giusta la più esatta verità, si dovrà distinguere la teoría dell'ordine e dell'arte sociale publica da quella della costituzione ed amministrazione del governo civile. D'altronde, trattando le cose simultaneamente, la scienza del diritto politico diviene d'una complicazione raddoppiata. Lo scopo del civile governo, sebene tendente a conservare e ad agevolare quello della società, tuttavía induce un nuovo fondamento e sistema di diritti e di doveri sopraggiunto a quello che si avrebbe in una società perfetta di eguali senza governo. Ma se i membri componenti questa società di eguali fossero tutti probi, illuminati e virtuosi, siccome sarebbe superflua, anzi gravosa ed ingiusta un'autorità governativa, e il fine della società si potrebbe ciò non ostante ottenere senza governo, e per ciò stesso esisterebbe un sistema di diritti e di doveri indipendente, che potrebbe venire osservato senza deviazione; così scorgesi esistere un sistema vero ed assoluto di diritti e di doveri sociali publici logicamente anteriore, e indipendente dalla considerazione di qualsiasi civile governo. La scienza di questo sistema si potrebbe appellare *teoría dell'ordine sociale puro.*

V. *Ordine co'l quale si debbono succedere le dottrine del diritto sociale puro e del diritto politico naturale.*

§ 718. Ragion vuole che questa teoría venga esposta prima di quella del civile governo. È troppo noto che dal semplice si deve passare al complesso; che si debbono separare tutti li eterogenei elementi, somministranti risultati diversi. Ma quello che interessa di più si è, ch'egli è d'uopo separare le origini e le competenze dei diritti e dei doveri in guisa, che non si prenda come concessione quello ch'è dovere; come appartenente ai direttori dello stato quello ch'è proprio del corpo sociale; come derivante da disposizione convenzionale quello che risulta dalla natura; come giusto, doveroso ed irrevocabile quello che derivò dall'errore e dall'usurpazione; che si giudichi quale rinunzia un atto che non fu altro che un mandato direttivo: in una parola, non è tolerabile che s'introduca la confusione, la sovversione delle cose e delle opinioni nell'atto che la verità delle cose, i diritti e l'interessi dei popoli ci additano come necessaria la distinzione e l'ordine delle cose e delle opinioni.

VI. *Pratica commune di confondere la trattazione di queste dottrine.*

§ 719. Malgrado tutte queste competenze logiche e di publico interesse, noi vediamo che negli scritti di tutti i grandi maestri di diritto publico fu praticata questa confusione, sebene avessero avvertito a principî che li dovevano guidare ad un metodo separante. E per verità, essi espongono che il fine, cui la direzione governativa si deve proporre, si è la conservazione dell'ordine sociale, ossia meglio lo spingere e il contenere le azioni di tutte le membra del corpo sociale giusta lo scopo dell'aggregazione voluto dalla natura. Ma è evidente che questa proposizione altro non è che l'espressione generale ed astratta di questo fine. Ora riducendola al suo significato pratico, essa non si può verificare che con l'esercizio speciale di tutti

---

ciò si esclude ogni disordine, si riconosce l'assurdità dei governi dispotici, e si prova che le republiche, le monarchie così dette temperate *e le monarchie che si appellano* assolute *presentano egualmente i caratteri di un equo ed utile sistema governativo e di una legitima sovranità, quando in ciascuna esistano quelle LEGGI FONDAMENTALI, che escludendo il dispotismo, regolino le azioni del potere supremo in guisa, che non mai il capriccio, ma sempre le reali necessità, l'immutabili rapporti della natura, e le leggi che da essi derivano, siano la norma e la guida degli atti della sovranità (veggansi i §§ 869 872, ed anche i §§ 947 a 950 di questi scritti).*

Questa dichiarazione servirà, spero, a far apprezzare vie più l'importanza delle vedute che l'autore ci offre nella sezione seconda dello scritto seguente. ADG.

li atti concreti dell'amministrazione publica. Il fine pertanto della direzione publica governativa non può essere propriamente e realmente espresso che co'l piano risultante dai rapporti naturali dell'ordine sociale contemplato *in sè medesimo*, il quale offra un complesso di detagli giustificati anche in ispecie dai sottoposti rapporti di fatto: in breve, questo fine non si spiega se non co'l codice di natura sociale, indipendente dalle umane convenzioni, e dallo stabilimento del civile governo. In forza dunque dei dati ammessi dai più celebri e sani publicisti risulta, che alla scienza del governo deve *precedere* la scienza propria dell'ordine sociale, esente dalla considerazione di ogni governo in modo che formi il codice ora mentovato.

VII. *Utilità risultante dal separare la trattazione delle dette due dottrine.*

§ 720. Formato questo codice, si saprà precisamente quali debbono essere le incumbenze, e quindi le facoltà e i doveri dell'autorità direttrice la società; nella stessa maniera che dalla lettura di un mandato speciale fatto a dovere si rileva quali siano le facoltà e li obblighi di un procuratore ed amministratore: ma ad un tempo stesso si scoprirà quali siano le competenze rimaste presso la persona di cui si amministrano l'interessi, e quali facoltà dovette trasferire nel suo procuratore ed amministratore, avuto riguardo alla necessità ed al fine per cui fu costituito. In breve si avranno le vere basi e la misura esatta della libertà politica dei popoli della terra: basi e misure logicamente anteriori a quelle che derivano dalla distribuzione dei poteri della sovranità (1).

§ 721. Da tutte queste considerazioni pertanto risulta, che la teoria dei diritti e dei doveri derivanti dall'istituzione del governo civile, invece di assorbire tutto il campo della scienza del diritto politico, e di essere unica o almeno primaria fonte del sistema di natura sociale (come per lo più fu riguardata dai publicisti) nel trattato non deve occupare altro posto che quello che viene occupato dalla teoria del mandato, e delle azioni vicendevoli che ne derivano nella civile giurisprudenza.

VIII. *Divisione ed ordine nostro.*

§ 722. Giustificata questa separazione e subordinazione delle materie del diritto naturale politico, ci sarà d'uopo dividere la scienza in due grandi parti; cioè:

I. Nella scienza dell'ordine publico sociale puro.

II. Nella scienza dell'ordine sociale governativo (2).

---

(1) *Vedi Montesquieu, il quale non considerò che quest'ultimo rapporto, e confuse il mezzo con l'oggetto a cui si doveva provedere.* Esprit des loix, *liv. XII.*

(2) *Si confronti* l'Introduzione allo studio del diritto publico, *alla pagina 38 e seguenti di questo volume. (DG)*

SEZIONE I.

DELLA SCIENZA DELL'ORDINE SOCIALE PURO.

PRENOTATI GENERALI.

I. *Soggetto di questa scienza.*

§ 723. La scienza dell'ordine publico sociale puro versa su 'l complesso dello stato permanente e successivo degli uomini uniti in società, riferito alla più felice commune conservazione, ed al più rapido e commune loro perfezionamento, indipendentemente dalla considerazione di qualunque governo, ed in forza dei soli rapporti naturali delle cose.

II. *Metodo proprio necessario in questa scienza.*

§ 724. Il complesso dei rapporti di questo stato, tendenti al riferito scopo, è assaissimo esteso, variato, intralciato. L'ordine adunque esige ch'esso venga prima colto nella sua totalità, indi decomposto nelle sue parti precipue, e trattato in modo che le parti medesime uniscano la massima unità con la massima varietà, la massima distinzione con la massima approssimazione, e racchiudono quei veramente primarî elementi, i quali non ammettano equivalenza. Io prevengo che tutto quello che si dice in questa parte preliminare si deve riguardare come un complesso di risultati generali, e però come l'unione di alcune più importanti verità *provisorie*, la dimostrazione e confermazione delle quali deve risultare dalle indagini *detagliate* che successivamente si andrà facendo nel seguire l'albero della scienza del diritto publico. L'ordine dell'esposizione è necessariamente fatto *a rovescio* dell'ordine reale e logico delle cose, perchè il sistema morale vien dedotto dall'ordine, in cui conviene far conto prima d'uno scopo, indi dei mezzi generali, e finalmente dei particolari e pratici, come si spiegherà più sotto.

III. *Scelta degli oggetti da trattare.*

§ 725. Il soggetto delle mie ricerche è il *diritto publico*. Benchè il diritto privato sia intimamente connesso co 'l publico, e dal fondo, dirò così, personale degl'individui sociali se ne debba ricavare il fondamento; tuttavía nella tendenza dei rapporti esiste fra l'uno e l'altro tale differenza, che venendo còlta con sagacità, somministra il modo di determinare le loro rispettive competenze, e di dirigerne la trattazione in una maniera conveniente al proposto instituto. Da ciò nasce, che molti argomenti, i quali si veggono trattati dagli scrittori di questa scienza, o non saranno assolutamente compresi nel mio piano; o se vi entreranno, ciò sarà solamente per quelli aspetti che mi parvero influire direttamente a determinare le regole della cosa publica. Per lo contrario v'entreranno molti altri argomenti che furono da essi considerati come estranei, perchè non pensarono che la vera *politica* altro veramente non è, nè può essere, che la *scienza del diritto*, in quanto versa su lo stato concreto e pratico degli affari publici delle società.

CAPO I.

DELL'ORDINE SOCIALE PURO IN GENERALE, E DE' SUOI EFFETTI SU LA LIBERTÀ.

ARTICOLO I.

NOZIONI UNIVERSALI SPETTANTI ALL'ORDINE SOCIALE TEORETICO. SUOI EFFETTI MORALI.

I. *Scopo proprio dell'ordine sociale puro.*

§ 726. Lo scopo dell'ordine sociale puro non può essere *diverso* da quello dell'ordine generale di natura; ma questo però si deve *effettuare in società*, vale a dire in un'aggregazione d'uomini naturalmente *liberi* ed eguali per diritto. Queste qualità sono *immutabili*. Avvicinati quindi li uomini, nascono i diritti *relativi*. L'ordine e la giustizia prescindere non ne potrebbero nel trattare della cosa publica. Lo scopo adunque dell'ordine sociale puro, considerato dal canto dell'ordine reale delle cose, sarà la più felice conservazione e più rapida perfezione di uomini *liberi* ed *eguali* per diritto viventi in società; avuto cioè riguardo alle esigenze dei due inviolabili attributi della natura umana, cioè dell'eguaglianza e della libertà.

II. *Avvertenza logica su l'idéa dello scopo dell'ordine sociale puro.*

§ 727. In forza di questa considerazione dello stato sociale l'idéa dello *scopo* dell'ordine morale, che fu ritenuta sino a quì, non rimane più in quella *semplicità* astratta e generale, in cui si trovava stando in quella sommità, dalla quale la mente contemplava le cose spogliate dell'accompagnamento di tutte le circostanze pratiche; ma all'opposto acquista un' *aggiunta*, che la fa divenire *più complessa* di prima. Quest'aggiunta la contrae perchè se la fa passare ad un grado *inferiore* a quello dell'ordine puramente metafisico il più generale, per avvicinarla allo stato concreto delle cose, ossia dell'uomo in società. Senza queste circostanze *più speciali*, che sono proprie della inferiore e più complessa categoría alla quale la mente umana di-

scende, sarebbe assurdo voler parlare delle cose *pratiche*, le quali non risultano che dallo *stato reale* delle cose, in cui nulla esiste di astratto e di generale, ma tutto esiste in concreto ed in particolare. Osservazione è questa importantissima per evitare una moltitudine di errori e di vive controversie, le quali s'incontrano pe'l solo motivo di non avvertire nel discorso da qual punto di prospettiva ognuno riguarda il suo soggetto; delle quali controversie abbiamo esempi nei più stimabili e celebri scrittori sino de' giorni nostri.

III. *Nozione generale dell'ordine naturale teoretico sociale puro.*

§ 728. Tostochè si fissa uno scopo *da ottenere* mercè le azioni umane, nasce per ciò stesso un *ordine*, che viene costituito dalla serie di certe azioni più tosto che di certe altre, in quanto sono *mezzi realmente* necessarî e convenienti ad ottenere l'intento proposto. Siccome questa *convenienza* non è arbitraria, ma è un risultato necessario dei rapporti ossia delle qualità naturali delle cose; così l'*ordine sociale puro teoretico* di natura, cioè considerato nello stato reale delle cose medesime, sarà in generale il *risultato* necessario dei rapporti delle circostanze reali e naturali della *società*, contemplate in una relazione *attiva* verso lo scopo medesimo; ossia l'unione dei mezzi richiesti dalla società e da' suoi individui in istato di colleganza al conseguimento della più felice consèrvazione, ed al più rapido perfezionamento del corpo stesso sociale e delle sue membra.

IV. *Doveri e diritti sociali naturali in generale.*

§ 729. Posto quest'ordine naturale, ne risulta per evidenza tanto logica, quanto di fatto, la *necessità* di fare o di omettere certe cose *in vista* di quest'ordine, e pe'l conseguimento del fine medesimo; e per conseguenza ne emergono tutte le obligazioni, i doveri e i diritti sociali *teoretici;* e quindi nasce una norma di giustizia. Siccome poi è impossibile ottenere dall'uomo l'esecuzione d'un ordine qualunque senza connettere la *regola* co'l *motivo*, e questo motivo è inchiuso nello scopo medesimo dell'ordine; e siccome altresì quest'ordine dev'essere ottenuto da un'associazione e per un'associazione d'uomini per natura eguali di diritto e liberi: così ne viene, che l'unico ordine sociale *pratico* pienamente legittimo è quello dove il bene, e perciò l'interesse reale particolare, viene *immedesimato* con l'interesse e bene reale di tutto il corpo, e viceversa. Questo principio non è un arcano, oppure un mero vantaggio di politica; ma è bensì un dettame di *rigoroso* diritto; ed è propriamente un'emanazione immediata e necessaria tanto dell'eguaglianza di diritto, quanto dell'essenza stessa della *obligazione* morale attiva.

V. *Idéa generale della società e de' suoi rapporti per distinguere le parti diverse dell'ordine sociale.*

§ 730. Nelle nozioni preliminari, che formano la parte preparatoria di tutto il diritto, eraci permesso di rappresentare li oggetti in una semplicissima e compatta unità, che ardirei chiamare la *confusione della metafisica*, attesochè li oggetti venivano contemplati da un punto elevatissimo e remotissimo di prospettiva; ma ora, avvicinatici al nostro soggetto, vi ravvisiamo un tutto con grandi *parti* distintissime. Tali sono le relazioni dei singoli individui verso il tutto, e del tutto verso i singoli, e di ogni particolare verso ogni altro particolare dentro un solo cerchio che si lega con un solo concetto od unità complessa, che appellas *società*, la quale per conseguenza contrae la qualità di corpo morale. Da questa vista nasce un ordine particolare di cose per ogni specie di rapporti, i quali tutti formano un solo ordine, qual è quello che pur ora fu definito. Dunque la verità esige che ognuno di questi ordini venga contradistinto e definito, traendone le forme estrinseche (e non l'attività) dal soggetto su cui statuiscono. Ma altro è che più uomini singolari ognuno dal canto suo debba tendere ed operare per conseguire uno scopo, ed altro è che vi debbano tendere ed operare *in commune* per conseguirlo pure *in commune*. Il primo caso altro non importa che una *somma* di azioni *divise*, le quali sono come altretante linee separate, ognuna delle quali parte da un punto distinto, e va ad un dato centro. Il secondo caso all'incontro presenta una *scambievole* communicazione degl'individui, una vicendevolezza di commercio che produce azioni e reazioni, le quali a guisa di tante vie intralciate tendono ed operano le une su le altre per giungere tutte allo scopo istesso, e sono tutte *indispensabili* per ottenerlo. Questo è appunto il caso delle società umane, nelle quali sebene ogni individuo operi per sè, tuttavia siccome i vantaggi che ottiene non nascono nè possono nascere che da una vicendevolezza di servigi e di officî; così dánno alla società la vera costituzione di un *corpo morale* organizzato, dove havvi vita, circolazione, movimento ed unità.

ARTICOLO II.

CONSEGUENZE ED EFFETTI DI ORDINE DELLO STATO SOCIALE PURO.

I. *Restrizione della libertà d'indipendenza.*

§ 731. Dall'idéa della società e dalle funzioni complesse ed unite proprie delle membra sue, ne nascono parecchi effetti di diritto e di ragione nel sistema dell'ordine sociale puro di natura. Il primo si è, che non è più lecito di riguardare il potere attivo dell'individuo in quella solitaria astrazione in cui se lo contemplava *fuori* dei rapporti sociali. Ivi non si vedeva altro che l'ordine generalissimo e l'uomo; e però il dovere, il diritto e la libertà *personale* non si distinguevano dal dovere, dal diritto e dalla libertà rigorosamente *sociale:* tutto era ivi, per così dire, d'una sola forma e di un solo colore. Quì, per lo contrario, si scopre che lo stato di società, a cui il genere umano fu destinato e spinto dalla natura, per *necessità* di fatto e di ordine *esige* la pratica di certe azioni e la omissione di certe altre, quali *mezzi necessarî* al conseguimento del migliore benessere del corpo sociale e degl'individui: azioni e mezzi che nello stato astratto non si comprendevano per anche soggetti ad ordine, sebene realmente lo fossero. Ma non per questo si deve dire che la *libertà naturale* venga ristretta in società. Questo è un inganno, ed anzi un assurdo derivante da una inavvertenza logica. Quella che si appella *libertà naturale* annessa all'*indipendenza*, cioè alla considerazione dell'uomo fuori di società, è un risultato d'una pura astrazione, quale fu da noi posta. Ma quella non è

libertà naturale, sì perchè quello stato non è lo stato a cui la natura destinò la specie umana; e sì perchè in fatto l'uomo individuo trova ivi tutti li *ostacoli* alla più felice conservazione ed alla perfezione: ostacoli che le sole sue forze non sono valevoli a superare. Esame fatto, si deve dire che non vi è libertà meno naturale di quella che risulta dall'*indipendenza* dell'individuo nello stato di solitudine insociale. Invece si deve dire che la nozione generale ed estesa della *possibilità* di fare molti atti leciti, nella mera ipotesi dell'indipendenza, viene *ristretta* con la considerazione dello stato sociale; perchè molte azioni, che in quella metafisica considerazione di uno stato solitario non si vedevano dover andare soggette a vincolo, perchè non si poneva a calcolo uno stato di società, ed uno scopo da ottenere in società e per mezzo di lei, si scoprono da poi, in forza dei rapporti reali dell'ordine sociale, sottoposte a leggi od impulsive o proibitive.

II. *Confini del dovere e della libertà sociale.*

§ 732. L'unico punto adunque che rimane consiste nel fissare i veri limiti di questa libertà. Dall'essenza stessa dell'*ordine* e dell'*obligazione morale* risulta non poter andare soggette a vincolo che quelle sole azioni, le quali sono *rigorosamente e per fatto naturale necessarie* al conseguimento dello scopo della società; e ciò tanto per riguardo al corpo tutto preso *in solidum*, quanto per riguardo alle membra contemplate nei loro diversi rapporti. Qui io parlo d'una *vera e reale* necessità, cioè di quella che risulta dall'ordine *irreformabile* di fatto della natura; e non d'una necessità procurata nelle sue cagioni, o fattizia sempre nelle sue basi, e ch'io appello *necessità artificiale*.

§ 733. Questo canone risulta tanto dall'essenza dell'ordine naturale contemplato come un complesso di mezzi *necessari*, quanto dai rapporti indelebili dell'eguaglianza di diritto fra uomo e uomo. Questa necessità forma l'*essenza* dell'ordine stesso; e però ponendola come requisito e condizione inviolabile, ne viene che la libertà, il dovere, il diritto si identificano con l'ordine. Se la separate per sostituire un'altra pretesa necessità, cioè una necessità *artificiale*, voi realmente sostituite l'arbitrio illegitimo, cioè la violenza criminosa, la tirannia.

III. *Fondamento generale della giustizia sociale publica.*

§ 734. Dunque la *giustizia sociale publica* in generale riposerà su'l principio della *reale necessità*, in quanto determina le azioni da farsi o da omettersi per ottenere lo scopo legitimo dell'associazione di *esseri liberi* ed *eguali*: detratte le quali, risultano le altre azioni puramente arbitrarie. Da questo principio nasce un corollario interessantissimo. Se l'ordine *teoretico* di giustizia suggerisce il principio della necessità, come sola norma di ordine limitante la libertà: egli del pari lo prescrive come solo giusto, e per far *eseguire* il sistema dell'ordine sociale. Per rigoroso dettame di diritto si deve fissare la regola, che la *sanzione* della legge deve proporsi di movere la volontà degl'individui sociali co'l minimo possibile di *male* e di *violenza*, ed anzi co'l massimo di *bene*, di *spontaneità* e di *libertà*. Da ciò viene, che siccome il sistema penale risulta dalla emanazione d'un diritto negativo rigoroso; così di sua natura esigendo egli il principio della *necessità*, che inchiude l'uso preventivo di tutti i mezzi benefici, esige per ciò stesso la effettuazione del miglior sistema possibile sociale (1).

IV. *Diverse specie del diritto di libertà sociale.*

§ 735. Da queste premesse è facile dedurre: 1° Cosa è la *libertà* e l'*autorità publica*, e cosa sono pure i doveri publici di tutto il corpo sociale tanto per rapporto ad una direzione governativa che in futuro possa cadere in considerazione, quanto verso i privati, o alle parti singolari della medesima società. 2° Cosa è pure la *libertà publica* dell'individuo, quali i suoi diritti e doveri verso la communanza, o verso chi la rappresenta. 3° Cosa è finalmente la *libertà*, e cosa sono i doveri e i diritti sociali fra privato e privato. Sotto due aspetti ossia relazioni può essere considerata la libertà sociale. Nel primo può essere ravvisata come *contraposta* al legame del *dovere*; nel secondo poi in tutta l'estensione del *diritto*. Incominciamo a definirla sotto il primo rapporto.

V. *Definizione della legitima libertà publica del corpo sociale, divisa dal dovere.*

§ 736. La legitima *libertà publica* del *corpo sociale*, divisa dal *dovere*, sarà l'esenzione da ogni vincolo od aggravio in tutte quelle azioni che non sono veramente necessarie al conseguimento dello scopo publico della società medesima; e però, considerata dal canto dei poteri attivi del corpo sociale, sarà il pienissimo arbitrio di fare tutto quello che piace al corpo della società, detratte soltanto quelle azioni che sono puramente necessarie al conseguimento dello scopo publico. Questa libertà, allorquando viene creato il governo, costituisce propriamente l'entità immutabile ed inviolabile di quella libertà che una società in complesso e in diritto di godere sotto la direzione governativa, e che si appella *libertà politica della società* o *dello stato*.

VI. *Definizione della libertà publica del privato, divisa dal dovere.*

§ 737. Considerata poi la libertà publica come un diritto del *privato verso* tutta la *communanza*, il diritto d'ogni privato sarà d'essere esente da ogni vincolo od aggravio publico (e quindi la facoltà di fare tutto quello che piace), detratte quelle sole azioni che sono puramente necessarie al conseguimento dello scopo publico legitimo della società. Questa costituisce l'entità inviolabile della *libertà politica del cittadino* quando esiste un governo.

VII. *Definizione della libertà particolare sociale divisa dal dovere.*

§ 738. La *libertà*, ossia *indipendenza privata legitima sociale*, sarà l'esenzione fra privato e privato da ogni vincolo od aggravio che non sia autorizzato dalla eguaglianza di diritto; e però la facoltà di fare tutto quello che piace, detratte tutte quelle azioni che possono ledere l'eguaglianza individuale

---

(1) *Vedi la mia* Genesi del diritto penale (*).

(*) *Qui era citata l'edizione di Pavia 1791, come ho detto nella nota a pag. 317. (DG)*

e reciproca di diritto. Questa forma il soggetto di quella che nelle civili società si appella *libertà civile*.

VIII. *Le antecedenti definizioni propriamente esprimono il diritto d'indipendenza sociale inviolabile da ogni podestà.*

§ 739. Se bene addentro si riguardano queste definizioni, si troveranno due cose. La prima, ch'esse offrono la libertà come un *diritto inviolabile* del corpo sociale e delle sue membra; o, a dir meglio, che esse sono definizioni non di puro fatto o di convenienza, ma bensì del diritto inviolabile universale competente o al corpo morale della società, od agl'individui di lui, a non essere sottoposti a vincolo che in conseguenza e dentro i limiti della necessità. A parlar dunque con ogni esattezza, in tutte queste definizioni abbiamo caratterizzato il *diritto d'indipendenza sociale*, ch'è una maniera di essere della libertà: diritto che si estende a tutta quanta la legislazione ed amministrazione publica e privata, e mercè il quale esse vengono assoggettate ad un solo principio direttore, qual è quello della mera *necessità* di vincolare li atti umani per ottenere lo scopo dell'unione. La seconda osservazione si è, che queste definizioni si adattano a tutti i periodi d'incivilimento ed a tutte le esigenze delle società, escluse solamente quelle che derivano dalla mala opera degli uomini.

§ 740. Il diritto appartenente al corpo sociale *in solidum*, ad esclusione di ogni singolare, ad esigere da ogni individuo la pratica o l'omissione di certi atti necessarî e doverosi, onde conseguire il fine commune della colleganza; e quindi il diritto d'impiegare quei mezzi che sono indispensabili ad ottenere questa pratica od omissione da chi che sia, e che però si potrebbe appellare *autorità publica sociale*: il *dovere* viceversa di rispettare tutto il campo della libertà degl'individui, e quindi il dovere ed il diritto publico, che negl'individui vi corrisponde, s'intende da sè.

§ 741. Ma v'è ancora di più. Siccome sarebbe impossibile ottenere il benessere universale anche se venisse dai privati violato il particolare fra di loro; e viceversa lo scopo e il diritto d'ogni individuo in società essendo quello di trovarvi in ultima analisi quella difesa e quel bene universale, il quale in atto pratico non si può effettuare che con la sua ripartizione, protezione e godimento diffuso nel maggior numero possibile: così ne nasce che la communanza sociale ha dovere e diritto di esigere che l'eguaglianza e la libertà privata venga rispettata, di proteggerla, difenderla, ed impiegare i mezzi veramente necessarî a tal uopo; e viceversa il privato ha il diritto d'ottenere tutto ciò dal corpo intiero dell'aggregato sociale, la *sicurezza* di poterlo ottenere, e il dovere di agire in conseguenza.

CAPO II.

DI ALCUNI RAMI PRINCIPALI DELL'ORDINE SOCIALE PURO.

ARTICOLO I.

DIRITTO E DOVERE D'OGNI INDIVIDUO RAPPORTO ALLA COSA PUBLICA.

I. *Fondamenti dell'accennato diritto.*

§ 742. Ma se esistono dei doveri e dei diritti *publici* propriamente *tali*, cioè appartenenti a tutto il corpo sociale *in solidum*, ad esclusione di ogni singolare individuo preso separatamente; se tali diritti e dovori sono tutti *mezzi necessarî* alla sussistenza ed alla più felice conservazione e perfezione della società; se per ciò stesso ch'esistono e sono necessarî debbono essere esercitati dalla communanza intiera; ne viene di necessaria conseguenza, che riportando queste nozioni alla *realtà* delle cose: 1° tali diritti e doveri risiedono nella somma dei *particolari* presi collettivamente in una maniera tanto essenziale ed inalienabile, quanto è *essenziale* ad una società la coesistenza di più uomini uniti in una vicendevolezza di officî; e quanto è *inalienabile* ed irrevocabile il diritto e il dovere solidale della socialità: 2° che tali diritti e doveri publici in ogni tempo e senza dispensa *debbono* essere esercitati da ogni *individuo singolare in commune*, però con tutti li altri consocî; altrimenti sarebbe una contradizione in termini, che *niun singolare* dovesse esercitare quello ch'è proprio di tutta la communanza, poichè la communanza non eserciterebbe realmente nulla; a simiglianza di un corpo d'armata, in cui ogni soldato, non facesse nulla, e si volesse che tutto il corpo operasse. Si può dunque dire che ogni diritto publico è un ente, del quale ognuno in particolare ritiene e deve prestare *in solidum* con li altri le funzioni, per quella gran ragione fondamentale, che il diritto di socialità dev'essere effettuato da tutti e da ognuno in una maniera indispensabile.

II. *Quando e come possa essere esercitato.*

§ 743. Da ciò adunque ne viene, che in ogni tempo, ma specialmente in quello di publica urgenza o sconcerto, ogni cittadino per diritto e per dovere è oratore e magistrato; e però che ognuno il quale crede aver trovato qualche rimedio acconcio o a togliere il male o ad operare il bene, per dovere e per diritto è tenuto e può publicarlo, oppure communicarlo agli altri consocî incaricati della direzione publica. Se molte popolazioni meritano pietà per la loro mala sorte, non si può però a meno di sentire che molte volte esse meritano di soffrirla per la loro viltà, o noncuranza di migliorarla.

§ 744. Non per questo però è lecito al privato di ricorrere a mezzi di scissura o d'insulto. L'individuo, come tale, non ha altro diritto nelle cose publiche, che o di condiscendere o di consigliare. Quando poi si debba agire, tutto dev'essere fatto o ratificato co'l concorso della società, ossia della volontà generale emanata immediatamente o per rappresentazione legitima; perchè altrimenti la libertà e l'eguaglianza del maggior numero sarebbe violata dal poter di pochi, e molte volte l'interesse e i diritti publici verrebbero immolati all'ambizione o alla cupidigia di pochi audaci o astuti scelerati. Tutto questo risulta dai rapporti essenziali della società naturale, cioè fatta astrazione da qualunque specie di governo.

III. *Utilità sociale di questi principî ridotti a pratica.*

§ 745. Nell'esecuzione di questi principî di diritto si manifesta quella maravigliosa unità fra il giusto e l'utile, effettuata dalla natura nel suo sistema, la quale ogni scrittore non deve mai lasciare di far sentire quando se ne presentino le occasioni. Fu già osservato da taluno, che niuna cosa

lega tanto il cittadino alla sua patria, quanto l'abitudine di occuparsi degl'interessi publici (1). Le anime dei privati s'inalzano ed aggrandiscono, e si fanno docili alla publica direzione non solo perchè non si occupano in quei minuti ed oscuri intrighi ch'esplorano e disturbano li affari particolari; ma eziandio perchè colgono il nesso delle cose publiche, di cui conoscendo le ragioni, amano e rispettano i giusti regolamenti, nell'atto che dall'altra parte creano una chiara e potente opinione publica sociale, la quale serve tanto a giovare con energia le rette intenzioni di un buon governo, quanto a por freno all'arbitrio o cieco o cupido d'ignoranti o avidi direttori. Ma di ciò si dirà altrove.

IV. *Indole dei principî esposti. Necessità di estenderne i rapporti e loro luogo.*

§ 746. Il punto di prospettiva, dal quale ora miriamo il nostro soggetto, non ci permette che queste nozioni teoretiche generali, riguardanti le sorgenti del diritto d'ogni privato ad occuparsi e ad influire nella cosa publica. Rimane ancora un'analisi più speciale dei rapporti di questo soggetto, e l'esposizione sistematica dei mezzi necessari ad ottenerne praticamente li atti in una guisa acconcia a conseguire lo scopo della società. Ciò formerà parte di un libro speciale nell'ordine della sociale conservazione, di cui si dovrà ragionare più sotto. La vera e completa teoria dell'opinione publica sociale, e degli offici, non solamente dell'obedienza, ma dell'istruzione e dell'impero patriotico, è forse una delle più difficili e delle meno conosciute, e ad un tempo stesso delle più importanti e delicate che il diritto publico interno possa offrire alla meditazione d'ogni cittadino, e dei direttori della cosa publica. Le pretese dell'anarchia e del dispotismo vengono del pari combattute; e il filosofo non deve aver ribrezzo di camminare fra li estremi di questi due precipizi, malgrado che li spiriti volgari gridingli ad ogn'istante all'orecchio, ch'egli cammina sovra un fuoco sottoposto ad un cenere doloso.

ARTICOLO II.

DELL'ORDINE MORALE DEL DOMINIO DELLE COSE IN SOCIETÀ.

§ 747. Ritenuto tutto ciò che fu già detto del dominio delle cose in generale, ora ci è d'uopo riguardarlo ne' suoi rapporti con lo stato di società.

§ 748. È impossibile figurarsi più uomini viventi in uno stato di colleganza, senza considerarli pur anche collocati sopra un dato suolo che li sostiene e li alimenta. Ma è impossibile del pari contemplare un'unione d'uomini che hanno *diritto* a conservarsi, senza giudicarli dotati del diritto di dominio a questo medesimo suolo, e ad ogni frutto, opera o produzione confacente alla più felice loro conservazione. Due cose adunque conviene aver presenti nel trattare del dominio delle cose in società; vale a dire: 1° la *parte teoretica*, che versa su l'origine e su i rapporti diversi del diritto stesso di sociale dominio, d'onde i doveri e i diritti puramente astratti sociali di natura; 2° la *parte pratica*, che racchiude il complesso dei *mezzi* più giusti e più utili per la società ad esercitare un tale diritto. Questa seconda parte dev'essere trattata più sotto, là dove si parla dell'*ordine pratico* della conservazione.

§ 749. Relativamente poi alla prima parte, conviene far osservare che, sia che li uomini uniti vivano dei frutti spontanei della terra, o si procaccino la sussistenza con la caccia, con la pesca, con la pastura del gregge, o finalmente con la coltura della terra; sia che posseggano il suolo in commune, sia che lo occupino in *divise* porzioni; sarà sempre vero che il dominio delle cose in società avrà tre rapporti distintissimi; cioè: 1° quelli del dominio di ogni singolare individuo riguardo ad ogni altro singolare preso individualmente, o riguardo a tutto l'aggregato preso come una *somma* di singolari; 2° quelli del dominio di tutto il complesso, preso come corpo morale indiviso, relativamente ad ogn'individuo, sia che quello di tutto il corpo affetti il dominio individuale, sia che vi frapponga una mera differenza di paragone; 3° finalmente i rapporti del dominio delle cose o dell'individuo o dell'aggregato relativamente agli altri *diritti* e *doveri* sociali, nei quali può intervenire l'identità o la diversità d'interesse, la prelazione od inferiorità nelle relazioni sociali, benchè tutti questi rapporti siano diretti da una commune *eguaglianza di diritto*. Si potrebbe aggiungere una *quarta* serie di tali rapporti; e questa consisterebbe nel dominio reale d'una società relativamente ad un'altra società; ma questa spetta al diritto delle genti propriamente tale.

I. *Nozione direttrice relativa alla prima serie dei rapporti del dominio delle cose in società.*

§ 750. La prima serie di rapporti è propriamente quella che forma il soggetto del diritto relativo puramente *individuale*, e che volgarmente appellasi *civile* in senso stretto. Il *mio* e il *tuo* personale viene determinato e diretto dalla considerazione dell'equità ossia della giustizia, determinata dalla eguaglianza fra uomo e uomo. Per quanto si estenda la considerazione rigorosa di questa serie di rapporti, altro mai non ne sorgerà, che una *ripetizione* individuale di domini personali; e tutta la società altro non rappresenterà che una somma aritmetica di *altrettante distinte* quantità, ma non mai una semplice *unità complessa*, quand'anche in fatto esistesse una communione di possesso universale fra i soci. I doveri privati e naturali per rapporto a questa serie di relazioni individuali verseranno nel *rispetto* scambievole fra uomo e uomo delle proprietà, o del dominio commune fra individuo e individuo. I doveri publici poi, cioè quelli di tutto il corpo sociale, consisteranno nella protezione e difesa di questi speciali diritti contro ogni offesa ed attentato, e nel far risarcire ogni danno che può esservi inferito; la qual cosa è commune ad ogni altra specie di diritti.

II. *Nozioni direttrici relative alla seconda serie dei rapporti del detto dominio.*

§ 751. La seconda specie di rapporti è propriamente quella che appartiene per ogni aspetto al jus publico. Primieramente l'unione delle volontà dei soci fissa esteriormente i possessi non per es-

(1) *Tutto ciò che può togliere l'indifferenza per la cosa publica dev'essere posto in opera in uno stato specialmente libero.* La tyrannie d'un prince ne met pas un état plus près de sa ruine que l'*indifférence* pour le bien commun n'y met une république, *dice Montesquieu.* Grandeur des Romains, *capo IV.*

serne autenticato il titolo, ma per esserne riconosciuta e rispettata l'appartenenza rispettiva negli attuali possessori. In secondo luogo l'autorità sola publica sociale può dirigere il corso tranquillo ed equo delle successioni fra le generazioni che cessano e quelle che sopravengono: del che si parlerà difusamente più sotto. In terzo luogo la considerazione della conservazione della società tutta, o dell'ordine di lei, può determinare solo quando una vera *necessità* publica il richiegga, come dall'autorità *publica sociale* possa essere affetto il dominio personale degl'individui o per un sacrificio della parte dei beni di ognuno, o per un sagrificio particolare a fronte d'un indispensabile indennizzamento; salva sempre la legge inviolabile d'una rigorosa eguaglianza tanto nella quantità assoluta, quanto nella distribuzione relativa del sacrificio imposto. Da queste tre considerazioni nasce l'idéa d'un *dominio* che appellasi *eminente*, competente alla società sola *in solidum*, ad esclusione d'ogni singolare individuo, il quale perciò è di rigorosa spettanza publica. Ma l'esercizio di questo dominio eminente, dove si tratta di un qualche sacrificio o vincolo qualunque imposto al dominio naturale privato, è per legge di natura inviolabile interamente soggetto nel suo titolo e nella sua estensione ad una rigorosa *necessità di fatto*, cospirante con l'ordine; vale a dire, che l'atto d'imporre tale vincolo o sacrificio dev'essere un mezzo assolutamente indispensabile al conseguimento d'un fine, o di prima e maggiore importanza di quella parte di dominio ossia di bene personale che viene sacrificata, o apportare più largamente utilità commune ne' suoi effetti. Riguardo poi al modo del suo esercizio, egli dev'essere diretto giusta i rapporti della vera *eguaglianza*, ossia della giustizia commune. Senza l'unione simultanea di questi requisiti egli non è più diritto, ma puro ladroneccio e tirannia.

III. *Nozioni direttrici relative alla terza serie dei rapporti accennati.*

§ 752. Più complicata e indiretta è la teoria della terza specie dei rapporti sovra espressi, riguardanti la prerogativa e l'influenza del dominio delle cose su li altri diritti sociali; e però per giungere a stabilirne le basi distinte è d'uopo d'una figliazione analitica d'idée.

I. Converrà far riflettere essere evidente che il dominio delle cose rappresentando il titolo della nostra esistenza (poichè egli è il mezzo della *sussistenza personale*) è il *primo naturale diritto* tanto nell'ordine di fatto, quanto nell'ordine morale delle cose in società; e però nella legislazione essere assolutamente necessario fissare una scala d'importanza relativa.

II. Si deve poi far osservare che la terra è la sorgente universale di ogni specie di oggetti del dominio reale, che volgarmente appellansi *beni* o *ricchezze*, e in conseguenza che per una rappresentazione almeno di origine il *dominio di un suolo* trovandosi in fatto presso dei proprietari o dei compossessori dei fondi, si può in qualche maniera dire che la *sovranità territoriale* e dei beni risiede nell'aggregato di tali proprietari o compadroni; e che la classe di tali compadroni, e i loro interessi debbono godere nel sistema sociale d'una prerogativa di fatto fondata su l'attualità della necessaria e reale loro influenza, la quale in ultima analisi risulta la più giusta e la più vantaggiosa possibile anche per l'universale della società.

III. Ma la prerogativa del dominio reale non si può estendere che ai rapporti del dominio medesimo, per la gran ragione che i diritti reali non sono che i risultati dei rapporti reali. Ora i rapporti non possono eccedere l'indole del soggetto medesimo su 'l quale si fondano. Ma fra uomo e uomo vi sono delle *altre* relazioni che non riguardano il dominio reale delle cose medesime, ma versano unicamente sopra offici personali, com'è evidente. Dunque l'ordine sociale naturale, sia publico, sia privato, dirigente questi atti, risulta dalle considerazioni *indipendenti* dai riflessi del dominio fisico. Non si possono dunque sottomettere i doveri o i diritti personali alle convenienze fisiche del dominio delle cose. D'altronde la prerogativa suddetta non potrebbe appartenere nominativamente e per eredità a tali persone e famiglie, anche quando sono introdotte le *proprietà*, per altre riflessioni derivanti dal dominio eminente proprio della società. In breve, la prerogativa attribuita ai proprietari è fondata su la importanza fondamentale delle cose di cui sono in possesso, e determinata, diretta ed estesa dall'indole, dalle relazioni e dall'influenza delle cose medesime, e nulla più; ma non può mai assoggettare interamente l'uomo al suo simile nel gran sistema degl'interessi sociali.

IV. Dunque si può dire per anticipazione, che la costituzione politica di una società modellata su l'*identità* degl'interessi, annessa al dominio reale, anzichè su l'*eguaglianza* di diritto di tutti i soci, è *ingiusta* e nociva. I rapporti del dominio reale non costituiscono che un ramo solo dell'ordine sociale, sebene sia primario, perpetuo ed importante; ma questo ramo non è il solo, e non racchiude teoreticamente ed eminentemente il tipo logico dei principj direttori di tutto il sistema sociale. La riproduzione della specie, il perfezionamento morale dell'uomo, il sistema di difesa, la reciproca libertà, e tanti altri oggetti, esigono essenzialmente principj e leggi diverse da quelle del dominio delle cose, com'è notorio. Dall'altra parte poi l'interessi medesimi e le convenienze fisiche sono essenzialmente determinate, circoscritte e dirette dalle relazioni morali. Pertanto la costituzione del sistema sociale, avuto riflesso ai rapporti del diritto di dominio delle cose con li altri diritti, dovrà necessariamente risultare dal *complesso unito* di tutte le relazioni, ossia dei mezzi conducenti al conseguimento dello scopo medesimo, senza riserva e limitazione di alcun ramo ossia specie particolare dei mezzi medesimi. Se dallo studio di questo complesso unito risulterà che il sistema suddetto dell'identità degl'interessi si *unifica* con quello dell'*eguaglianza di diritto*, allora l'uno potrà a ragione venire assunto come un equivalente dell'altro, e sarà giustificato. Se anche poi data la condizione delle cose umane in società irreformabili dall'arte umana, si troverà in atto pratico essere assolutamente *necessario* (per ottenere di fatto il massimo benessere sociale diviso nel maggior numero) di dare un assoluto predominio al sistema dell'identità degl'interessi suddetti, come solo mezzo indispensabile ad ottenere il massimo dei beni co'l minimo dei mali possibili, la massima eguaglianza co 'l minimo detrimento: in tal caso ancora questa irreformabile necessità di fatto, derogante al più perfetto sistema morale possibile, verrà autorizzata dalla ragione e dalla natura. Ma il verificare queste indagini dipende da analisi più profonde da instituirsi ulteriormente.

ARTICOLO III.

DELL'ORDINE MORALE DELLA *TUTELA* IN SOCIETA'.

I. *Fondamenti del diritto di tutela sociale.*

§ 753. Che il diritto di tutela sia una parte essenziale ed integrante di quello di conservazione, fu già dimostrato sopra (?). Ora conviene ragionarne ne' suoi rapporti con lo stato sociale.

§ 754. Fra tutti i diritti umani niuno ve n' ha, il cui esercizio sia così intimamente annesso allo stato sociale, quanto quello di conservarsi immune dalle offese. La debolezza dell'uomo *individuo*, ed anzi, a dir meglio, la di lui insufficienza per adempiere alla destinazione a cui lo chiamò la natura non tanto nell'ordine della perfezione, quanto in quello della conservazione medesima, che non si può ottenere se non si rimovono tutti li ostacoli che si oppongono o che attentano al di lui benessere, esige il soccorso delle forze unite di *molti* individui stretti dai medesimi bisogni, e mancanti individualmente delle forze convenienti. Nasce quindi un *titolo* fondamentale, co 'l quale non solamente si dimostra la necessità e la giustizia, e quindi il dovere e il diritto d'effettuare e conservare lo stato sociale come mezzo necessario alla conservazione e perfezione dell'uomo, volute dalla natura; ma eziandio si dimostra e si consacra in una guisa irrefragabile l'esistenza del *publico* e commune diritto di conservarsi immune da ogni offesa, e di respingere quindi ogni attentato attuale o futuro di qualsiasi agente fisico o morale che possa nuocere all'uomo: in una parola, si dimostra il diritto di sicurezza *commune* nella sua maggiore estensione.

II. *Requisiti di ordine pe 'l suo esercizio.*

§ 755. Ma niun diritto v' ha pure, che pe 'l suo legitimo *esercizio* renda più *necessario* l'adempimento del perfetto ordine sociale di ragione, e che trovandolo effettuato ne tragga il sistema *pratico sociale* intiero della giusta tutela publica e privata, il quale in generale altro non è che il complesso dei mezzi necessarî tanto a *conservare* immune sì il corpo che le membra sociali da ogni nocumento derivante da qualsiasi agente, quanto a far *riparare*, per ciò ch'è possibile, il danno recato, ed a produrre la sicurezza possibile che in futuro non avvenga. L'esposizione di questi *mezzi*, specialmente per quella parte che riguarda il *Diritto publico*, formerà il soggetto di un libro speciale nell'ordine della conservazione sociale. In questa parte preliminare giova soltanto contemplare il diritto di tutela *sociale* per la parte *teoretica* di diritto, e come nel suo germe, per ravvisarne soltanto più astratti ed originali rapporti e dettami di ragione, fondati su la immediata natura della società contemplata in generale.

ARTICOLO IV.

DELL'ORDINE MORALE PUBLICO RELATIVO ALLE *LIBERE CONVENZIONI* ED ALLA LEALTA' IN SOCIETA'.

I. *Titolo fondamentale che obliga all'osservanza delle giuste convenzioni.*

§ 756. L'anima, la vita ed il valor vero della società consistono nella *prestazione* degli officî scambievoli ed utili fra li uomini uniti in colleganza. Solamente per mezzo di questa vicendevolezza *si ottiene* lo scopo per cui la natura formò ed autorizzò le società. Si può dunque dire che la *socialità pratica* in ultima analisi si risolve in questa scambievole prestazione di officî.

§ 757. Tutto quello adunque ch'è *necessario* di fare per effettuare la socialità pratica costituirà un dovere ed un rispettivo diritto sociale attivo; tutto quello che vi *si oppone* costituirà un dovere e diritto sociale negativo.

§ 758. Ma l'*osservanza* delle convenzioni giuste ed eque, tanto rapporto al tutto, quanto rapporto ai singoli, è evidentemente necessaria ad eseguire la socialità pratica; ed anzi cadendo esattamente su la prestazione scambievole di tali officî, diviene indispensabile tanto per effettuare la socialità pratica, quanto per produrre la *sicurezza*, e quindi la *fiducia* e la volontà di prestare li atti necessarî ad effettuare tale socialità.

II. *Loro inviolabilità, e diritto publico per mantenerle.*

§ 759. È dunque evidente che le *obligazioni* convenzionali giuste, di qualunque natura esse siano, sono e debbono, per rigoroso *naturale diritto sociale*, essere inviolabili, e che è cosa sommamente interessante per tutto il corpo sociale che lo siano. *Tutta* dunque la communanza è obligata, per dovere e diritto publico, ad impiegare tutti quei *mezzi* che sono *necessarî* tanto per determinare una regola visibile, commune e vera della verità e giustizia di sì fatte *convenzioni*, quanto per *assicurarne* efficacemente l'esecuzione, e produrre la *maggiore sicurezza* possibile del loro adempimento. Dagli stessi rapporti della socialità pratica derivano i fondamenti di diritto e di dovere relativi alla *veracità*, *lealtà* e *puntualità* nelle relazioni sociali.

III. *D'onde convenga trarne la natura e l'importanza.*

§ 760. Tutto questo risulta dalle considerazioni puramente *generali* della idéa di società, e della tendenza e dello scopo di lei. La natura poi e l'importanza d'ogni specie di convenzione o di obligazione convenzionale sociale dev'essere determinata dalla di lei reale connessione ed influenza su 'l fine proprio della società: in quanto cioè l'oggetto di ciascheduna è un mezzo *necessario* ad ottenere lo scopo medesimo tanto per la sua pratica, quanto per la sua omissione. Dunque per una conseguenza necessaria, ed anzi per una mera applicazione del principio generale su citato, ne diriveranno altretanti *doveri* e *diritti publici* di tutto il corpo sociale a spingere ogni singolare individuo alla pratica delle accennate convenzioni o positive o negative. Tutti questi doveri e diritti publici altro non saranno che l'espressione o la traduzione concreta e speciale della regola generale; o, per parlare più esattamente, la regola generale non è che un'anticipata espressione metafisica di queste specie particolari e concrete, dalle quali solamente e realmente si effettua la socialità, per quel gran principio spesso ripetuto, che nulla in natura e in pratica esiste di astratto e di generale, ma tutto esiste in concreto ed in particolare.

IV. *Divisione generale dei doveri e dei diritti sociali. Doveri di stato, doveri di convenzione.*

§ 761. Dal fin quì detto adunque risulta che, posta la società, due specie di diritti e di doveri esistono. La prima specie, siccome risulta dalla costituzione medesima della società indipendentemente dalle umane convenzioni, così appellare si potrebbe *diritti e doveri di stato sociale*. La seconda poi, siccome deriva dalle libere e giuste convenzioni, così appellare si possono *diritti e doveri di convenzione*.

CAPO III.

EFFETTI DEL BUON SISTEMA SOCIALE RIDOTTO A PRATICA.

§ 762. Diritti, doveri, giustizia, libertà, dominio, tutela, convenzioni, sono tutti *mezzi* per ottenere un solo *fine*, qual è quello dell'*ordine sociale*. La vista o il sentimento empirico del benessere è la molla attiva che spinge l'uomo ad effettuare tutte queste cose.

Dopo ciò rimane l'indagare quali sono li *effetti naturali* che derivano dall'esecuzione di quest'ordine.

§ 763. In natura nulla si fa nè in astratto e in generale, nè in senso diviso od isolato; ma tutto si fa in concreto e in particolare, ed in senso unito e connesso. In questo luogo adunque, dove con una sola occhiata rapida e generale si contemplano li oggetti, non si potrebbero assegnare li effetti del perfetto sistema sociale in una guisa dimostrativa, ma solamente dobbiamo contentarci di alcuni risultati anticipati, i quali hanno il valore di altretanti lemmi, perchè sono li effetti generali che naturalmente derivano dall'*esecuzione* del giusto sistema sociale: la quale esecuzione è realmente il complesso di cose concrete e speciali.

I. *Primo effetto. Felicità d'una nazione.*

§ 764. La parola *felicità*, come nozione filosofica, non è difficile a definirsi; ma la parola *felicità*, come *effetto politico*, comporta di sua natura la esposizione di tutti i mezzi della migliore costituzione, legislazione, amministrazione e difesa d'una società. Quì pertanto non si potrebbe far osservave altro, se non che l'ordine di fatto sociale della natura non potendo far contrasto con l'ordine di ragione, ne viene di necessità che la esecuzione dell'ordine di ragione sociale, ch'è essenzialmente l'ordine di stato naturale modellato giusta i rapporti della massima felicità, deve infallibilmente produrre la maggiore felicità della società. Ma con ciò non si sa ancora come quest'*effetto* possa praticamente essere prodotto.

II. *Secondo effetto. Potenza d'una nazione.*

§ 765. La *potenza* d'una nazione non viene costituita solamente dalle sue *possessioni*, o dalle sue ricchezze naturali (1). Quante cose d'instituzione puramente *umana* concorrono a costituire la potenza d'una società! Anzi, esame fatto, si trova che i doni naturali sono nulla, se mancano i soccorsi artificiali, che dipendono dalla costituzione dello stato, dalla legislazione, dai principî dell'amministrazione, dalla istruzione, dal commercio, dalle finanze, dal sistema militare, e persino dalla medesima religione. A proporzione che tutte queste cose sono bene o mal costituite e dirette, ne risulta per una nazione la felicità, ossia il potere di fare o di non fare o quello che piace o quello che conviene, perchè si vede per esperienza ch'esse sono altretante molle possenti sì contro come in favore della natura.

§ 766. Ma l'essere una società ben costituita significa che l'ordine di fatto, ossia il suo sistema pratico, sia modellato in guisa che il bene e l'*interesse* dei più sia, per quanto è possibile. identificato con quello di ogni individuo: lo che significa, che siano effettuate in atto pratico le leggi della giustizia universale, quali sopra furono definite. Dunque la *potenza* viene identificata con la *giustizia*, come viene identificata con la *felicità*. Questa verità si vedrà ne' suoi detagli, ossia nelle sue speciali applicazioni verificate, là dove converrà trattare dei diversi rami dell'amministrazione publica, vale a dire del sistema dei *mezzi* richiesti dallo scopo legitimo delle società. Allora si vedrà che l'effetto naturale, che ne deriva, è appunto la potenza della nazione.

III. *Terzo effetto. Carattere morale d'una nazione.*

§ 767. L'unificazione o la dissociazione dell'interesse generale co'l particolare, e il genere e l'estensione dell'istruzione publica (sotto la quale si comprende tanto la scientifica, quanto la religiosa) determinano i costumi morali e politici, le opinioni interessanti, e sopra tutto l'*opinione publica*; e quindi l'amor della patria, della gloria, della virtù, e quello che appellasi in generale *lo spirito* d'una nazione. Tutto ciò forma il *carattere morale* d'una società. Non per questo però si deve dire che sempre e in tutti i luoghi tutte queste cose siano o debbano essere *simili*. Le diverse circostanze fisiche, risultanti dalla posizione diversa su 'l globo, e sopra tutto i diversi gradi dello sviluppamento dell'umana perfettibilità, frapongono diversità rimarcabilissime negli effetti indicati. Ma ciò non toglie, posto tutto pari dal canto delle circostanze reali ed irreformabili di fatto di popoli diversi, che la differenza del carattere morale non debba derivare precipuamente dalla differenza delle cagioni sovra espresse.

§ 768. L'esame particolare delle parti diverse del sistema sociale ci somministrerà la dimostrazione e la conferma di queste cose. Siccome però tutto questo è intimamente ed essenzialmente connesso con la osservanza e con la violazione dell'ordine sociale di ragione; così si vede che la produzione del *carattere morale* nazionale è identificata co 'l sistema pratico della giustizia, della felicità e della vera potenza della nazione medesima. Così si vede che tutte queste cose sono come altretanti elementi che costituiscono quella meravigliosa unità, che lega il vero, il giusto e l'utile co 'l grande ordine dell'universo.

IV. *Quarto effetto. Progressi successivi delle umane generazioni nella perfettibilità.*

§ 769. Un solo fine anima del pari il corso dei

(1) *Per questo motivo l'impero turco dovrebbe essere il* più potente *di tutti; lo che è assolutamente falso.*

pensieri e quello delle azioni umane. Il potere dell'attenzione umana, che viene mossa dagli stimoli del piacere e del dolore, e si avanza con le leggi della più vigorosa continuità nelle scoperte dello spirito; il sentimento del benessere, che forma l'energia delle affezioni morali, che vengono determinate mercè le viste della ragione e le scosse della fantasia, prendono un corso più o meno acconcio, più o meno rapido verso i progressi della ragione e del buon costume a proporzione che le *circostanze* impellenti sono più o meno favorevoli all'uopo.

§ 770. Ma una ragione illuminata, unita ad un buon cuore, formano la perfezione propria dell'uomo. Se dunque tutte queste cose sono l'opera delle circostanze, e se l'uomo non le può trovare che in società e mercè li ajuti della società, è evidente che il sistema dei progressi successivi delle generazioni umane è essenzialmente annesso all'esecuzione dell'*ordine sociale di ragione*, quale fu sovra esposto.

§ 771. Svolgendo i rapporti d'una felice ed equabile distribuzione delle ricchezze; seguendo quelli dell'opinione publica, che apprezza il giusto e l'utile universale, e rigetta l'ingiusto e il nocivo; tutti li stimoli politici e personali, tutte le passioni di utilità e di gloria vengono necessariamente diretti al miglioramento della specie umana, ch'è l'opera dei secoli, cioè dei continuati e progressivi avanzamenti della vera perfettibilità intellettuale e morale.

CAPO IV.

PARTIZIONE DELLA SCIENZA DELL'ORDINE SOCIALE PURO, ED AVVERTENZE SU'L MODO DI TRATTARLA.

§ 772. Premesse queste nozioni generali, derivanti dalla contemplazione di tutto il corpo sociale riguardato *in massa*, e come in un planisfero unito, in cui tutto sia esposto in generale, sarà d'uopo passare poi a trattare delle *parti* diverse dell'ordine sociale puro. Avverto che qui non assumo in considerazione che quelle materie che formano il soggetto reale di quello che si appella *diritto naturale politico interno*. Le nozioni direttrici del diritto naturale delle genti si tratteranno separatamente.

I. *Divisione della scienza dell'ordine sociale publico.*

§ 773. La divisione della scienza dell'ordine sociale publico naturale si presenta da sè ogniqualvolta si considera il corpo sociale: 1° come un composto di parti che debbono essere insieme associate, proporzionate e subordinate di una data maniera; 2° come un corpo già organizzato ed animato, che tende a conservarsi più felicemente, a perfezionarsi meglio che sia possibile. Da ciò nascono due ricerche; cioè:

1° Qual è l'ordine morale di ragione riguardante l'*organizzazione* della società e la *economia organica* conservatrice della colleganza?

2° Qual è l'ordine della società organizzata per rapporto alla *più felice conservazione e perfezione* della specie umana?

§ 774. Molteplici sono le materie ed i rapporti che queste due ricerche inchiudono; e però si dovranno suddividere in molti rami, che all'opportunità si andranno separando. Riguarderemo primieramente il nostro soggetto per rapporto all'*ordine teoretico;* dopo passeremo ad indagare *come* quest'ordine *si possa e debba* effettuare, avuto riflesso allo stato necessario uniforme o variato, permanente o passeggero, delle cose e degli uomini in società.

II. *Avvertenza per trattare dei risultati dei rapporti sovra distinti.*

§ 775. Per trattare convenientemente tutti questi oggetti è d'uopo osservare che se ogni diritto e dovere, che risulta dalle diverse relazioni enunciate, si volesse trattare giusta il suo *titolo speciale*, cioè giusta la *materia* o l'*oggetto* a cui si riferisce, si avrebbe una *compilazione*, ma non mai un *sistema*. Tal è non pertanto l'uso comune di tutti i trattati. L'imperfezione e l'inconvenienti di questo metodo sentonsi ad ogni momento, tanto perchè il corpo della scienza manca di quella *unità* sistematica, da cui solamente a buon diritto può ripetere il titolo di *scienza;* quanto anche perchè ogni argomento trattato a quel modo simiglia ad un frammento, a cui deve mancare necessariamente quella dimostrazione che risulta unicamente dal principio segreto che viene soppresso.

§ 776. Invece si doveva considerare che quello che forma la giustizia e la bontà di una regola o di una legge qualunque consiste veramente nella giustizia e bontà dello *scopo* a cui tende, e nella sua *convenienza* necessaria con lo scopo medesimo. Egli è per ciò che tutto un sistema di ordine trae la sua verità ed utilità dalla *convenienza* dei mezzi co'l fine. Ma l'ordine in astratto non esiste in natura, nè in atto pratico può esistere: può soltanto esistere quella serie concreta di cose, e quella tale loro maniera d'essere, da cui risulta poi l'unità sistematica dell'ordine medesimo. Conviene adunque render reale questa nozione, cioè tradurla nel suo vero significato. Traducendola si risolve ad esprimere che tutti i diritti e i doveri particolari *in isato* riescono tali, in quanto sono *mezzi* a conseguire lo scopo istesso. Per questa semplicissima e notoria osservazione si avrebbe adunque dedotto che il loro titolo dimostrativo dev'essere desunto non dalla *specie* dell'*oggetto* su 'l quale essi versano o statuiscono, ma bensì dalla loro *convenienza* ed *efficacia* ad ottenere lo scopo legitimo a cui sono rivolti.

§ 777. Fissato questo punto, ne veniva che la distribuzione e la connessione delle ricerche non può essere fatta secondo le materie nelle quali statuisce la legge; ma bensì giusta l'ordine della *generazione logica* dei diritti e dei doveri medesimi.

§ 778. Allora solamente e veramente sorge la verità, la connessione e la certezza; allora ogni legge o diritto o dovere viene compreso nella sua dovuta forza ed estensione, stantechè si vede ch'egli non è fondato su i rapporti angusti del suo soggetto, ma deriva e viene avvalorato da tutta la catena dell'ordine sistematico.

§ 779. Dall'altra parte con questa economia si ottiene il massimo di lume co'l minimo possibile di studio; il massimo di direzione co'l minimo possibile di leggi. La veduta sistematica dei motivi giustificanti racchiude virtualmente tutte le disposizioni acconce all'uomo, e supplisce ancora per quei casi che non furono espressamente annunciati, altro non mancando a far ciò che trarre un corollario, ed applicarlo ai bisogni pratici. Sarà sempre una stravaganza il voler far uso dello spirito della legge naturale là dove si nasconde il suo spirito; e sempre se lo nasconde quando nel trattare

le cose non si osservi la generazione logica di cui parlo.

§ 780. Venendo ora al proposito dei diversi rapporti *publici* sopra distinti, dico che i risultati che li possono riguardare (cioè i diritti, i doveri e le leggi che spettano a quel tal ordine di rapporti) debbono essere dedotti ed espressi a tenore che le osservazioni che si andranno a mano a mano facendo su i mezzi di conservare e di perfezionare la società, ne somministreranno l'occasione. Ciò fatto, tali risultati si potranno classificare e radunare a norma del titolo e dell'indole loro, cioè giusta le cose o giusta le persone a cui variamente si riferiscono, o finalmante giusta la *maniera* medesima con cui vi si riferiscono. Passiamo ora alle proposte ricerche.

PARTE I.

CAPO UNICO

DELL'ECONOMIA ORGANICA SOCIALE.

ARTICOLO I.

RICERCHE RELATIVE ALL'AGGREGAZIONE DEGL'INDIVIDUI IN ISTATO SOCIALE.

I. *Dell'unione degli uomini relativamente all'esistenza dell'aggregazione sociale.*

§ 781. L'esistenza delle società, logicamente anteriore alla considerazione della conservazione, della forma e del benessere che se ne può ritrarre, è il primo oggetto che fissa l'attenzione. Al proposito di questo argomento importa sapere quali sono le condizioni dalla natura stessa imposte ai soci, e quali i loro diritti relativamente alla conservazione dello stato medesimo di colleganza, in quanto concerne l'*unione* naturale di più uomini associati per un determinato fine. Se su la terra vi fosse una sola e individua società, talchè il nome di *straniero*, fosse incognito, questa indagine riuscirebbe in molta parte superflua. La natura ritiene li uomini uniti tosto che fa loro sentire un interesse imperioso di rimanervi. Ma siccome nel mondo parecchie sono le società, le une dalle altre divise per lingue, per mari, per monti e per governi, e possono di fatto l'individui dell'una abbandonare il corpo a cui appartengono per passare ad un'altra, o ne possono essere anche esclusi; così ne nasce la necessità di trattare dell'*esistenza* delle società medesime nel senso sovra esposto.

§ 782. Di più, nessuna società potendo fisicamente esistere senza occupare un certo spazio della terra; e questo spazio di terra, in quanto viene così occupato da una data popolazione vivente in colleganza, diventando ora domicilio, ora paese estero, ora facendo nascere le relazioni di presenza, di assenza, di possesso, di abbandono, di esiglio; e da ciò derivando vari rapporti di diritto publico della società tutta verso i privati, e viceversa, annessi alla sola *convivenza*, o alla non-convivenza o attuale o almeno di diritto; ne viene perciò che debbono essere trattati i principj fondamentali, i quali possano dirigere le società tanto per rispettare i diritti privati quanto per esigere da essi certe funzioni relative allo stato stesso di colleganza di quel tal corpo.

II. *Ricerche su i diritti scambievoli della società e degl'individui relativamente allo stare uniti.*

§ 783. Due adunque sono le ricerche da instituire circa questo punto; cioè: 1° Per quali oggetti, in quali circostanze e fino a qual segno il tale corpo sociale *in solidum* abbia un naturale diritto sopra di un individuo della communanza ad esigere da lui o di non separarsi, o di riguardarlo come straniero o profugo, o di espellerlo. 2° Viceversa per quali oggetti, in quali circostanze e fino a qual segno il particolare individuo abbia naturale diritto di separarsi da una data società, oppure rimanervi, o di essere considerato unito, benchè assente.

III. *Nozioni direttrici relative alle antecedenti ricerche.*

§ 784. È evidente che la soluzione di questi due quesiti dipende dalla soluzione di un'altra questione più generale: cioè sino a qual punto l'unione e la separazione può giustamente essere libera o forzata.

§ 785. La risposta a tale questione ci obliga a ben determinare la natura della costituzione sociale naturale, indi a distinguere i titoli che uniscono li uomini in atto pratico; e quali siano *liberi*, sebene per uno scambievole commercio l'un individuo tragga vantaggio dall'altro, ma in sostanza ognuno lo facia per sè, e, consumato l'atto, risolva le cose a mutuo equilibrio e libertà, e quali siano *di dovere* per una indispensabile *concorrenza* di forze unite allo scopo commune, estraneo in qualche maniera all'individuale interesse. Conviene esaminare se le occasioni, ossia la esistenza delle circostanze reali, che sole possono far nascere praticamente il dovere o il diritto, siano permanenti e perpetue, oppure momentanee ed accidentali.

§ 786. La correspettività del diritto e del dovere fra la società e i suoi individui forma in parte la risposta ad entrambi i quesiti. Determinato dove la società abbia diritto a costringere all'unione, si determina dove l'individuo abbia obligo di stare unito; dove poi non si estende tale diritto della società, rimane all'individuo la libertà di separarsi. Della *espulsione* non si può trattare convenientemente che o nei delitti, o nel caso rarissimo d'una publica necessità.

§ 787. All'incontro rapporto all'individuo, volendo decidere del diritto publico di rimanere *unito*, conviene esaminare i titoli risultanti dal diritto naturale di proprietà, da quello della nascita, da permanenza approvata, da assenza, che ritiene i rapporti dell'unione, ec.; dei quali, senza violare la libertà e la giustizia naturale, non può verun uomo essere senza sua colpa e senza titolo privato da veruna umana autorità. Ma tutto questo può essere soggetto a variazioni, in proporzione della forma diversa delle società medesime, e generalmente del genere di vita che professano (1).

---

(1) *Questo non è il luogo opportuno per discutere e definire tale questione, benchè essa riguardi lo stato stesso di aggregazione. I rapporti dell'unione*

IV. *Ricerca su le leggi naturali publiche riguardanti l'economia organica delle parti del corpo sociale.*

§ 788. Lo stato di società è giusto, doveroso, utile, preordinato dalla natura: dunque deve esistere. Lo stato di società, che deve esistere, è stabilito per l'ultimo fine della più felice conservazione e perfezione degl'individui mercè la colleganza, e però in vista dello scopo il più universale e *commune*. — Dunque le leggi naturali publiche, riguardanti l'organizzazione della società e l'economia dell'equilibrio delle parti, dovranno essere il risultato dei rapporti reali di ognuna co 'l suo fine publico, ossia commune.

§ 789. Ma si è veduto che tanto per fatto naturale, quanto per il miglior essere commune, le parti del *corpo morale* della società sono variate e sono attive. Vari pure e di diversa importanza sono li *effetti* che dall'azione di ogni parte derivano: dunque ognuna di queste ha *per sè* una rispettiva *importanza*, risultante dalla sua attività ed influenza sopra il fine.

§ 790. Ma siccome tutte queste parti esistono ed agiscono *contemporaneamente*, così può accadere che la previdenza o l'evento presentino casi di simultanea incompatibile *concorrenza*, e di collisione apparente o momentanea, per cui nascano nodi di rigoroso diritto sociale da sciogliere. Ora chieggo quali sono, rapporto a questo, i principî; quali le regole legitime e veramente utili di publico diritto.

§ 791. Per avere una norma precisa in questa parte conviene soddisfare alla seguente ricerca. = Quale *importanza* ed *attività* si deve *attribuire*, per regola di rigoroso diritto publico, alle diverse classi della società, contemplate le une rispettivamente alle altre tanto nel loro andamento libero, quanto in caso di concorrenza o di collisioni rapporto a tutto il corpo? =

V. *Nozione direttrice relativa all'antecedente ricerca.*

§ 792. Meditando su la organizzazione del corpo sociale, e volendo dirigere le cose giusta i rapporti del medesimo benessere e del diritto publico, avendo a un tempo stesso rispetto alla ben intesa *eguaglianza* delle membra, si deve porre per regola: non bastare che la legislazione agevoli e protegga *tutti* i mezzi onde ottenere la più felice conservazione e perfezione; ma inoltre *essere d'uopo*, per legge di giustizia, ch'ella procuri, o almeno non tolga, un'attività *proporzionale* a tutti questi mezzi relativamente al loro fine. Il termine della proporzione dev'essere, per rigoroso diritto, desunto dalla *naturale* e *reale* influenza di fatto della cosa stessa su 'l fine prescritto. Questa *influenza* propriamente costituisce il di lei *valore sociale*, ossia il di lei *merito naturale*, determinato dalla legge naturale.

§ 793. Siccome adunque la natura stessa delle cose, indipendentemente dall'umano arbitrio, dimostra *gradazioni* d'influenza; così si deve formare una corrispondente *scala* graduata del merito reale di tutte le parti attive della società. Questa *scala* deve servire come di *criterio direttivo* nelle emergenze riguardanti l'*economia organica sociale*. Senza questa norma si offenderebbero facilmente e senza necessità i diritti propri delle membra del corpo sociale, e nello stesso tempo il benessere universale. Con questa norma per lo contrario si trae dalla *natura stessa* delle cose la regola più giusta e più utile, onde aggiudicare ad ogni classe, ad ogni professione, ad ogni uomo la quantità di considerazione publica, di riguardi, di protezione, di eccitamenti e di soccorsi che per diritto publico sociale rigorosamente gli appartiene, mentre si effettua il conseguimento dello scopo generale della società.

§ 794. In conseguenza però delle varietà di fatto sopra accennate possono esistere delle *posizioni* speciali, nelle quali le parti attive della società non si possano disporre e subordinare sempre giusta il modo più confacente alla massima parte delle altre società esistenti su la terra; e che però o l'una o l'altra di tali parti debbano o sempre o per alcun tempo *primeggiare*, onde ottenere lo scopo publico sociale. Tal era, per esempio, nell'antichità la posizione costante di Tiro rapporto al commercio; e tale nei tempi moderni quella di Genova e dell'Olanda. Casi di posizioni passeggere s'incontrano poi nello stato ancora barbaro o di rivoluzione d'una nazione, nei casi di guerra o di naturali fisici disastri.

§ 795. Ciò non ostante le buone instituzioni, modellate su 'l diritto di equabile distribuzione ossia di geometrica proporzione, non si possono lecitamente discostare sotto il pretesto d'una *mal intesa eccezione*, dall'eguaglianza proporzionale di attività sopra definita. Sarà sempre vero che anche comparativamente alle altre società avremo dei compensi; e però avranno luogo quei massimi e minimi, co' i quali si dà ad ogni classe già prima graduata quel massimo d'importanza e di attività ch'è necessario al fine dell'arte sociale, co 'l minimo possibile di detrazione e di sacrificio per le altre. Qui mi sia permesso di richiamare quell'immutabili *canoni* che furono già addotti, derivanti dagl'inviolabili diritti dell'uomo (§ 752).

§ 796. Ho detto che sotto il pretesto d'una *mal intesa eccezione* non si può dispensare dalla prescritta regola, perchè se il criterio in atto pratico venga preparato giusta la vera norma addotta, non vi possono essere eccezioni. Si badi bene che le diverse classi debbono per diritto essere subordinate e graduate, avuta considerazione alla loro influenza pratica maggiore o minore su 'l fine della società. Cosa significa ciò? Altro non significa, che il merito comparativo delle classi non deve essere altrimenti determinato dalla *specie* della loro *occupazione*, ossia dall'*oggetto materiale* su 'l quale si esercitano; ma bensì dalla *necessità pratica* di quella tale occupazione o professione, e dal grado di utilità generale che può nelle circostanze di fatto concrete apportare alla società. Così non vi sono vere eccezioni.

§ 797. L'unità sistematica della verità ci guida ad accennare che nei casi di concorrenza e di collisione nell'economia organica d'una società già

---

sociale, ed i legami che possono obligare un individuo a rimanere unito ad una data società, dipendono da una moltitudine di circostanze, le quali non si possono determinare con la sola vista astratta dell'aggregazione sociale; ma risultano da uno studio profondo di tutti i rapporti publici del cittadino.

La questione pertanto del diritto di *emigrare e della più alta indagine nella* scienza della cosa publica.

costituita, si ha l'obligo di procedere giusta i medesimi principî. Questi casi formano l'importante argomento della più alta *ragione di stato interna*. Ma nulla vi può essere di arbitrario in tali occorrenze; chè anzi tutto dev'essere assoggettato a rigoroso precetto di publico diritto sociale. Quando non si vogliano sovvertire i rapporti naturali delle cose, autorizzare la violenza, e togliere il fine stesso di questa ragione di stato, ch'è la conservazione dello stato organico legitimo d'una società civile; quando non si vogliano fare li uomini per li governi, ma i governi per li uomini; quando non si vogliano oltraggiare l'inviolabili primari diritti ed il benessere umano; sarà eternamente vero che tanto il grado del *merito reale* delle parti poste in concorrenza e in collisione, quanto l'*eguaglianza di diritto* delle classi, determinante un'economia in proporzione geometrica, sono cose stabilite dalla *natura stessa* delle cose; e che per conseguenza la soluzione del problema dei massimi e dei minimi sopra mentovata viene prescritta come risultato di rigoroso *dovere publico*, e come la sola conforme al benessere possibile in tutte le circostanze. Senza questa regola è impossibile scegliere il minimo male o il massimo bene publico. I rapporti reali delle cose formano quella catena di beni e di mali cui non è possibile all'uomo di piegare a suo talento, nè di evitare quando vengano provocati: essa o seconderà o si rivolterà alla mano che si prestò o fece contrasto all'andamento, e premierà o punirà inevitabilmente li sforzi di quel legislatore o direttore publico che seppe o volle, o per lo contrario non seppe o non volle accommodarsi all'ordine prescritto. E sebene il premio venga goduto, e la pena venga scontata dalla società; tuttavia fra l'uno e l'altro caso havvi questa differenza fra chi commanda e chi obedisce, che nel primo caso la direzione dello stato partecipa assaissimo del vantaggio, e nulla o quasi nulla, per l'ordinario, del male reale; a meno che il disordine violento non abbia alla lunga spinte le cose all'estremità.

VI. *Confermazione dell'antecedente nozione direttrice*

§ 798. Il solo campo dell'*ordine sociale puro* è quello che abbiamo sott'occhio. Non deve parere strana, benchè forse sembrerà nuova, una *ragione di stato puramente sociale*, e molto più una *ragione di stato sociale naturale*. Conservarsi in istato di aggregazione giusta l'ordine che la natura esige, è un *diritto* imprescrittibile degli uomini, ed un dovere imposto ad essi non tanto per sè, quanto per la posterità. Oltre i noti diritti personali ad ogni uomo, esiste dunque un diritto veramente commune, ch'io appello *di socialità*. Se la ragione di stato politico ha per oggetto la conservazione d'una republica o d'un principato in quella situazione ed ordine che si crede più conveniente di adottare e di stabilire, per ciò stesso si presuppone ch'esista una ragione di stato naturale sociale anteriore almeno logicamente ad ogni civile governo; ossia ch'esistano in natura i *fondamenti giustificanti* la ragione di stato politica. Altrimenti se questi fondamenti non esistessero in natura indipendentemente dall'arbitrio umano, tale ragione di stato politico sarebbe un nome vano, ed un puro pretesto di tirannia.

§ 799. La conservazione dello stato di colleganza naturale, preso per sè, induce interessi e diritti communi così proprî a tutto il corpo sociale contemplato *in solidum*, che per definirli conviene in certa guisa fare astrazione da quello ch'è proprio degli uomini singolari, per attendere al solo concetto semplice ed unico della conservazione propria a tutta l'universalità del corpo sociale. Per questa ragione in affari di stato anche puramente sociali dovendosi giudicare fra classe e classe, si deve avere per regola di pronunciare in favore di quella che più importa all'universale, co 'l minimo dispendio per altro delle altre meno importanti. E sebene questo sembri a prima fronte violare i diritti o almeno l'interessi primitivi degli uomini contemplati come *individui*, tuttavia alla fine si scopre che questo è anzi un dettame di publica felicità, cioè di quella che va divisa nel massimo numero di particolari; avvegnachè, se così non si giudicasse, non si avrebbe il bene *massimo* universale, e per ciò stesso nè meno il particolare. D'altronde nella concorrenza attribuendosi ad ogni classe una competenza proporzionale al di lei merito publico, il giudicio viene pronunciato giusta i dettami della più rigorosa giustizia distributiva. Lungi adunque che si possa mai verificare che il *bene* particolare debba *cedere* al bene publico, anzi all'opposto si vede che questo apparente sagrificio è un bene massimo particolare, il quale per le sue conseguenze, senza di ciò, verrebbe realmente sagrificato. Voi vi private d'una parte di grano in quest'anno, gettandolo nel campo per non morire l'anno venturo.

VII. *Connessione indispensabile fra le due proposte ricerche relative alla organizzazione del corpo sociale, e le ricerche riguardanti la più felice conservazione e perfezione della specie umana.*

§ 800. Ma sarebbe facilissimo errore in questi giudicî, e non sarebbe possibile avere un criterio pratico del merito di ogni classe, se prima non si conoscesse bene tutta la costituzione naturale della società: vale a dire non solamente quelle parti che la compongono e la fanno vivere, e come siano fra loro subordinate e connesse; ma eziandio se non si conosce la forza vitale di lei, le sorgenti di questa forza, le leggi naturali che l'alimentano e dirigono, e la possono far felice.

Per fare adunque che la scienza divenga pratica, e per poter passare ad un'applicazione particolare, è di mestieri che alle regole pratiche della ragione di stato sociale preceda non solamente lo studio della *costituzione naturale* e delle *vicende* della società, ma ancora quello delle *cagioni* e delle *leggi* naturali della di lei vita e prosperità; in una parola lo studio delle leggi naturali, con le quali l'individui umani concorrono e debbono concorrere scambievolmente alla conservazione, ossia alla prosperità e al perfezionamento della specie umana in società.

Onde agevolare la comprensione delle cose separiamo la considerazione della conservazione da quella della perfezione, sebene siano essenzialmente connesse e vicendevolmente dipendenti.

PARTE II.

DELL'ORDINE SOCIALE PURO RELATIVAMENTE ALLA PIU' FELICE CONSERVAZIONE, OSSIA ALLA PUBLICA PROSPERITA'.

I. *Oggetti di questa parte, dedotti dallo scopo suo.*

§ 801. Ella è verità più che notoria, che la più felice conservazione sociale non si può ottenere: 1° senza una *conveniente sussistenza* ed agio ripartito su 'l maggior numero possibile degl'individui della communanza; 2° senza l'universale *soddisfazione* del bisogno di *propagare la specie*, e la più felice riproduzione ed allevamento *sociale* di lei (1); 3° senza il ministero della vera *publica opinione sociale*, e senza la prestazione degli *offici di patriotismo*; 4° finalmente senza l'immunità dai malori, dai disastri, dalle offese, sia interne, sia esterne, contro li oggetti e le relazioni di benessere reale della società e senza la *sicurezza* di godere tale immunità.

Questi quattro mezzi diventano, ciaschedano da canto suo, altretanti *fini*, e quindi ricercano altri *mezzi* più speciali, finchè si giunga a quelle individuali azioni e providenze che costituiscono lo stato reale e concreto dell'amministrazione pratica della cosa publica. Il complesso *totale* costituisce l'*ordine* di ragione sociale puro, riguardante la più felice conservazione.

§ 802. Questa parte adunque dev'essere divisa in quattro libri, ognuno dei quali deve racchiudere il sistema ragionato delle cose e dei rapporti reali che riguardano i mezzi proposti; indi le regole che ne derivano. In questo piano di nozioni direttrici si seguirà l'economia richiesta dall'indole del divisamento proposto. Non si deve per altro dimenticare, che dopo le teorie generali debbono aver luogo le ricerche speciali su 'l modo co 'l quale si possono effettuare le regole addotte in vista delle speciali situazioni della società.

---

(1) *Vedi su questo punto quanto dice l'autore nell'*Introduzione allo studio del diritto publico, *§ 577, 578 in questo volume, pag. 166 e seg. (DG)*

LIBRO I.

DELL'ORDINE MORALE DI RAGIONE, RELATIVO ALLA PIU' FELICE SUSSISTENZA *SOCIALE* (1).

---

§ 803. Il primo oggetto proposto è quello della più felice sussistenza appropriata alla maggior parte possibile del corpo sociale. È troppo noto non essere possibile il conseguire questo intento se non co'l mezzo delle *ricchezze nazionali*. Per ricchezze nazionali io intendo il possesso delle cose godevoli, prodotte dalla natura e dall'arte in una quantità proporzionata ai bisogni ed ai piaceri della vita degl'individui sociali, e difuse per quanto si può equabilmente e facilmente su'l massimo numero degl'individui medesimi.

CAPO I.

VISTE GENERALI PREPARATORIE SU L'ECONOMÍA PUBLICA.

I. *Suo scopo. Soggetto delle sue teorie come scienza.*

§ 804. Si ponderino attentamente e si svolgano con accuratezza i termini di questa definizione, e si scoprirá ch'essa racchiude tutte le condizioni alle quali deve soddisfare tutta la scienza, che si denomina *economia politica*, e ch' io appellerei e-*conomia publica lucrativa*, per distinguerla da un'altra specie di *economia publica*, della quale si dovrà ragionare più sotto.

Insegnare a *procurare* ricchezze *nazionali* ad un dato popolo costituisce lo *scopo* ultimo e pratico proprio dell'economia publica lucrativa, contemplata come *scienza*, ossia come parte dell'arte sociale. *Porre* un popolo in istato di procurarsi ricchezze nazionali costituisce lo scopo proprio e la somma dei *doveri publici economici*.

II. *Ordine teoretico morale economico.*

§ 805. Ma il procurarle richiede necessariamente dagli uomini singolari e dai popoli presi collettivamente l'uso di una moltitudine di mezzi e di azioni acconce ed efficaci a tal uopo. Questa efficacia ed opportunità risulta tanto dalle leggi fondamentali della natura, quanto dalla condizione e posizione diversa delle società umane e delle loro scambievoli relazioni. Dunque lo scoprire quali siano questi mezzi e queste azioni, e con *qual arte* si possano e debbano impiegare ed esercitare, costituisce il *soggetto proprio* e *diretto* di questa scienza.

III. *Fondamenti dell'ordine morale teoretico economico. Sua subordinazione alla scienza delle leggi generali dell'utilità fisico-morale, e delle affezioni umane.*

§ 806. Non può essere in arbitrio dell'uomo fissare la *natura* e l'influenza di questi mezzi e di queste azioni; e però la scienza dell'economia publica lucrativa riposa sopra un'altra scienza anteriore, qual è la scienza delle leggi naturali delle utilità derivanti dalle cose fisiche, in quanto vengono sottomesse alle azioni degli uomini. Questa scienza, anteriore a quella della politica e del diritto, dimostra qual è l'ordine necessario delle cose, da cui si debbono indi trarre le regole. Essa è un ramo della scienza della natura contemplata nel suo ordine *di fatto;* e però è l'anello di connessione che lega l'economia publica lucrativa alla indeclinabile scienza dei fatti naturali, e fissa e descrive non tanto i confini dell'arte e del potere umano, quanto l'attitudine ed estensione dei mezzi che la politica sì publica che privata possono impiegare nel procurare ricchezze nazionali.

§ 807. Connessa a questa scienza ed in contatto immediato con lei havvene un'altra, su la quale non solamente si fonda la publica economia, ma eziandio necessariamente si risolve la di lei azione; e questa è una specie di *teoria morale* dei principî determinanti e dirigenti li uomini in questa parte di *ordine* in forza delle leggi della sensibilità e volontà. Al lume di questa teoria si definiscono esattamente molte idee che sino al dì d'oggi furono usate in un senso mal definito, e si adducono intere nozioni filosofiche che dagli scrittori di questa scienza furono prodotte per lo più *a brani*, ed in un modo tanto concreto, che non lascia distintamente cogliere le forme loro *proprie;* prova che siamo ancora nell'*infanzia* di queste scienze. Questa teoria poi offre per norma un completo sistema di leggi di fatto, comprovate da una universale e perpetua esperienza; dal quale sistema finalmente si scorge che i due principî dello stimolo e della inerzia producono la gran legge della continuità attiva in tutti li affari umani economici, e che così un solo principio ed un solo modo d'impulso e di movimento governa del pari il mondo scientifico e il mondo politico.

§ 808. Mercè solo i risultati dello studio dell'una e dell'altra di queste parti di filosofia l'economia publica può meritamente acquistare li attributi di vera scienza ed arte. Se di fatto essa sola somministra quelle nozioni primitive e direttrici, le quali debbono servire a preservarci dai prestigi degli er-

---

(1) *Nell'originale non v'è che questo solo libro. Pare anche dal tenore del § 827, che l'autore abbia di proposito limitato questa parte del suo lavoro al solo libro I, giacchè tutto mostra che questo scritto è compiuto interamente: persino la forma dell'autografo e della copia che ho trovato riveduta da lui medesimo. (DG)*

rori passionati e dalle sorprese delle nozioni volgari malamente accozzate ed incautamente ricevute; se essa sola ci svela quei *fatti reali* e costanti, senza dei quali non può nascere ed esistere alcuna scienza; se i rapporti di questi fatti, e i risultati che ne derivano, sono una parte del grande ordine dell'universo; è evidente che invano l'economía publica lucrativa potrebbe suggerire cose o utili o praticabili, e per ciò stesso desiderabili e doverose, senza ricorrere a questa sorgente, ed attingerle da lei. Ricordiamoci che l'economía publica è una scienza *pratica*. Ora esporre tutte le circostanze di fatto specialmente attive d'un tale soggetto; rilevarne i rapporti favorevoli o contrarî, e l'impulsi convergenti o divergenti in mira al fine proposto; dedurne indi i risultati, e le regole ossia i mezzi acconci al conseguimento di un dato fine: ecco le incumbenze di qualunque facoltà pratica per fare che la potenza dell'uomo abbia il massimo suo impero utile. Sempre sarà la scienza che misurerà la potenza. Così ad ogni passo trionfa quell'unità sistematica che lega tutto lo scíbile; e così la filosofía e la verità estendono li eterni ed indeclinabili diritti delle benefiche loro conquiste.

IV. *Distinzione dell'ordine economico di fatto dall'ordine economico di ragione sociale.*

§ 809. Havvi però una grande differenza fra la scienza dell'economía publica che risulta dallo studio combinato delle leggi generali dell'utilità e delle affezioni morali sopra ricordate, e quella ch'è propria dell'arte sociale. La prima è una *scienza di fatto*, che abbraccia nelle sue considerazioni tutti i fenomeni reali, siano buoni, siano perniciosi, che intervengono o possono intervenire nella produzione e difusione delle cose godevoli; e però forma parte dell'ordine *di fatto* del mondo fisico-morale. La seconda per lo contrario trasceglie da questi stessi fatti solamente quella serie e quel complesso di circostanze, le quali divengono *mezzi necessarî* a produrre ricchezze *nazionali*, e ad evitare li ostacoli, o a respingere le opposte offese; e però costituisce una parte dell'ordine morale *di ragione* della società.

V. *Soggetto proprio dell'ordine economico di fatto.*

§ 810. La prima scienza si occupa delle seguenti ricerche, ch'io esprimerò con le parole d'un uomo celebre (1).

1° Quali sono le leggi, secondo le quali le ricchezze si formano e si dividono, si conservano o si consumano, s'accrescono o si disipano?

2° Quali sono eziandío le leggi di quell'*equilibrio* che tende sempre a stabilirsi fra i bisogni e le risorse, e dal quale risulta una maggiore facilità per soddisfare i bisogni, e conseguentemente un maggiore benessere quando le ricchezze si aumentano, finchè siano giunte al termine del loro incremento; e per lo contrario quando esse diminuiscono ne risultano maggiori difficoltà per soddisfare a questi stessi bisogni, e conseguentemente ne nasce il disagio o la pena finchè le spopolazioni e le privazioni abbiano ricondotte le cose al loro livello?

3° Come in quella stupenda varietà di lavori e di prodotti, di bisogni e di risorse, in quella immensa complicazione d'interessi che legano la sussistenza ed il benessere d'un individuo isolato al sistema generale delle società, che lo rendono dipendente da tutti li accidenti della natura, da tutti li avvenimenti della politica, ch'estende in qualche guisa a tutta la terra la sua facoltà di provare godimenti o privazioni; come, dissi, in questo caos apparente si veggono non ostante, per una legge generale del mondo morale, li sforzi di ognuno, fatti per sè medesimo, servire al benessere di *tutti*, e malgrado l'urto esteriore degli opposti interessi, tuttavía l'*interesse commune* esige che a ciascuno sia lecito estendere il proprio, e possa obedirvi senza ostacolo?

Ecco le più importanti ricerche della economía publica *di fatto* in conseguenza delle due scienze sopra mentovate. Dalla soluzione di esse risultano i fondamenti della economía publica *di ragione*, della quale sopra fu già definito il soggetto (§ 804).

VI. *L'economía publica di ragione è una parte integrante della scienza del diritto publico.*

§ 811. La scienza economica *di fatto*, non altrimenti che quella delle leggi della gravità, segna le leggi dell'equilibrio tanto vantaggioso, quanto ruinoso. La scienza all'opposto economica *di ragione* è come quella dell'architettura, che ha per oggetto il solo equilibrio di conservazione e di benessere. Ma lo scopo dell'ordine sociale publico è la più felice conservazione e perfezionamento della specie umana in società, a cui appunto tende la economía publica *di ragione* co'l procurare ricchezze nazionali, le quali direttamente servono alla più felice conservazione, e coadjuvano il più rapido e completo perfezionamento della specie umana in società, mercè appunto la produzione di ricchezze nazionali. Dunque l'economía publica forma una *parte integrante* della scienza dell'ordine morale riguardante la società, e per conseguenza della scienza del diritto publico. Quì non finisce ancora la cosa. Più sotto si vedrà per quali ragioni essa diviene un'emanazione di rigoroso dovere *negativo* e naturale *publico*, al pari di quelli dell'esistenza e della tutela dell'uomo; e però come acquisti l'assoluto carattere di *Diritto publico economico*.

VII. *Importanza predominante della scienza economica nella scienza degli Stati e nell'arte sociale.*

§ 812. Questa parte è tanto più importante, quanto più da vicino riguarda ed anzi s'unifica con lo scopo dell'ordine sociale; e con quella parte di questo scopo, su la quale precipuamente riposano li altri stabilimenti publici. Esame fatto, si scopre che tale e tanta è la di lei importanza e primitiva influenza, che le altre parti del diritto publico riescono quasi accessorie e sussidiarie. La vita stessa umana non è un bene, se i bisogni reali dell'uomo non sono soddisfatti, e non si ottengono i piaceri dell'esistenza e della società (1).

---

(1) *Condorcet*, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Neuvième époque, *pag. 229. Gênes 1798.*

(1) *Questa proposizione va certamente intesa con delle restrizioni. La vita, in queste circostanze, non è un bene materiale, cioè, per dir meglio, non è un bene che si senta vivamente. La vita nell'ordine morale è sempre un bene, come mezzo*

VIII. *Fino a qual segno giungano le competenze dell'autorità publica sociale in materia di publica economia.*

§ 813. Non per questo ne viene che l'autorità publica sociale si possa e debba tanto estendere per dirigere o commandare, quanto si estende il campo proprio degli oggetti valevoli a procurare le ricchezze nazionali; ma solamente quanto il diritto o il dovere delle parti può limitare la scambievole libertà, e quanto le azioni divise dei singolari individui non sono valevoli ad ottenere un dato effetto di commune necessità ed utilità; e, quand'anche se lo potesse ottenere, non sarebbe poi giusto di esigerlo da un individuo particolare più che da un altro (1). In niuna parte della scienza publica più che in questa si può verificare la massima, che co'l voler governare troppo si governa male. Fu già avvertito da un grande uomo, che « dove una » cosa senza la legge opera bene, non è necessa» ria la legge » (2). Ma io dico di più, che dove una cosa senza la legge opera bene, la legge sarebbe perniciosa e contro diritto. Molte volte li effetti naturali, specialmente quelli del mondo morale, dipendono da una tale moltitudine e complicanza di cagioni, che la loro derivazione completa sfugge all'occhio umano; spesso anche si variano i rapporti per cui deve cangiare. Volendo adunque l'arte intromettersi con viste imperfette o con precetti durevoli, corre evidente pericolo di guastar l'opera. D'altronde la legge arrogandosi un imperio *non necessario*, vesserebbe senza titolo la libertà dei cittadini; il che viene proibito dai principj di rigoroso diritto. Chi governa poi si aggraverebbe di cure spesso fastidiosissime ed intralciate, alle quali non potrebbe soddisfare che con detrimento di altre parti dell'amministrazione publica necessaria, o almeno con maggiore dispendio ed aggravio dei popoli. Quanto meglio egli è per tutti approfittare della providenza dell'ordine naturale, il quale, se ben si comprenda e venga effettuato, si troverà aver reso assai più lieve di quello che si crede il peso delle publiche cure, ed addolcito il giogo di chi serve!

IX. *Nozioni direttrici relative alla libertà negli oggetti di economia.*

§ 814. Si è detto in primo luogo che l'autorità publica non può di diritto estendersi nei soggetti economici se non quanto il diritto o il dovere delle parti può limitare la scambievole libertà. Ma come ciò si potrà determinare? Questa ricerca ne esige un'altra. Quali sono i modi naturali e indeclinabili, co' i quali li uomini uniti possono produrre oggetti di utilità? e quale si è il principio determinante, e quali ne sono le leggi? — Nelle materie di publica economia abbiamo una legge di fatto notoria, dalla quale lice dedurre ad un solo tratto la soluzione di tutte queste ricerche. L'amor proprio d'ogni individuo in società è un centro di attrazione che tende ad impossessarsi più che sia possibile delle cose giudicate godevoli che sono intorno a lui, e dei soccorsi di ogni altro individuo. Ma in ogni altro individuo accade pure lo stesso. E però avvicinati questi agenti e posti in una scambievole communicazione, ne nasce un'azione e reazione, ed una simultanea concorrenza sopra di qualsiasi oggetto utile da loro non posseduto e bramato, ed un conflitto proporzionale alle loro forze: conflitto che forma la vita e l'energia della società, quando sia conforme alla norma della ben intesa eguaglianza, e la debolezza e la ruina della medesima società, quando sia contrario alla detta norma.

§ 815. Da questa legge fondamentale, che si verifica in tutti i tempi e in tutti i luoghi, e in variatissime maniere, per cui anche si è consacrato il dogma della sovranità civile, nasce primieramente un principio luminoso di fatto, che serve di guida nell'oscuro ed intralciato labirinto degli affari economici della società; il quale principio, posto in relazione con lo scopo generale di essa, produce immutabili regole di diritto publico sociale puro. Questo principio è: = Ogni effetto interessante la utilità commune di più individui, la di cui immediata produzione dipenda dal concorso *simultaneo* di questi stessi individui, riuscirà ad un tempo stesso il più vantaggioso possibile ad una società, ed il più conforme alla ben intesa eguaglianza, e per ciò stesso alla giustizia, quando venga prodotto con pari *intelligenza* e *libertà*. = Ciò è evidente. Il principio concentrante dell'amor proprio di ognuno, operante sopra una base commune, per conflitto eguale deve necessariamente produrre un effetto *medio*, il quale non favorisca alcuna parte più del dovere. Ma ripetendosi questa legge in ogni tempo ed in ogni luogo, deve estendere la giustizia e l'utilità al maggior numero possibile. In ciò l'ordine *di ragione* del mondo morale simiglia in qualche guisa all'ordine *di fatto* del mondo fisico, in cui pare che ogni effetto regolare sia una specie di transazione di più forze operanti sopra una base commune.

All'opposto a proporzione che al principio concentrante o di un solo uomo, o di una parte e classe della società, si lascia o si attribuisce una preponderanza *attiva* o *costringente*, ne deve nascere inevitabilmente una *diseguaglianza* nociva, e per ciò stesso ingiusta ed ingiuriosa, a danno dell'altra parte. Allora non esiste più il benessere del maggior numero; allora il principio fondamentale dell'ordine sociale è violato; allora la società sente direzioni ruinose, o scosse violente; e però per sostenere l'ingiustizia e l'ingiuria conviene ricorrere a nuove ingiustizie e a nuove ingiurie: in somma, la violenza deve sostenere la violenza. Ecco la vera e principale cagione interna della debolezza e della ruina di tutte le civili società.

X. *Scopo dei doveri dell'autorità sociale negli oggetti di libera economia publica.*

§ 816. È dunque *dovere* dell'autorità publica, in tutti quelli oggetti nei quali un effetto utile deve immediatamente nascere dal simultaneo concorso di più individui, lasciare e proteggere la *intiera libertà*, procurando la parità d'intelligenza per produrre il maggiore benessere, distribuito con la massima giustizia su'l maggior numero possibile. Questo cànone di diritto publico ci offrirà in seguito, come corollari pratici, varie providenze, quali mezzi e doveri indispensabili della publica autorità per

alla perfezione; ed anche nell'ordine materiale i mali presenti non sono nè così intensi, nè così continui, che non lascino alcun poco godere il bene della esistenza. (DG)

(1) *Più sotto si vedrà la spiegazione di questa tesi, quì esposta per ora in una maniera succinta e generale.*

(2) *Machiavello*, Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, *lib. I, cap. III.*

ottenere l'intento ch'egli racchiude. Essi sono altrettanti doveri e rispettivi diritti publici fra la communanza sociale e l'individui che la compongono, il complesso dei quali, enunciato in una maniera generale, si può riguardare come la prima serie dei diritti di *maestà sociale* riguardante la protezione della libertà.

§ 817. Nelle scienze economiche questo principio interessa specialmente ogni maniera di *commercio*, soggetto che occupa in esse una parte sì ragguardevole. Questo principio della libertà del commercio, che non può non essere sentito anche *a posteriori* negli oggetti utili prodotti dalla concorrenza, quando proondamente si svolgano i rapporti delle cose, almeno per l'inconvenienti che produce la sua violazione, riposa; come si vede, sopra un altro anteriore principio; e questo stesso sopra una primaria legge della natura umana. Egli quindi non può acquistare quella trionfante evidenza, quella sovranità sistematica, che chiama, dirò così, a raccolta sotto le proprie insegne una moltitudine di altre verità e leggi isolate, delle quali l'interesse fa bensì sentire la necessità, ma la ragione non vede il centro d'unione, nè la causa generatrice, sino a che non viene redento dai tortuosi inviluppamenti delle controversie puramente empiriche, e raccommandato alla catena indisolubile delle verità naturali ed irrefragabili. Allora solamente, forte di tutte le forze del vero e dell'utile, sostenuto dalla catena immobile della natura, diretto dalla possanza del genio, può con pieno successo e in tutta la maggiore estensione vendicare e difendere il diritto e il benessere umano dalla oppressione e dagli attentati del monopolio e della usurpazione. Non per questo però lice negligere nei casi concreti di farne sentire la verità, e i benefici di lui quando viene rispettato, e i mali quando viene violato. Anzi con questo metodo si verificherà in particolare quello che in generale fu dimostrato, e si troverà una conferma pratica della di lui certezza ed importanza. La costanza, l'universalità e la notorietà dei fatti ci farà, per così dire, toccare con mano, che tutte le funzioni della libertà delle arti, del commercio, e di altre concorrenze, assodate sopra legitime basi, producono alla fine l'eguaglianza e l'equilibrio utile all'universale per quelli stessi mezzi e mercè quelli stessi sforzi pe' i quali ognuno tentò e riuscì per un momento e particolarmente a produrre la diseguaglianza e lo squilibrio; e che ciò apporta il maggior bene universale della società. Anche in questo l'ordine naturale del mondo morale, in quelli effetti che risultano dalla concorrenza dell'amor proprio di molti, simiglia all'ordine del mondo fisico; anzi, a parlare più precisamente, l'esperienza ci fa sentire nella varietà dei fatti concreti la verità del principio sovra esposto, di cui la formula dell'equilibrio quì espresso non è che una espressione concreta e pratica. Lo studio delle leggi naturali di questa libertà è indispensabile per l'uomo di stato, non tanto per avere una guida certa delle sue operazioni, e guardarsi dalle insidie e dalle circonvenzioni del monopolio e della usurpazione privata, quando anche per ridurre a' suoi giusti termini la teoría sgraziatamente divenuta oggidì necessaria, e ad un tempo stesso troppo malmenata, delle publiche imposizioni.

XI. *Degli oggetti di economía publica che debbono immediatamente essere diretti dalla volontà legislativa.*

§ 818. Tutto quello ch'è stato detto fino a quì intorno alla *protezione* della libertà, relativamente a quelli effetti interessanti che risultano dalla concorrenza di più individui, non può influire che sopra *una parte sola* della scienza economica, e delle leggi primitive concernenti la più felice conservazione della specie umana in società. Altri effetti esistono sommamente interessanti questo scopo publico, *la produzione dei quali non può risultare dalla concorrenza spesso ricordata, e i quali per rigoroso diritto sono di competenza assolutamente publica.* La communanza sociale adunque non può e non dev' essere indifferente al loro andamento; e non può quindi, senza violare un sacro dovere verso sè stessa e verso i singoli individui, abbandonarli allo spirito usurpativo, o al capriccio ed ordine fortuito dei privati.

§ 819. Molto meno poi, senza taccia di positiva ingiustizia e soperchierìa verso ogni altro che ne può soffrir danno, può autorizzare con la sua approvazione e con le sue leggi non solamente lo smembramento di una parte dell'autorità publica, ma eziandío l'uso insociale che certamente dal despotismo privato ne può e ne deve avvenire, perchè all'espansione dell'amor proprio privato manca il contrapeso della concorrenza. Dunque la communanza ha un obligo preciso, e per ciò stesso un diritto publico irrefragabile, nelle accennate materie, di usare un'autorità *direttiva* o *costringente.*

XII. *Ricerche su l'ordine delle successioni ereditarie.*

§ 820. Tal è (per parlare di cosa appartenente all'argomento della publica economía) *il corso delle successioni ereditarie.* La scienza genuina del jus publico prova:

1° Che lo stabilire l'ordine delle successioni ereditarie è cosa per vero e rigoroso diritto appartenente all'autorità publica della società; ossia meglio, ch'esso è uno di quei diritti *publici di stato*, dei quali è investita la società tutta *in solidum*, ad esclusione d'ogni singolare individuo; il quale individuo deve anzi riconoscere che qualunque eredità *al di là* d'una certa misura di beni è un puro *beneficio* della società, a lui conferito in concorrenza forse di molti altri che senza loro colpa sono oppressi dalla più orrida indigenza.

2° Che quest'ordine è cosa sommamente interessante, ed anzi indispensabile, per ottenere lo scopo della migliore sussistenza, e la più felice conservazione della specie umana in società, oltre di essere indispensabile per altri rapporti publici.

3° Che oltre al guardarsi d'imporre vincoli suggeriti dall'ambizione e dall'avarizia fraudolenta, e che non autorizzano se non il danno, la miseria e l'oppressione publica e privata, conviene pure astenersi dall'estendere a questa parte il principio assoluto della *libertà* del commercio, come cosa del pari senza titolo, che perniciosa al bene commune e privato, e lesiva i diritti publici della sociale communanza.

4° E siccome la cognizione di questi estremi non determina ancora precisamente quello che convenga fare giusta le esigenze pratiche della società, così la scienza del publico diritto si deve occupare ad indagare *se esista* un metodo perfetto e legittimo di ordinare il corso delle successioni ereditarie, e *come* debba essere praticamente impiegato.

Con la norma delle antecedenti regole, e con la soluzione di queste ricerche, verrà *in massima parte* soddisfatto al seguente capitale problema.

XIII. *Quesito su la equabile distribuzione delle proprietà.*

§ 821. Se senza violare nè il diritto naturale di proprietà nel suo titolo e nel suo esercizio, nè la vera libertà del commercio, nè alcun altro diritto dell'uomo in società, ed anzi in conseguenza d'un luminoso diritto sociale esista un ordine statuente i possessi originari in ogni momento della vita delle società, efficace, durevole, ed insieme vantaggioso nel suo effetto, ed eseguibile senza scosse nè inconvenienti, sì per togliere e per prevenire in futuro l'*eccesso vizioso* della diseguaglianza delle proprietà, come per lasciare e rispettivamente dare alle proprietà medesime il più conveniente *corso* e la più legittima ed utile distribuzione; il qual mezzo sia individualmente suggerito dai principî di publico naturale diritto tanto per la *massima*, quanto pe 'l *modo* della sua esecuzione, e sia ad un tempo stesso evidentemente raccomandato per li suoi effetti assolutamente necessari e sommamente utili alla potenza, alla concordia ed alla libertà d'uno stato, ai costumi, all'amor della patria, ed alla virtù e perfezione dell'individuo (1)?

XIV. *Avvertenze che si debbono tenere presenti per rispondere al quesito antecedente.*

§ 822. Si ponderino tutte le condizioni del problema. Se la soluzione soddisfa a tutte, non v'ha dubio ch'essa deve costituire un massimo diritto publico e un dovere indispensabile dell'autorità publica sociale. Io ho consacrato a quest'oggetto le mie meditazioni; ma l'indole di questo scritto e questo luogo non mi permettono di accennarne i risultati. Invece farò riflettere alle seguenti nozioni.

§ 823. La diseguaglianza delle proprietà è un *effetto inevitabile* delle azioni e dei progressi delle umane società. Essa è sempre legitima ed inviolabile nell'*acquirente*, quando il facia senza offendere il diritto altrui, ed è consacrata dall'eguaglianza di diritto. Non sarebbe dunque lecito ad alcuna umana autorità infrangerne senza ragione le competenze.

§ 824. Di più, ravvisata tale diseguaglianza legitima ne' suoi rapporti *di fatto*, si trova essere utile e necessaria per la migliore conservazione e perfezionamento della specie umana in società.

§ 825. Ma vi sono certi confini che, nel proposito specialmente della publica economia, conviene avere ben presenti. Se l'assoluta eguaglianza è, per esempio, incompatibile alla lunga co' i progressi dell'incivilimento e con la prosperità del commercio, il quale è il potere che naturalmente tende alla difusione delle proprietà cumulate co 'l mezzo della legitima diseguaglianza; si trova però dall'altra parte che l'*estrema diseguaglianza* è del pari fatale e distruttiva di questa prosperità di commercio, ed il flagello desolatore delle società. Dunque il bene e il male stanno racchiusi fra questi *due estremi*; dunque per ciò stesso dentro questi due estremi si devono racchiudere tutti i gradi progressivi della prosperità, e tutti i gradi pure progressivi della decadenza e della infelicità. Nel mezzo adunque starà la prosperità o il benessere. Ma il movimento perpetuo ed attivo forma lo spirito e la vita del commercio e della società: egli produce l'accumulamento e nel tempo stesso la difusione perpetua dei beni. Ne viene adunque che la *maggiore* prosperità universale nella ineguale distribuzione delle proprietà non potrà avvenire in un periodo stazionario, ma bensì in un periodo di movimento, e precisamente nello stato progressivo precedente a quello che le cose giungano al colmo. Un gran maestro della scienza economica (1) osservò che « il tempo della contentezza e dell'allegria per » *tutti* li ordini della società è quello nel quale » ella passa nello stato *progressivo*. Egli è senza » piacere nello stato stazionario, ed affannoso nel » retrogrado. »

§ 826. È dunque necessario dirigere le cose in guisa, che lo stato stazionario non abbia luogo se non sino ad *un certo segno*, senza però impedire il movimento progressivo. Queste due condizioni sembrano a prima vista incompatibili, perchè tal è l'indole degli affari economici, e lo spirito animatore che li spinge e dirige, ch'essi risentonsi non solamente degli ostacoli che levano da principio o ritardano il loro corso, ma eziandio di quelli che ne impediscono o ritardano lo sfogo. Essi rassimigliano ad una corrente, il di cui moto viene alterato non solamente dagl'impedimenti che trova per via, ma da quelli eziandio che incontra alla sua foce. Pare in certa guisa che lo spirito del commercio sia come l'elettricità dei quadri caricati, che non si pone in moto e non si scarica da una superficie, se non trova la communicazione e lo sfogo nella contraria. Questa legge s'intende a prima vista riflettendo che l'*impulso* negli affari economici non è come quello delle masse inerti, che deriva da un urto precedente dato alla massa; ma bensì è determinato dallo scopo o dal premio che si è proposto, e si trova alla fine della carriera percorsa. Questa, allorchè di fatto è percorsa, di sua natura porta, se non ad un riposo *assoluto*, almeno certamente ad un ritardo *grandissimo* di movimento. Sarebbe adunque un distruggere l'azione della prosperità il volere impedire *ad ogni agente* il conseguimento di questo stato di riposo, a cui tende essenzialmente la natura.

§ 827. Ma se vi fosse un mezzo il quale, senza punto impedire questa energia e questo movimento *in ogni uomo in società*, impedisse lo stato stazionario troppo esteso e durevole, o rinovasse, per una lenta insensibile e perenne azione, il movimento stesso progressivo (senza ledere niun diritto particolare, ma con l'esercizio d'un diritto publico), nell'atto che désse sfogo alla tendenza del riposo in ogni operatore, non sarebbe egli assolutamente commendabile, anzi necessario e doveroso? Ricordiamoci che la somma dei doveri publici sociali, di cui qui si parla, è la più felice conservazione dell'universale; ma questa non si può ottenere che immedesimando il benessere e l'interesse particolare al generale.

L'indole, lo ripeto, di questo scritto non mi permette di spingere il ragionamento più oltre. Bastino queste nozioni per determinare lo stato vero della ricerca, e le viste che si debbono avere pe' i differenti riguardi di diritto, di dovere e di publica utilità.

---

(1) *Si confronti la* Introduzione allo studio del diritto publico, § 354, *in questo volume a pagina* 158. *(DG)*

(1) *Adamo Smith*, Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, *liv.* I, *chap.* VIII, *tom.* I, *pag.* 152 153. *Paris* 1800.

CAPO II.

RICERCHE SU I FONDAMENTI DI JUS RIGOROSO RELATIVAMENTE ALLA ECONOMÍA PUBLICA.

§ 828. Dopo queste viste generali più importanti di publica economía, rimane ancora una primaria e decisiva ricerca, dalla quale tutte le altre debbono trarre la loro ligitimità in qualità di rigorosi doveri e diritti naturali, ed a cui prima di procedere oltre è d'uopo soddisfare. Accordo (taluno potrebbe dire) che la libertà del commercio è un diritto naturale nel modo e nelle forme sovr'allegate; ma ciò non può avvenire se non dopo che il commercio è introdotto. Ma qual vero principio di rigoroso jus naturale mi svela che debba e possa a quel segno essere introdotto ed ampliato? Accordo eziandío che la *legitima* diseguaglianza delle proprietà sia un oggetto da rispettare e da regolare anche pe'l corso delle successioni ereditarie, le quali sono una conseguenza delle proprietà distinte e personali; ma qual principio di rigoroso jus naturale mi prova che lo stabilimento di queste proprietà sia *necessario* in qualità di ordine naturale, e che in sostanza divenga un vero dovere naturale? In breve, tutto questo complesso di cose non va egli forse a riposare su lo stabilimento dell'*agricultura* la quale appunto richiede e trae seco tutti li annoverati stabilimenti, come sue necessarie conseguenze? Ora chi mi dimostra che l'agricultura (oltr'essere un mezzo di utilità, e in qualche guisa un dovere publico di miglioramento, quando si voglia camminare per quella via) sia poi un dovere di obligazione naturale, a cui una moltitudine d'uomini si debbano almeno un tempo impiegare per accommodare poi la loro sorte a quel cerchio spesso penoso, che in seno delle società dirige la sorte di tanti uomini? Egli è vero che la più felice conservazione possibile della specie umana è lo scopo naturale delle società; ma chi mi dimostra ch'esso sia esclusivamente legato a questo sistema? E se non lo è *esclusivamente*, manca la *necessità* del mezzo, e però manca l'obligazione, il dovere e il diritto rigoroso.

I. *Osservazioni su le proposte ricerche.*

§ 829. Parmi che con tali questioni si stringa la materia a termini assolutamente rigorosi; e perciò mi si deve concedere, che quando vi venga soddisfatto a dovere, rimane rigorosamente dimostrato essere l'economía publica *di ragione* un ramo della scienza del più stretto diritto naturale. Sarà sempre oggetto di rigoroso diritto quello in cui viene imposta una perfetta obligazione morale. L'obligazione morale perfetta poi si verifica sempre, quando l'obligazione di utilità coincide con la obligazione di giustizia a determinare lo stesso atto. Tal è, a mio avviso, l'economía publica *di ragione*, la quale per questo motivo acquista il titolo di *diritto publico economico.*

II. *Del modo co 'l quale fu riguardata l'agricultura.*

§ 830. Io non ignoro che l'agricultura fu riguardata più tosto come un mezzo di sussistenza e di prosperità delle nazioni, che come una cosa di diritto cotanto rigoroso. Con molta estensione e saviezza ne furono segnati i rapporti d'influenza su le arti, su 'l commercio, su la popolazione, su 'l miglioramento del clima, ec.; ma per tutti questi rispetti essa si mostrò come un oggetto interessante bensì la vigilanza e l'autorità publica del corpo sociale come scopo di *utilità*, ma non come soggetto di stretta obligazione naturale: anzi se essa fu con tutta ragione giudicata come parte integrante del sistema economico, e come ramo fondamentale dell'industria sociale, fu nello stesso tempo trattata co 'l principio della *libertà* delle arti e del commercio; e questo principio fu applicato tanto al *modo* di esercitarla, quanto all'*atto stesso* di porla in esecuzione.

§ 831. In forza di questo modo di ravvisare l'agricultura, tutti li altri soggetti economici, che ne emanano, divenivano necessariamente più argomenti di utilità politica, che obligazioni di originario e indeclinabile diritto.

§ 832. Niuno s'avvisò ancora (per quanto io sapia) di valutare l'agricultura come rigoroso dovere naturale publico propriamente detto, almeno in certi luoghi e in certi tempi delle società. Quando io parlo di rigoroso dovere naturale publico, non ho in mira d'esprimere solamente un dovere di miglior essere, il quale sino ad un certo punto può essere arbitrario; ma precisamente un perfetto dovere imperativo, che obliga all'atto di una obligazione indispensabile ad operare, e che proibisce il non fare, derivante da un rapporto necessario dell'ordine di natura. Ora io credo che all'esercizio dell'agricultura si possano applicare, almeno in un'epoca delle società, questi caratteri.

III. *Nozioni direttrici su le antecedenti ricerche.*

§ 833. È certo che un popolo (1) nella vita cacciatrice ha diritto ad esistere; ma è certo del pari che la di lui sussistenza è infinitamente precaria, incerta, e molte volte manca ai fanciulli, ai vecchi, e ad ogni altra persona inetta a far lunghe corse ed a coglier prede, ai quali il cacciatore (quando non trovi che quel tanto che basti per isfamarsi) non può recare soccorso. Dall' altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per una piccola popolazione.

§ 834. La vita pastorale, sebene non così dura e pericolosa, tuttavia pone fra l'individui una grandissima *diseguaglianza* di fatto, ed una durissima dipendenza dai piu ricchi pastori; ed anch'essa esige vasti territorî.

§ 835. Ma questo non è ancora quello che assolutamente conchiude. La propagazione della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura, con tanto maggior effetto quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento. I *gradi* di questa forza riproduttrice variano, e debbono variare, in luoghi differenti. Ma, per quell'armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell'universo, queste varietà vanno e debbono andare di conserva con la fertilità del suolo, sebene inculto, e con la forza moltiplicante proporzionale delle altre produzioni locali, come effetti della stessa cagione predominante.

§ 836. La nuova più numerosa generazione che

(1) *Nell'*Introduzione allo studio del diritto publico, *§ 546 a 549 inclusive, sono ripetute le cose dette dall'autore da questo paragrafo sino al § 841. Ad onta di ciò, non volli omettere questi periodi, per non interrompere la connessione delle idee. (DG)*

sorge ha diritto di esistere anch'essa al pari dei suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo, e la popolazione si moltiplica in guisa, che il territorio non basta più nè alla caccia, nè alla pastura del gregge; ossia meglio e l'uno e l'altra non bastano più alla sussistenza della popolazione. Che dunque si dovrà fare? O morire distruggendosi scambievolmente, o emigrare per andar a trovare nuove sedi capaci ad alimentare. Ma le nazioni che già le occupano hanno anch'esse diritto alla loro sussistenza; quindi hanno dominio legittimo su la terra che le alimenta al pari della nazione che emigra: esse hanno dunque diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco la guerra, e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perchè non può essere finita che con la distruzione dell'una o dell'altra nazione.

§ 837. Qui facciamo pausa. La necessità di fatto di emigrare dei detti popoli per essere soverchiamente moltiplicati in un paese, dove il loro genere di vita non somministra alimento bastante, è bensì un bisogno attuale, perchè manca la sussistenza; ma non è una vera *necessità*, perchè tal bisogno poteva essere prevenuto o tolto co 'l cangiare modo di vivere, cioè co 'l porsi a cultivare la terra, la quale ridotta a cultura è capace di alimentare una grande popolazione sovra uno spazio assaissimo minore. Io non abbisogno di confermare nè con la ragione nè co' i fatti tutte queste osservazioni, perchè esse sono cose notissime e certissime.

§ 838. Invece adunque mi si risponda: non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso d'una evidente e giustificata necessità) è una legge di jus assoluto e inviolabile di natura? Dall'altra parte poi non è egli del pari dovere il conservare la propria vita, e dar modo pur di vivere alla prole che da noi si genera e sorge in mezzo a noi? Se dunque l'agricultura nel crescere delle popolazioni è *l'unico* mezzo acconcio a fare l'uno e l'altro, e ad evitare i detti estremi micidiali; essa per ciò stesso diviene per le società un rigoroso e perfetto dovere publico, quale sopra fu definito. La ragione poi e il dovere, per cui fu introdotta, rimane la stessa anche per conservarla; anzi *s'accresce* per la necessaria conseguenza della maggiore popolazione, che mercè l'agricultura si aumenta sino all'equilibrio delle cose ed ha diritto a sussistere su 'l suolo in cui nacque.

§ 839. Ma lo stabilimento dell'agricultura produce di natura sua lo stabilimento delle *proprietà*, il progresso dell'incivilimento, le arti, il commercio, le società più legate con vicendevolezza di offici e di lumi, com'è notorio. Dall'altra parte poi con l'asciugar paludi, con l'agevolare il corso delle aque, co 'l diradare immense foreste si migliora il clima, e si veste la terra di una sfarzosa e variata amenità, utile del pari alla specie umana e a molte bestie. Così la natura ha voluto imperiosamente effettuare la *socialità*, la perfezione del genere umano, la concordia e la società delle nazioni co 'l legare li uomini al suolo che li sostiene: così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

IV. *Lavoro, arte e commercio.*

§ 840. Ma dopo che l'agricultura fu introdotta ed estesa, dopo che la popolazione s'accrebbe e si dilatò su la superficie di un paese, avviene che in certe parti più sterili e meno feconde co 'l tratto del tempo li abitanti non trovano più il necessario alimento. Tali sono li abitanti delle alte montagne e quelli di certi paesi più sterili. Ma essi sono pronti a cambiare i loro bestiami, la legna dei loro boschi, il ricavato delle loro miniere, la loro opera o personale o impiegata in manifatture, contro altrettanti viveri esistenti presso i popoli finitimi più opulenti. Or qui la necessità rigorosa dà diritto al popolo indigente su 'l sovrabondante del popolo ricco. Ma dall'altra parte il ricco è autorizzato a conservare il suo possesso più che può, salvo il diritto di necessità rigorosa del terzo. Non può adunque l'indigente per diritto chiedere che il ricco doni, quando esiste un mezzo di *ottenere* il soccorso con un cambio di vantaggi. Ma non può nè meno il ricco negare di consegnare il sovrabondante al necessitoso, quando questi chiede di ottenerlo co 'l minimo possibile svantaggio del ricco e co 'l massimo possibile sforzo dal canto proprio a sminuire cotesto svantaggio. Questi sono corollari di rigoroso diritto naturale.

§ 841. Ecco pertanto che il lavoro, le arti, il commercio, sia interno che esterno, divengono oggetti di rigoroso diritto naturale. Se il destino spingesse le cose a termini ancora più angusti, o che la durezza e l'ingordigia dei meglio agiati li rendesse così male avveduti da portarvele; in tal caso dal canto dell'indigente nascerebbe il diritto di assoluta necessità, e quindi quello di una guerra giustissima.

V. *Spirito delle leggi naturali di fatto dell'ordine economico.*

§ 842. Ma la natura ha proveduto in grande a questo inconveniente; e lo ha fatto con quella sola e medesima legge che dirige tutti li affari del mondo morale. Il principio dell'amore di benessere comporta di sua natura di godere più che si può co 'l minimo possibile d'incommodo e di pena. L'uomo dall'altra parte con le sole sue forze singolari, cioè senza il soccorso altrui, non potrebbe salire ad un certo grado di commodità, nè difendere i suoi possessi, nè avere ajuti in caso di disastri.

§ 843. Nasce dunque un necessario legame di vicendevoli soccorsi e lavori, per cui ognuno operando per sè, produce il vantaggio commune. Dall'altro poi ogni grado di benessere ottenuto schiude nuovi desideri di conseguirne un grado *maggiore*, ma sempre però co 'l *minimo* di pena possibile; e in conseguenza, per quanto si può, co 'l soccorso *altrui*. Ma quelli che debbono prestare questo soccorso no 'l fanno che con un *ricambio* di utile, e con pari legge, per quanto le circostanze lo permettono. Per lo che in questo conflitto *opera* più chi più *desidera*, e insieme più *spera*; e più desidera chi più vivo sente il *bisogno*; e più spera chi più vede nell'*altrui* desiderio, accoppiato o all'*impotenza* o all'*inerzia*, il modo di ottenere guadagno.

VI. *Che quest'ordine è indeclinabile.*

§ 844. Ecco in succinto la legge che anima e dirige tutti i rapporti scambievoli economici risultanti dalla *disparità* di fortuna fra li uomini singolari, fra le classi diverse della società, e fra nazione e nazione. Non vi sono che li ostacoli fattizi, opprimenti ingiustamente la libertà, che possano far derogare a questa legge di fatto naturale. Ma noi esaminiamo il sistema naturale vero delle cose, e non le mostruosità e li abusi artificiali. La

natura è sempre *conseguente* nel suo sistema. Sarà impossibile trovare un ordine morale *di ragione*, che non sia anche *in fatto* accompagnato dal modo di eseguirlo. Anzi quanto più il fine è *importante*, altretanto è più *imperioso* l'impulso che la natura eccitò, acciocchè le sue intenzioni non siano deluse. E siccome fra li oggetti anche riguardanti un solo ed identico fine havvi una gradazione d'importanza, così pure la natura distribuì e graduò a proporzione li *stimoli* del piacere e del dolore con la quantità del bene e del male connesso alle combinazioni indeclinabili delle cose.

§ 845. Per la qual cosa, se nell'esecuzione del sistema economico *di fatto* accadono abusi prodotti dall'opera degli uomini, come in qualunque altro genere di affari in cui agiscono i più legitimi fini ed appetiti umani, la natura legislatrice non lascia di manifestare la sua disapprovazione e di far sempre sentire il salutare suo rigore. L'inconvenienti ed i mali stanno indivisibilmente uniti al disordine, e vibrano inesorabilmente su l'uomo il loro flagello. Mercè di questo magistero la natura o richiama li uomini all'ordine, oppure li atterrisce dal cadere nel disordine.

§ 846. E se l'ignoranza o l'ostinazione giungono a tanto d'innoltrare e prolungare soverchiamente il male, essa lo toglie con la distruzione dell'uomo o dello stato che o non seppe o non volle rimediarvi.

VII. *Perchè quest'ordine debba essere indeclinabile.*

§ 847. Tutto questo si fa per lo stesso semplicissimo ed unico principio attivo, il quale per ciò stesso che dirigeva le cose in un modo con la felicità dell'uomo, non poteva (stando l'ordine reale delle cose così) dirigerle in una maniera opposta senza la di lui infelicità. Il principio di *contradizione*, applicato all'*azione* delle cagioni in un sistema qualunque animato ed attivo, è la formula semplice a cui si riduce il fatto dell'osservanza e della violazione dell ordine naturale e morale *di ragione*.

§ 848. A chi bramasse di spingere più oltre la dimostrazione, basterebbe il riflettere che qualunque legge *di fatto* della natura è un *risultato* dei *rapporti* reali delle cose. Ma questi rapporti sono essenzialmente fondati nelle *qualità* o *attributi* costituenti l'essenza stessa delle cose. Siccome adunque è metafisicamente impossibile che lo stesso ente racchiuda in sè medesimo attributi *contradittori*, così egli è pure impossibile che induca rapporti e quindi risultati contradittori. Siccome adunque le leggi naturali non sono altro che questi medesimi risultati, così egli è impossibile ch'esse possano produrre o varî o contrastanti effetti. Questo principio si verifica qualunque sia l'*ordine* co 'l quale li esseri possono essere insieme *combinati*. E vero che a norma del variare delle *combinazioni* variano pur anche i *rapporti*; ma è vero del pari che i risultati che ne derivano sono sempre *emanazioni* necessarie delle qualità essenziali delle cose poste in quella tal relazione. Non vi è potenza umana che possa spostare, dirò così, i materiali del grande edificio dell'universo dall'ordine con cui sono uniti ed agiscono l'uno su l'altro. Invano adunque tutte le legislazioni e tutti i poteri dei governi della terra si possono lusingare di poter errare o mal fare impunemente.

VIII. *Unificazione del giusto con l'utile.*

§ 849. In questo punto di vista la legge attiva del fatto viene identificata con la legge teoretica del diritto, quella dell'utile con quella del giusto, *indipendentemente* da ogni umano volere. E, se bene addentro si spinga l'attenzione, si scorge che il *diritto* medesimo è una emanazione della legge *ben intesa* del fatto, cioè di quello che viene contemplato nella sua intiera esecuzione ed unità sistematica in mira alla felicità del genere umano.

IX. *Intenzione ultima del diritto publico, e sua connessione con l'economia.*

§ 850. La scienza del diritto publico, al pari di quella del privato, si deve appunto occupare a far conoscere quelle leggi e quelle regole che sono necessarie ed efficaci a far partecipare agli uomini i beneficî della natura, e ad evitare le di lei pene. Essa dunque deve ammaestrare le società a conoscere quello ch'è giusto, tanto per ottenere quello che è utile, quanto per evitare quello ch'è pernicioso. Essa deve insegnare la *maniera* pratica con cui si può e deve agire per fare l'uno e l'altro, consultando le leggi necessarie dei beni e dei mali, che formano il sistema dell'ordine; e traendone risultati proporzionati alle forze e alle leggi sia fisiche, sia morali, le quali naturalmente esistono ed agiscono nell' uomo e nelle società. In breve, insegnare alle società ed alle nazioni la maniera di procurarsi e godere di quella misura di benessere che la natura ha voluto accordare al genere umano compatibilmente al sistema universale della coesistenza attiva di tutti li esseri: ecco la somma delle intenzioni estreme e generali della scienza del diritto publico.

SEZIONE II.

DELLA SCIENZA DELL'ORDINE SOCIALE GOVERNATIVO

ARTICOLO I.

OSSERVAZIONI PRELIMINARI.

§ 851. In due parti fu divisa la scienza del diritto politico interno, cioè nella *scienza dell'ordine publico sociale puro*, e nella *scienza dell'ordine sociale governativo*. Della prima fu ragionato fino a qui; ora ci rimane a trattare della seconda.

§ 852. La scienza della migliore *legislazione* sociale, considerata come il complesso delle regole che li uomini debbono osservare per ottenere il migliore benessere sociale, non abbisogna propriamente della considerazione della sovranità e del governo. Se di fatti li uomini non fossero moralmente intemperanti, soggetti all'errore e schiavi di assurde e nocive abitudini, essi potrebbero seguire tutto il piano dell'ordine sociale senza bisogno di una coattiva autorità, ossia senza il bisogno di un governo civile. In tale stato di cose si effettuerebbe, tanto teoreticamente quanto praticamente, tutto il sistema delle regole proprie ad adempiere lo scopo della società; e per ciò stesso si avrebbe, tanto in teoría quanto in pratica, tutta la legislazione sociale, sì particolare che publica, senza governo alcuno. Tali regole sono necessarie senza governo, poichè sono l'espressione dell'ordine naturale sociale, la di cui osservanza è sempre indispensabile in tutte le ipotesi; cioè tanto se li uomini fossero come dovrebbero essere, quanto essendo essi come realmente sono. Dall'altra parte poi esse risultano dalla considerazione dei rapporti dell'ordine sociale puro, ossia delle circostanze reali dello stato sociale, fatta astrazione da qualunque governo, come si è fatto vedere fino a quì.

§ 853. Precisione importantissima per molti rapporti, e che fissa preventivamente tutto il tenore dell'amministrazione interna di uno stato, e il vero tipo della libertà politica e civile. Quello dunque che v' ha di *proprio* nella scienza del diritto politico governativo si restringe ai principi che giustificano la formazione del governo, ne determinano li attributi, e ne modellano la costituzione in guisa, che debba risultarne un'amministrazione perfetta, cioè tale che ne' suoi atti diriga la cosa publica *nella maniera più propria ad agevolare ed assicurare* l'esecuzione dell'ordine sociale puro. In breve, tutte le viste di questa parte del diritto publico tendono di loro natura ad indicare quale debba essere la più giusta e più utile *costituzione politica* di uno stato, e come tale costituzione possa e debba essere mantenuta in atto pratico, e diretta giusta le legitime intenzioni della sua creazione(1).

(1) *Vedi la nota a pag. 547. (DG)*

ARTICOLO II.

DEI TITOLI DI FATTO E DI DIRITTO PER COSTITUIRE IL GOVERNO CIVILE.

§ 854. In natura esiste il *fondamento*, per cui rendesi necessario il governo civile. Questo fondamento è un risultato necessario dei rapporti reali *di fatto* dei naturali difetti degli uomini uniti. Questi rapporti e questo risultato si risolvono su li errori e su la cupidigia inevitabili fra li uomini viventi in società; dalle quali cose derivano le aberrazioni e le violazioni pratiche della regola di ragione prescritta e richiesta dalla natura delle cose per ottenere lo scopo della società; e quindi uno stato di disordine e d'infelicità per tutti.

§ 855. Dall'avvenimento inevitabile di questi inconvenienti in una società di eguali sprovveduta di governo civile, nasce la necessità di stabilire come *rimedio* un potere il quale sia illuminante e costringente i particolari individui, onde avviarli e contenerli entro l'orbita dell'ordine morale teoretico sociale, prescritto dalla natura. Ecco il fondamento *di fatto* per creare il governo. Passiamo al diritto.

La società, per una emanazione essenziale del diritto di conservazione di sè stessa e de' suoi individui in istato di aggregazione felice e di difesa contro ogni ostacolo e turbamento diretto, derivante dai rapporti fondamentali e primitivi dell'uomo, ha diritto a tutti i mezzi, ossia a tutte le providenze conservatrici, tutrici e costringenti; e ciò non solamente senza violare l'*eguaglianza* naturale primitiva, ma per una naturale emanazione e transfigurazione dell'eguaglianza medesima. Dunque essa ha pure un vero ed irrefragabile diritto e dovere di creare il potere suddetto illuminante e costringente. Ecco la sovranità ed il governo, ed il loro fondamento di diritto dimostrato contro ogni contrario sofisma, e contro altre origini meno soddisfacenti e non dimostrative.

Si badi bene che la sovranità propriamente esiste tosto che esiste una società anche di eguali: essa risiede nella *totalità* del corpo. È vero che colà non è posta in vista e non è ridotta a pratica; ma pure esiste.

ARTICOLO III.

DELLA NATURA ESSENZIALE *DI FATTO* DELLA SOVRANITÀ.

§ 856. Ma questo potere illuminante e costringente non può essere altro che il potere medesimo della società; e perciò la *natura* della sovranità essenzialmente e per verità di fatto è inerente ed inseparabile dalla forza di tutto il corpo sociale.

ARTICOLO IV.

DELLE SPECIE DIVERSE DI GOVERNI.

§ 857. Questo potere può essere amministrato o da una, o da poche, o da più persone; o la di lui amministrazione può essere attemperata in guisa, che certe facoltà ed incumbenze vengano amministrate da un solo, o da pochi, o dai più; e viceversa altre parti pure da un solo, e da pochi, o dai più. Qui si parla di una possibilità di *puro fatto*, o anche, se si vuole, di una possibilità metafisica, in cui tutte le forme, o giuste od ingiuste, o utili o nocive, siano temporanee, siano perpetue, vengono storicamente abbracciate, nella stessa guisa che si parla di diverse specie possibili di animali, di piante, o di forme che si possono dare alla materia (1).

ARTICOLO V.

DELLA NORMA ONDE SCEGLIERE UNA FORMA PIU' CHE L'ALTRA DI GOVERNO.

Questioni preliminari.

§ 858. Resta dunque a vedere *quali* di queste forme siano le giuste e le utili, ossia meglio *quali*, in forza dei rapporti reali ed indeclinabili tanto dell'ordine unico sociale di natura, quanto dello stato possibile *di fatto* della natura umana; quali, dico, siano quelle che rendonsi *necessarie*, e per ciò stesso giuste, onde adempiere le mire per le quali qualunque sovranità, ossia la sovranità in generale, deve e può essere creata in società. Di più, convien ricercare se queste forme debbano essere perpetue, oppure soggette a cangiamento. A fine di sciogliere in una maniera solida ed irrefragabile tali questioni, è necessario instituire altre ricerche; cioè:

1° Qual è il fine ossia lo *scopo* cui la direzione sovrana sociale si deve proporre nelle sue funzioni; e però quali doveri e diritti ne nascano.

2° Quali rapporti e qualità di fatto il conseguimento di questo *fine* esiga nella persona o nel corpo morale preposto a dirigere.

3° Quali siano le necessarie circostanze dell'ordine *di fatto* delle cose umane in società, onde somministrare o far mancare le dette qualità acconcie nelle persone preposte a dirigere; ossia i requisiti necessari all'adempimento dell'incarico della sovranità.

4° Quali finalmente siano i rapporti necessari che nascono da queste considerazioni, e quali i risultati onde *organizzare un governo* in guisa, che la sovranità ottenga, il meglio che si può, dall'arte umana il suo giusto intento.

ARTICOLO VI.

CONNESSIONE ED IMPORTANZA DI QUESTE QUESTIONI. ESSE TUTTE SONO DI RIGOROSO DIRITTO.

§ 859. Un istante solo di riflessione su 'l tenore di queste ricerche ci palesa che le prime due racchiudono i fondamenti dell'ordine teoretico *di ragione* del potere governativo, tanto in astratto quanto relativamente alle persone che si possono destinare ad esercitarlo.

Le due ultime poi racchiudono i fondamenti dell'ordine morale pratico *di ragione*, tratto dai rapporti reali *di fatto* della natura umana a somministrare o no le capacità per *eseguire* praticamente le prescrizioni dell'ordine teoretico. In breve, le due prime racchiudono la *regola;* le due ultime poi la *possibilità* e il *modo* dell'*esecuzione* della regola medesima.

§ 860. Tostochè si prefigge uno scopo, per ciò stesso nasce un ordine, il quale altro non è che il complesso dei mezzi necessari ad ottenere un tale scopo.

La scelta di questi mezzi non può essere *arbitraria*, ma è determinata dai loro rapporti co'l fine. Il fuoco è un mezzo per incenerire. L'essere un mezzo ad incenerire è determinato dalla di lui natura, e da' suoi rapporti con le materie combustibili: lo che vuol dire, ch'è determinato dalla natura di ambi li esseri. L'uomo non può fare che una tal cosa sia mezzo o non mezzo ad ottenere un dato intento; ma ciò è fissato e determinato dalla essenza delle cose. Dato adunque lo scopo della sovranità, per ciò stesso vengono necessariamente determinate le *incumbenze* di lei, le quali altro non sono che le azioni *necessarie* per condurre al conseguimento dello scopo medesimo.

§ 861. Ma per la medesima ragione si determina pure quali siano le capacità e le qualità di chi deve soddisfare a tali incumbenze, poichè senza tali qualità e capacità è impossibile che vengano eseguite. Dunque è evidente che la determinazione di tali capacità e qualità non è niente più arbitraria di quello che sia lo scopo medesimo, ed anzi è necessariamente designata dall'ordine necessario e logico delle cose.

§ 862. Premessi pertanto questi risultati, derivanti da una essenziale necessità di ordine, resta a vedere in pratica se nel corso *ordinario* della natura umana, le di cui facoltà e passioni *costanti* debbonsi solamente valutare in una scienza universale (apprezzando i casi possibili particolari come mere eccezioni); resta, dico, a vedere se le qualità e capacità richieste si possano communemente verificare, e come il possano; e in caso contrario come vi si possa provedere. L'omettere queste indagini sarebbe un troncare a metà la scienza del jus governativo, per limitarsi ad una mera speculazione di un *ordine logico astratto;* anzi si avventurerebbe ad un cieco arbitrio la scelta di qualsiasi anche ingiusta e ruinosa forma di governo.

§ 863. Si dirà forse che questa, ch'io appello *parte pratica*, è oggetto non di diritto, ma di politica; ma ciò è falso. S'egli è pur vero che qualsiasi scienza deve riposare su i fatti; e s'egli è vero del pari che i diritti sono risultati dei rapporti reali delle cose, e che l'unico titolo fondamentale dei diritti e dei doveri non si può attingere se non che da questo stato reale delle cose: dunque sarà pur vero che tutta intiera la *teoria governativa* dovrà essere fondata su questi risultati *di fatto;* e però per la stessa ragione, per la quale si giustifica e si dimostra il fondamento e la esistenza del diritto di sovranità, si giustifica pure e si dimostra quale sia la norma onde scegliere una specie più che l'altra di governo. Tutto è talmente determinato e connesso in natura, e i rapporti della verità sono talmente concentrici ed anzi unificati, ch'egli è impossibile sostenere la necessità e la giustizia della sovranità senza pur concedere ad un tempo stesso i dettami che suggeriscono la scelta di una data forma di governo, ad esclusione

(1) *Vedi la nota a pag. 547. (DG)*

di tutte le altre. Per quale ragione volete voi la sovranità, e come ne giustificate lo stabilimento? Perchè, voi mi rispondete, senza di essa non si potrebbero contenere li uomini dentro i confini del giusto e del maggior benessere sociale. Ora ditemi: non è questa forse una circostanza *di fatto* della natura umana corrotta, dalla quale traete questo diritto? Se dunque per la medesima *evidenza di fatto* vi dimostra che questa stessa sovranità non può soddisfare a tale scopo, per cui fu stabilita, con *ogni* forma di costituzione, ma che necessariamente se ne richiede una tale a preferenza di ogni altra; ne nascerà per necessaria conseguenza, che questo non sarà un oggetto di mera politica, ossia d'un arbitrio di utilità, ma bensì sarà materia di rigoroso diritto al pari dello stabilimento della sovranità in generale (1).

ARTICOLO VII.

NOZIONI GENERALI DIRETTRICI PER SODDISFARE ALLA QUESTIONE DELLA SCELTA DI UNA DATA FORMA DI GOVERNO IN PARTICOLARE.

§ 864. La questione adunque si riduce a sapere se esistano questi fatti costanti ed universali, i quali c'inducano a questa scelta particolare. — Esame fatto, si trova che tali fatti esistono, ed anzi sono inchiusi in quel medesimo pe'l quale si stabilisce la sovranità.

§ 865. E per verità, s'egli è un fatto irrefragabile che l'ignoranza e la cupidigia in uomini senza governo non produrrebbero che disordine e ruina, invece dell'adempimento dell'ordine sociale, e che perciò rendesi necessaria la creazione di un potere illuminante e costringente; egli è del pari un fatto irrefragabile e costante per « una perpetua sperienza, che ogni uomo dotato di potere è inclinato » ad abusarne, e che va fin dove trova limiti, » per servirmi delle parole di Montesquieu (2). Anzi, se esaminate il fondamento della necessità della sovranità, trovate ch'egli racchiude questo stesso fatto. L'uomo senza freno ha una immensa cupidigia, spesso accoppiata all'ignoranza; e però conviene contenerlo e dirigerlo con un potere superiore. Ora questo uomo, trasportato alla testa degli affari, cangia forse di natura? Se non cangia di natura, nè voi siete in grado di giustificare un costante ed universale miracolo, dovete dunque accordarmi che per ciò stesso che create o ratificate un governo, molto più se non è elettivo, voi rivestite di potere esseri ordinariamente cupidi, e spesso quali la fortuna e la corruzione li può somministrare, e però di loro natura inclinati ad abusare del potere, ed a trascorrere fin dove incontreranno dei limiti (3).

§ 866. Ma s'è pur vero che la sovranità ha uno scopo, e per ciò stesso una regola ed un ordine, e per necessaria conseguenza ha dei doveri; dunque per ciò stesso il di lei esercizio non potrà essere nè personale, nè arbitrario ed indefinito; ma all'opposto sarà costretto e prefinito dalla regola medesima, e ricercherà lumi, disinteresse, imparzialità, e tutte le sublimi qualità di cui è capace l'uomo (1).

§ 867. Dunque per un rigoroso corollario logico resta proscritta la *collazione* d'un potere assoluto ad una o più persone; ed all'opposto l'ordine delle cose esige che il potere sia così diviso e controbilanciato, che chi n'è rivestito sia spinto ad osservare i doveri del suo ministero (2) (3).

ARTICOLO VIII.

CHE LA PROPOSTA FORMA DI GOVERNO MISTO NON CANGIA LA NATURA DELLA SOVRANITA'.

§ 868. Non per questo si rende dipendente il potere sovrano, contro la natura sua di sovranità, e però non si rende illusorio, nè senza effetto; ma al contrario co'l potere supremo si controbilancia il potere supremo in chi lo amministra; nella stessa guisa che facendo, giusta certe leggi, contrastare la forza di gravità di singole parti, si erige un solido e ben architettato edificio. Ma il tutto così organizzato è indipendente dalla sudditanza.

§ 869. Nella stessa guisa che l'azione del cervello e del cuore nel corpo umano, l'uno su l'altro operanti, e posti in uno stretto vincolo di bisogno scambievole, non toglie che il corpo umano od animale formi un tutto indipendente dagli esseri inanimati, e che sottometta al suo impero altri esseri del globo; nella stessa guisa, dico, la distribuzione del potere sovrano, fatta in guisa che, mercè il loro equilibrio e la loro reazione, più che sia possibile si prevengano li abusi dell'arbitrio, non toglie che il potere sovrano sia realmente superiore ed *indipendente* dai singoli individui della communanza sociale, contemplata singolarmente ed individualmente, e che in questo concetto rivestono il carattere di *sudditi* e *dipendenti*.

§ 870. Il potere sovrano o la sovranità sono enti morali. Il *sommo imperante*, preso come una persona astratta, altro non è che la personificazione della sovranità medesima. Come tale, egli è essenzialmente indipendente, immutabile, incorruttibile.

§ 871. Ma allorchè si tratta di far rappresentare questo ente di ragione da più persone reali, le quali ne amministrino parti differenti in guisa da controbilanciarsi scambievolmente, non si tratta nè di cangiare la di lui natura, nè di limitare le prerogative di lui; ma bensì si tratta, salva la di lui integrità ed indipendenza, di prevenire li abusi della corruzione personale dei tali e tali uomini, ai quali si affida la direzione di un tal potere.

§ 872. L'azione quindi non è contro la sovranità o contro il sommo imperante; essa rimane intatta

(1) *Vedi la nota a pag. 347. Ho qualche speranza che un poco alla volta si vorrà levare il nome di Romagnosi dal novero dei seguaci della dottrina dell'utilità come principio del giusto, nella qual classe piacque ad alcuno di collocarlo; e che si finirà per darmi ragione, se mille volte ho ripetuto la mia opinione affatto contraria a quella di chi, a quanto penso, non intese bene le sue dottrine intorno all'utile ne' suoi rapporti co'l giusto. (DG)*

(2) Esprit des lois, *liv. II, chap. IV.*

(3) *Vedi la nota a pag. 347. (DG)*

(1) *Vedi la nota a pag. 347. (DG)*

(2) *Qui si parla del governo di una società giunta ad un tal grado d'incivilimento, che non abbisogni più delle instituzioni preparatorie sociali.*

(3) *Al che provedono le* LEGGI FONDAMENTALI *di forma varia, secondo l'indole dei governi o monarchici-puri, o monarchici-misti, o republiche. Vedi la nota a pag. 347. (DG)*

e indipendente: ma bensì contro la cupidigia personale e i difetti degli amministratori di essa (1). È assurdo il dire che Enrico, Lodovico, Gustavo siano sovrani: essi non sono che li *amministratori* della sovranità. Lo stesso dicasi dei senati e di altri magistrati.

§ 873. Ma l'abitudine di confondere l'oggetto della *carica* con la persona fisica del magistrato, il mandato e il suo oggetto nella persona del procuratore, ha fatto partorire una folla di puerili ma pericolosi sofismi, che hanno moltiplicato le dispute, le miserie dei popoli, e le persecuzioni dell'interesse, e del massimo interesse, qual è quello del potere, che forma l'espressione di tutte le cupidigie possibili da soddisfarsi in una guisa irresistibile; lo che altrimenti appellasi *ambizione*.

ARTICOLO IX.

RIDUZIONE DELLA QUESTIONE SU LA SCELTA DI UNA DATA SPECIE DI GOVERNO.

§ 874. Dunque la questione finale, che rimarrebbe su questo proposito, sarebbe: se si possa effettuare la suddetta forma di costituzione in guisa che ne risulti l'effetto inteso, cioè l'adempimento dello scopo della sovranità senza l'abuso del potere. Riteniamo che le considerazioni antecedenti ci guidano inevitabilmente a stabilire la distribuzione dei poteri in mani diverse, e però a preferire per rigoroso dovere una forma di governo *mista*, come l'unica che possa impedire di sua natura l'abuso del potere inevitabile in chi lo amministra intiero e senza freno. Resterebbe adunque la ricerca del *come* si possano e debbano distribuire e controbilanciare questi poteri, onde ottenere praticamente lo scopo della sovranità o senza o co 'l minimo possibile d'abuso di potere (2). Ecco la questione ridotta a minori termini. Ma questa è una questione di puro fatto, la soluzione della quale, quand'anche non presentasse un risultato o praticabile o interamente soddisfacente all'intento, tuttavia non toglierebbe la verità fondamentale e logica della necessità e del diritto, e anzi del dovere di moderare l'esercizio del potere arbitrario; nella stessa guisa che in un popolo situato in un clima o estremamente caldo o estremamente freddo, o in un suolo totalmente sterile, non si potrebbe contradire che alla migliore conservazione della specie umana *si esiga* il soccorso dei ricoveri, dei vestiti, del fuoco e degli alimenti: e però, quando tali soccorsi non si potessero somministrare, sarebbe forza conchiudere che quel tal popolo è condannato ad essere infelice o a perire, senza che da questa impossibilità di fatto di soccorsi fosse lecito dedurre che l'ordine naturale dei bisogni non li richiede assolutamente.

§ 875. Qualunque pertanto possa riuscire, la soluzione pratica della questione, la verità della massima ossia della *regola* di ordine rimarrebbe inconcussa. Per la medesima ragione però sarebbe evidente, che se l'esame dei rapporti reali pratici di natura potesse somministrare una tal forma di governo, la quale supplisse alla necessità di soddisfare allo scopo della sovranità mercè l'esclusione del dispotismo; una tale forma sarebbe non solamente legittima e di diritto, ma sarebbe di *rigoroso dovere naturale*, come quella che sarebbe prescritta dall'ordine reale di natura, la quale nel volere l'adempimento dell'ordine migliore sociale, che forma lo scopo ultimo della sovranità per ciò stesso vieta tutti li atti e tutti li stabilimenti che tendono ad impedire, turbare o ritardare il conseguimento del fine da lei voluto, e vuole all'opposto quei mezzi che sono i più acconci ad ottenere nella guisa più stabile, più efficace e più rapida il medesimo intento.

§ 876. Lo stesso pur dicasi di un'altra forma di governo che più si avvicinasse a questo modello, quando non si potesse ottenere la migliore. Sebene quella forma imperfetta non si potesse veramente dire del tutto legittima e soddisfacente, avendo in mira l'ultimo termine della condizione umana; pure, in mancanza della migliore, si dovrebbe sempre abbracciare, per la ragione medesima ch'è dovere di tendere al giusto ed all'ottimo, e non è lecito di allontanarsene, o di violarlo. Sarebbe però sempre vero che, conosciuto l'ottimo, o reso nelle circostanze concrete praticabile, si dovrebbe abbandonare l'imperfetto, ed abbracciare il perfetto; o almeno per un'attiva gradazione tendervi incessantemente. Questi sono dettami di rigorosa legge naturale, emanati dalla nozione stessa del dovere sovra esposto.

ARTICOLO X.

QUANDO CONVENGA DEFINIRE COME SI POSSANO E DEBBANO DISTRIBUIRE E CONTROBILANCIARE I POTERI NEL GOVERNO MISTO.

§ 877. Ma torna sempre in campo la questione, *come* si possano e debbano ripartire e controbilanciare i poteri della sovranità, onde ottenere praticamente il conseguimento del fine per cui fu instituita. — Rispondo, che questa è una questione del tutto pratica e concreta, la quale per ciò stesso non può essere adequatamente sciolta che mercè indagini del pari speciali e concrete, e specialmente se non dopo avere esaminate tutte le esigenze delle relazioni interne ed esterne di uno stato (1). Ma fino a qui non avendo noi presenti che considerazioni astratte e generali, e queste medesime ristrette alle sole relazioni interne, perciò debbono precedere tutte quelle ricerche, le quali si possono somministrare i dati convenienti di una precisa e solida risposta. Fratanto in generale siamo autorizzati a prefinire le seguenti condizioni, tratte dalle considerazioni generali della natura delle cose e degli uomini.

ARTICOLO XI.

DELLA ESTENSIONE DEL POTERE SOVRANO O GOVERNATIVO.

§ 878. La prima di queste ricerche versa su la

---

(1) *Vedi la nota a pag. 547. (DG)*

(2) *Quella che appellasi* costituzione *di uno stato altro appunto non è che la collocazione e l'equilibrio di questi poteri in una determinata maniera efficace ad ottenere praticamente il fine della legitima sovranità. Ove non v' ha questa separazione ed equilibrio attemperato nella maniera descritta, ivi non esiste veramente una* costituzione, *ma un* abuso di costituzione. (a)

(a) *Vedi la nota a pag. 547. (DG)*

(1) *Vedi la nota a pag. 547.*

estensione del potere sovrano. È agevol cosa comprendere ch'egli si estende quanto lo *scopo* della sovranità. Se di fatto essa è instituita per dirigere le forze e le azioni della società giusta il piano dell'ordine sociale puro, e, a parlare più precisamente, per illuminare e costringere all'esecuzione del detto piano, ne viene che questo potere si estende quanto la necessità di costringere e d'illuminare.

§ 879. Questa estensione nasce dall'essenza stessa della sovranità, e risulta dai rapporti reali e necessarî della natura delle cose, senza abbisognare nè di convenzioni, nè di cessioni, nè di altro atto fattizio umano.

§ 880. Passando quindi al civile governo, basta che una società od un popolo qualunque dica ad una persona singolare o morale: *tu reggi la società nostra*, perchè si racchiudano tutti i diritti e tutti i doveri per amministrare convenientemente lo stato. Ma questi diritti e questi doveri però sono limitati ed essenzialmente determinati dall'ordine stesso della società, alla di cui conservazione unicamente la potestà suprema è diretta, e per cui unicamente fu fatta, e per cui solo può e deve esistere. La fonte dei diritti e dei doveri consiste nei rapporti della necessità della sovranità e della di lei attivazione. Questa racchiude lo *scopo* di lei. Ma per necessità logica lo scopo induce i *mezzi*, e la serie dei mezzi induce la *necessità* di fare o di omettere certe azioni, ossia i doveri e i diritti. Nulla dunque nell'esercizio delle publiche potestà vi può essere d'indefinito e di arbitrario; ma tutto è determinato e commandato dai rapporti reali delle cose e dalla natura.

ARTICOLO XII.

DELLE LEGGI FONDAMENTALI NATURALI DEI GOVERNI CIVILI.

§ 881. Ma posto che lo scopo della società riguarda tutto intiero il piano dell'amministrazione sociale, quale sopra lo abbiamo divisato; e posto che lo scopo della sovranità si è di agevolare e di mantenere l'esecuzione di quel piano; è dunque evidente che non si potrà veramente dire che l'una più che l'altra parte dell'ordine sociale concreto sia legge *fondamentale* del governo civile, poichè è assurdo e contraddittorio che il governo, essendo costituito per far agire tutta la machina, debba avere per norma o per confine i rapporti di una sola parte. *Tutto intiero* il piano dell'amministrazione sociale forma la legge fondamentale di natura della sovranità e del giusto civile governo, poichè la esecuzione di tutto intiero il detto piano costituisce lo scopo della sovranità, e tutto intiero forma la necessità, il diritto e il dovere della di lui creazione e mantenimento.

ARTICOLO XIII.

INCOMPETENZA DEI CONTRATTI E DEGLI ATTI DI VOLONTA' A CREARE E DEFINIRE I POTERI SOVRANI.

§ 882. Da queste considerazioni adunque risulta, essere cosa tanto incompetente l'imaginare in questa materia contratti, convenzioni, clausole, o espresse o tacite, emanate dalla volontà umana per derivarne indi come da unica fonte il complesso e l'estensione dei diritti e dei doveri dei popoli e dei sovrani, quanto sarebbe incompetente ed assurdo dalle intenzioni avute da taluno nel descrivere un quadrato od un esagono il dedurre le qualità ed i rapporti di queste figure (1). La concorrenza della volontà a formare il governo civile serve solamente a dar moto alla sovranità in atto pratico, ma non a crearne il diritto e le condizioni; non altrimenti che l'atto di mangiare, di bere, di dormire e di vestirsi serve ad *esercitare* il diritto di conservazione, e non a crearlo, nè a prescriverne i limiti e le condizioni.

§ 883. Coloro che trassero da queste fonti fattizie la teoria dei diritti e dei doveri fra chi commanda e chi obedisce, altro non fecero che fomentare le massime di despotismo o d'anarchía. Di despotismo, perchè in quasi tutti i governi della terra non intervenne convenzione alcuna, che nè da principio nè da poi ne prescrivesse le facoltà; e perciò i fautori del despotismo interpretano tali governi come legalmente e giustamente *assoluti*. Oppure all'opposto si fomenta l'anarchía, perchè non trovando nella formazione del governo il ricercato assenso del popolo, li tacciarono come illegitimi, nulli, o mutabili a capriccio delle volontà delle generazioni viventi.

§ 884. Ma l'immutabile verità presentataci dalla natura stessa delle cose, e dai rapporti indipendenti dall'umano volere, ci spinge a decidere in tutti i casi che l'ordine e i poteri del governo sono prescritti dalla natura indipendentemente dall'opera umana; ch'egli dev'essere perpetuo; che l'opera della umana perfettibilità e felicità, la quale non si può compiere che con una successione indefinita di generazioni, aggiunge un vincolo di più alla già esistente e sempre rinascente necessità del civile governo, onde legare tutte le età degli uomini a mantenere ed a vie più perfezionare la legislazione ed il governo medesimo, e a non fare altre innovazioni, che quelle che vengono necessariamente suggerite dal tempo, il quale, al dire di Bacone, è il più grande ed irresistibile innovatore ch'esista.

ARTICOLO XIV.

DELLE LEGGI FONDAMENTALI POSITIVE.

§ 885. Sia il governo dei più, dei pochi, di uno solo, o misto, se le convenzioni ossia la volontà della nazione non ha e non può avere forza nè per creare, nè per limitare, nè per estendere il potere sovrano, pare dunque che di sua natura egli debba essere sempre assoluto, sebene non ingiusto, nè licenzioso.

§ 886. Ne verrà dunque (taluno mi dirà) che tutti quei freni che in alcune nazioni si posero come providenze contro il potere arbitrario, potranno essere impunemente e giustamente spezzati dai rappresentanti la sovranità, sotto pretesto almeno che non sono conformi all'ordine essenziale di natura, sola autrice dei diritti della sovranità. — Rispondo: essere ben altra cosa pronunciare su la giustizia derivante dalla natura delle cose, e quale sia l'origine e l'estensione del potere sovrano; ed altra cosa il decidere *a chi tocchi o chi abbia diritto* di farne valere le facoltà, oppure di derogarvi (2). Le persone che sono deputate a governare sono tenute ad obedire alle condizioni imposte dalla na-

(1) *Vedi la nota a pag. 547. (DG)*
(2) *Idem.*

zione di cui assumono la direzione, sebene forse tali condizioni non sembrino o non siano del tutto vantaggiose. Esse non possono eccedere i confini del mandato direttivo sociale; ma ciò non toglie che se la nazione non prescrive condizioni provide, non si possano tacciare d'imperfette, d'incompetenti e di nocive: ma ciò riguarda il diritto e la natura delle cose. L'objezione per lo contrario chiese se i direttori dello stato abbiano la potestà, sotto pretesto di tali difetti, d'esimersi dagl'impegni contratti con la nazione, e ripeto che non l'hanno.

§ 887. Si dirà dunque che tutta la questione si riduce ad un affare di parole, e che veramente in atto pratico il potere sovrano, preso anche come diritto, deriva unicamente dalla volontà della nazione? — Rispondo, che questo è un parlare improprio. Da per tutto, dove il popolo non parla, si dovrebbe dire che autorizza tutto quello che *piace* ai direttori degli stati di fare, o che tutto è nullo per mancanza di dichiarazione di volontà. Di più, che anche là dove la nazione dichiarò la sua volontà, i poteri del governo sono limitati solamente in certi articoli; che al di là di tali articoli tutto *può essere dispotico*. Ma ciò violerebbe ogni ordine nato dallo scopo medesimo della sovranità. Se per lo contrario i diritti sono prescritti dalla natura delle cose, si toglie ogni inconveniente.

§ 888. Per non lasciar equivoci si consideri:

1° Che la sovranità è un diritto di cui tutto il corpo della nazione, preso *in solidum*, è investito dalla natura medesima; ma che il porlo in attività, o concedere che vi venga posto mercè la creazione del governo, è un atto volontario, sebene doveroso, della nazione.

2° Che nel commetterne la direzione ad una o più persone, la nazione può, a simiglianza di un privato padrone, il quale con certe riserve dispone de' suoi diritti, o spedisce un mandato ristretto a certi vincoli; a simiglianza, dico, di questo può la nazione imporre delle condizioni a suo piacere nel creare l'amministrazione di questo suo diritto (sebene forse il partito che prende non sia dei più vantaggiosi), senza che ciò smentisca che l'origine vera del diritto di sovranità, le di lui facoltà, la estensione, lo scopo, il dovere di effettuarlo siano tutte opera della natura.

3° Che da per tutto, dove non esistono tali riserve, e nel rimanente del mandato direttivo sociale, fatto anche con riserva, la legge di natura supplisce da sè al silenzio della nazione per vietare l'arbitrario, e non permettere che quello ch'è massimamente vantaggioso alla nazione.

4° Che l'abolire le *riserve* o i *vincoli* imposti appartiene alla sola nazione, come quella che solamente ritiene la sovranità in una guisa inalienabile.

§ 889. Con questo schiarimento, rivolgendo l'attenzione alle così dette *leggi fondamentali positive*, le quali dalla volontà delle nazioni possono essere fissate alla fondazione del governo, si presentano li seguenti capi con la loro soluzione; cioè:

1° O che le leggi fondamentali positive, che piace d'imaginare, sono conformi, e tanto estese e speciali, quanto importa il piano della legislazione naturale sopra mentovato; e in tal caso il prescrivere tali leggi *giuste* e *complete* può giovare bensì per fissare l'attenzione, eccitare lo zelo e la tutela del bene publico tanto in chi dirige, quanto in chi è diretto; al pari di un espresso e ben detagliato mandato direttivo, in cui tutte le incumbenze siano specificate: ma non per ciò tali clausole sarebbero valevoli a creare o ad accrescere i diritti o le reali obligazioni della sovranità, poichè queste lo sono e lo possono essere solamente dai rapporti reali delle cose.

2° O che tali leggi fondamentali, sebene in sè giuste, sono o vaghe, o nel numero incomplete, avuto riflesso al piano concreto ed assai più esteso di natura; e in tal caso, malgrado la loro generalità, malgrado qualsiasi silenzio od omissione, non toglierebbero che tutte le condizioni del mandato governativo non si dovessero sottintendere, ed avere come espressamente apposte. La natura ossia l'ordine essenziale supplirebbe. Egli è tale, che co'l *fatto* solo dello stabilimento del governo necessariamente le induce tutte, e tutte le rende obligatorie.

3° Finalmente o tali leggi fondamentali di convenzione espressamente o di loro natura sia direttamente, sia indirettamente, ripugnano con le condizioni fissate da tutto il sistema dell'ordine sociale; ed allora esse si dovrebbero giudicare come nulle, e meritamente degne d'essere abolite. Il farlo appartiene al corpo della nazione *in solidum*, e non ad altri.

Ecco tutti i casi possibili semplici e principali di quest'oggetto, e la regola per deciderli.

ARTICOLO XV.

DELL'EFFETTO DELLO STABILIMENTO DEL GOVERNO SU I DIRITTI SOCIALI.

1° *Degli effetti rapporto alle competenze di tutto il corpo sociale* in solidum.

§ 890. Dire che quando una società naturale di eguali crea un governo si spogli o dell'entità o dell'esercizio de' suoi naturali diritti, o di alcuno di tali diritti, per depositarli in mano di un terzo che ne rimanga investito, egli è lo stesso che dire che una ricca famiglia, co'l creare un agente, un procuratore, un amministratore, perde qualcuna delle sue facoltà o delle civili sue prerogative, per investirne l'agente, il procuratore, l'amministratore; egli è lo stesso che dire, che il commandare una cosa ad altri, e l'imporre dei doveri per nostro unico commodo ed utilità, sia un'abdicazione o un'alienazione di diritto. Questo concetto non può essere prodotto che dalla falsa maniera di ravvisare l'origine, lo scopo e le competenze del civile governo.

§ 891. Lungi che la società perda veramente alcuno de' suoi diritti, ne acquista anzi uno di più, qual è quello che deriva dal mandato governativo, per cui s'ottiene l'unità delle forze e delle volontà, ed il levare ogni ostacolo dell'ignoranza o della cupidigia, protette dalla forza privata, all'esecuzione dell'ordine sociale, e perciò al conseguimento della publica e privata felicità. Se si potesse dire che la società o i singoli rinunciano a qualche cosa, questa sarebbe la licenza ossia l'*abuso* della libertà, e nulla più; ma rinunciare ad un disordine, ad un abuso, non è rinunciare ad un diritto.

§ 892. La libertà all'opposto, che veramante merita un tal nome, ossia che merita il nome di *diritto*, lungi che venga offesa e limitata, viene anzi protetta e sostenuta in tutta la sua integrità. Se di fatto il di lei esercizio risulta dall'esecuzione dell'ordine sociale di ragione, e se, resa concreta, essa si verifica in particolare in tutti li atti di ra-

gione morale, i quali non vengono impediti nè dal governo, nè dai cittadini; se la sovranità è essenzialmente formata ed unicamente rivolta a proteggere la libera esecuzione di tali atti: egli è dunque evidente che non solo il diritto di libertà non viene in sè stesso nè leso, nè limitato; ma all'opposto viene protetto dal giusto governo, ed esteso nel suo *esercizio*.

§ 893. Ma si dirà che la società con un governo non si può dire propriamente vivere nella *naturale sua indipendenza*. Prima di tutto converrebbe provare che la naturale ed assoluta indipendenza nell'ordine reale delle cose sia un bene per essere un diritto, ossia non osti all'esercizio dei diritti reali degli uomini. Dall'altra parte poi converrebbe provare che una famiglia, creando solamente un amministratore ed un procuratore pe'l bisogno di una buona economia, rinunci alla sua civile indipendenza. Sarà sempre vero che siccome l'unità delle volontà e la riunione delle forze, in cui consiste l'entità della sovranità, è assolutamente inseparabile dal corpo sociale; che siccome la creazione del governo altro non è che un mandato direttivo sociale fatto da chi ha il diritto superiore di emanarlo per mantenere meglio in pratica l'esercizio della libertà: così sarà anche vero che in buon diritto la sovranità sarà di fatto il proprio e spontaneo concorso della società ad una cosa da lei voluta, a lei utile, e da lei commandata. Ciò esclude essenzialmente la dipendenza.

§ 894. Che se si parla dell'uomo singolare, egli è manifesto che anche in una società senza governo l'uomo privato doveva necessariamente essere dipendente per tutte le cose di ragione dall'ordine e dal corpo sociale, per ciò stesso ch'egli non aveva diritto di agire a capriccio, e la società aveva un naturale diritto a frenarlo: diritto attribuitole dalla natura per la propria conservazione e benessere, come si è veduto. Co 'l deputare adunque persone ch'esercitino quello stesso potere, che da prima già competeva alla società, non si cangia propriamente nulla nel fondo delle cose relativamente ai privati, o si limita nei rapporti suoi particolari; anzi la libertà publica rimane intatta, e di più viene protetta ed afforzata, perchè pone una direzione illuminante e costringente onde la particolare libertà venga a dovere ed efficacemente esercitata.

ARTICOLO XVI.

CONTINUAZIONE.

2° *Degli effetti relativamente ai singoli individui; quindi della natura e dei limiti dell'obedienza civile.*

§ 895. Levato di mezzo ogni equivoco su l'effetto dello stabilimento del governo su i diritti della società in generale, si rilevano però nello stesso tempo i fondamenti dell'*obedienza*, e i doveri dei sudditi della sovranità sociale verso la medesima. Essi altro non sono che quei doveri medesimi, i quali nello stato di società naturale legavano ogn'individuo verso tutto il corpo della società e dei privati. Ciò è dimostrato dalla instituzione medesima del governo civile, il quale non viene costituito per altro fine, se non appunto per quello di far eseguire questi medesimi doveri da tutti i cittadini in una maniera uniforme ed efficace. A parlare dunque propriamente, l'uomo *giusto* nel civile governo non serve nè obedisce ad alcuno; ma serve ed obedisce all'ordine della natura, e alla massima felicità propria. Egli poi serve al suo simile, quando viene costretto a fare o a non fare quello che il miglior ordine sociale lasciava in sua libertà di non fare, o che davagli diritto ad operare. Ma in tal caso la di lui servitù non è nè legitima, nè doverosa. A togliere appunto questo inconveniente sono dirette tutte le parti della legislazione, e di una ben equilibrata costituzione di governo; e però si può dire che in ultima analisi esse sono dirette a guarentire la giusta libertà dell'individuo.

ARTICOLO XVII.

DELLA NECESSITA' DELLA LEGISLAZIONE POSITIVA, E DEI FONDAMENTI DEL POTERE RELATIVO.

§ 896. Fino a qui abbiamo contemplata la sovranità e il governo in complesso; passiamo all'analisi. Senza un buon sistema di leggi positive, si lascia in fatto un libero campo ai direttori del governo ad agire come a loro piace, senza che almeno abbiano nel giudizio del publico (il quale, confrontando la regola stabilita con la pratica, senta ad ogni passo la ingiustizia, e reclami e si sdegni) un garante di opinione della libertà dei cittadini. Senza un buon sistema di leggi il governo, anche con le migliori intenzioni del mondo, può violare la libertà del cittadino, per non saper fare di meglio; senza un buon sistema di leggi si lascia all'ignoranza ed alla cupidigia dei privati l'adito di nuocersi scambievolmente, o con una specie di scusa d'ignorare una regola, o che la legge non commanda un tale atto.

§ 897. Tutti adunque i rapporti *di fatto* inducono la necessità assoluta della legislazione positiva dettagliatamente applicata alle occorrenze della società. Ma la società in complesso ha diritto e dovere di prevenire e reprimere il disordine, a cui è annessa l'ingiustizia e il di lei nocumento; e parimente ha diritto e dovere di proteggere e di promovere l'osservanza della giustizia e dell'ordine. Dunque la legislazione positiva forma il primo e il più grande bisogno, diritto e dovere della società, come mezzo necessario al detto fine; e però ha un perfetto *diritto* di esigere dai capi dello stato che vi venga proveduto. Questi poi hanno un rigoroso dovere che venga formata, promulgata e mandata ad esecuzione. Lo scopo del civile governo è appunto d'illuminare l'ignoranza, di costringere la cupidigia.

Illuminare qui egli è assegnare la regola da seguire; lo che è sinonimo di *emanare le leggi*. Da ciò sorge la necessità e l'autorità legitima del *potere legislativo e degli atti suoi*.

DE

POTESTATE SCIENTIÆ JURIS PUBLICI IN PUBLICAM OPINIONEM

ORATIO

HABITA A J. D. ROMAGNOSI

CUM IN UNIVERSITATE PARMENSI ANNO MDCCCIV AD TRADENDAM JURIS PUBLICI UNIVERSI DOCTRINAM AGGREDERET.

---

§ 898. Quum primo auctoritate et beneficentia praestantissimi lectissimique illius Viri (1), qui rei nostrae publicae moderandae felici fato praepositus fuit, audivi mihi munus demandatum fuisse tradendi Juris universi publici praecepta; continuo intellexi quantum doctrinae et dicendi facultatis a me poscere vobis liceat, et quam ego impar sim ea quae jure requiri possunt suppetere. Non solum enim juris publici explanatio sua magnitudine et gravitate me deterrere valet, sed et hoc hodie additur ut ipsamet temporum felicitas et innumera pene multitudo scriptorum et lectorum, uno verbo, quae res plurimum in republica possunt, contra me omnes faciant. Inter caeteras potissima mihi videtur disciplinarum juris potestas in illud hominum commune judicium, quod passim sub nomine *opinionis publicae* hodie designatur. Ejus vis et imperium in homines civilibus officiis consociatos ubique temporum et locorum, sed potissimum postremis hisce temporibus innotuit. In qualibet autem nova gubernandi ratione si a morum corruptione ad virtutem civilem animos civium impellere opus sit, nemo non videt non solum sapientissimarum legum beneficiis, verum etiam ope opinionis publicae hoc perfici tantum posse.

Statui ergo *de potestate scientiae Juris publici in publicam opinionem* vobis hodie verba facere, ut saltem eo majus studii et diligentiae incitamentum injiciat, quo amplior et praestantior disciplinae tradendae natura atque utilitas aestimatur.

§ 899. — *Tempora si velis fastosque evolvere mundi*, — apertissimis documentis constabit publicae opinionis vim et imperium ita in mentes hominum invaluisse, ut quidquid fortiter, quidquid praeclare, quidquid admirandum a populis et hominibus in utilitatem civitatum susceptum et actum fuit, id fere omne a publicae existimationis et gloriae captandae desiderio ortum duxerit. Non omnis autem opinio quae in populo irrepsit, servaturque, probatae ac genuinae publicae opinionis nomen meretur, sed ea dumtaxat quae definitur: *sentiendi modus universae civitati aut genti communis, quo tamquam bonum atque existimatione dignum judicat, et propterea laude et honore prosequitur, quidquid in universum prodest; e contra vero tamquam malum atque spretu dignum exindeque vituperatione et infamia rejicit quidquid civium vel gentis bono officit vel adversatur.*

§ 900. Ex hac definitione liquido fluit, quod si reipublicae potestas, leges atque moderandi ratio ita constitutae et gestae sint ut civis cupiat id ipsum quod leges jubent, et dum progreditur quo a voluntate impellitur, pergit quo a legibus vocatur, tunc dependens quia legibus paret, liber quia suae voluntati obtemperat, illud omne consequatur quo politice felix vocari possit.

§ 901. Id autem consequi non potest nisi libertate atque eo regiminis temperamento civis fruatur, in quo peculiaris et generalis utilitatis objecta in idem concidant. Hoc autem posito, patriae dilectio, politica virtus vigebunt, florentemque ac beatam reddent civitatem. Tunc civis existimatione dignum putare cogitur id solum, quod publicae felicitati aut conveniat, aut incrementum ferat. Honoris inde atque laudis acquirendae desiderium, quo quisque in coetu hominum exagitatur, circa res dumtaxat in universum utiles versabitur. Hinc cives praeclara opera tam in pace quam in bello aggrediuntur, et feliciter perficiunt. Quare utilitate peculiari et generali insimul convenientibus, et quid unum constituentibus, libertas politica et civilis, patriae dilectio, opinio publica, amor gloriae arctius invicem colligatae et dependentes in unum veluti coalescunt.

§ 902. Quae cum ita sint, facile dignoscitur opinionem vere publicam maxime in bene constituta et administrata republica vigere, minus autem in optimatum regimine, minimum in monarchico; tandem in absoluto, ubi stat pro ratione voluntas, ad nihilum redigi. Nobis autem de optima regiminis forma a justitia et natura probata agendum est, architectos imitatis a quibus non labentis aedifi-

---

(1) *Il consigliere di stato Moreau Saint-Mery, amministratore generale degli stati di Parma, Piacenza e Guastalla, che chiamò il Romagnosi alla catedra di Diritto publico nell'università di Parma con lettera del 31 dicembre 1802. Da quel che dice l'autore nel § 941 del seguente discorso si vede che questa fu la prolusione da lui letta in publico; quello la Introduzione alle sue lezioni detta nella scuola. (DG)*

cii, sed solidioris et pulchrioris exstruendi servandique regulae traduntur. Sallustius recensens Romanorum mores, quibus, exactis Regibus, respublica claruit, et tam mirabilia egit et fortia, « Civitas (ait) incredibile memoratu est, adepta libertate, quantum brevi creverit: *tanta cupido gloriae* incesserat. Jam primum juventus simul laboris ac belli patiens erat; in castris usu militiam discebat; magisque in decoris armis et militaribus equis, quam in scortis atque conviviis, lubidinem habebant. Igitur talibus viris non labos in solitus, non locus ullus asper aut arduus erat, non armatus hostis formidolosus: virtus omnia domuerat. *Sed gloriae maxumum* certamen inter ipsos erat; sic quisque hostem ferire, murum adscendere, conspici, dum tale facinus faceret, properabat: eas divitias, eam bonam famam magnamque nobilitatem putabant; laudis avidi, pecuniae liberales erant; gloriam ingentem, divitias honestas volebant.... Igitur domi militiaeque boni mores colebantur. Concordia maxuma, minuma avaritia erat jus bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat. Jurgia, discordias, simultates cum hostibus exercebant; cives cum civibus de virtute certabant. In suppliciis Deorum magnifici, domi parci, in amicis fideles erant. Duabus his artibus, audacia in bello, ubi pax evenerat, aequitate, seque remque publicam curabant (1). »

§ 903. Felix aetas rerumque conditio, in qua mediocritas aurea cum libertate conjuncta pacis et belli felices heroas simul progenerat! Verum equidem est quod collapsorum morum tam infandam profert historiam, ut fatendum sit magis vitiis et omni flagitiorum genere, quam virtute gentem romanam excelluisse. Sed cur hoc? Si solerter res perpendatur, postremo compertum nobis erit hoc potissimum contigisse ex quo vinculum optimum, de quo supra sermo fuit institutus, pessimi civis potentia solutum fuit: scilicet civibus quibus maxime intererat reipublicae utilitatem et gloriam fovere, et penes quos rei tam pacis quam belli moderandae potestas erat, ablata fuit et ad id genus hominum translata, qui solertiam, arma et facinora sua solent alienae ambitioni locare, et quodammodo mancipationem auctione devovere. Quae res extra dubium patebit, si ad mentem revocemus vetustissima reipublicae constitutione gentem romanam ita fuisse temperatam, ut qui in censum adscripti erant et culturae agrorum operam dabant, ii et magis in militia erant strenui, et honestiores et graviores in civili vita. Praedia vero vel proprio quisque colebat, vel de publico assignata (2). Alii vero *plebem urbanam* constituebant, ea quae vel argentariae, vel mercaturae foenorique, vel opificiis, vel urbano servitio et curiae forique ministerio vacabat. Sed haec tam in pace quam in bello minus habita fuit. Haec prisca distinctio diu permansit, ita ut sordes in urbanas tribus, in rusticas autem flos urbis et illustriores familiae conjectae fuerint. Hae diu in publicis negotiis praestantiores, et in bello, exclusis aliis, passim pugnabant.

§ 904. Usque dum haec institutio servata fuit, subacti Reges fuere, respublica virtute et exemplis claruit, et ad summum potentiae evecta fuit. Ast Marius, civium pessimus, primus hanc reipublicae institutionem vulneravit. Ipse primus in legionibus ad scripsit urbanam plebem sibi jam devotam. Hisce praesidiis res eo perducta fuit ut militibus in mancipium ducis et ab eo omnimodo dependentibus, duce vero horum potentia fulto, respublica omni potestate spoliata fuerit, et exinde inter proscriptiones et clades libertas romana ad excidium ducta, tandem sub duce auri prodigalitate et temporis avaritia maxime interierit. Tantum violatio illius legis, qua utilitas generalis cum peculiari devinci tur, parere potuit malorum!

§ 905. Ast ne disputatio longius nos ab incepto trahat, animadvertite, quaeso, auditores praestantissimi, praeter leges politicas, civiles, criminales, et praeter relationes ab eis dependentes, = aliam adesse, harum omnium graviorem et praestantiorem (ut verbis utar celeberrimi auctoris *Contractus socialis*), quae nec in marmore, nec in aere, sed in cordibus civium inscribitur; quae veram civitatis constitutionem efficit, et jugiter novas vires acquirit; quae dum coeterae leges veterascunt aut extinguuntur ad vitam eas revocat, aut earum vices gerit; quae populum in intentionem laete institutionis detinet, et pedetentim vim habitus auctoritati substituit. Loquor de moribus, de consuetudinibus, et potissimum de *publica opinione*, quae res (ait auctor) nostris politicis fere incognita est; a qua tamen aliarum omnium effectus pendet (1). = Quomodo autem haec omnia ad effectum perduci queant, laudatus auctor non edocet. Id autem demonstrare admodum difficile non videtur, si ars politica suas agendi regulas a scientia veri et justi mutuetur; et praesertim si antiquissimum praxi, pene novum scientia, principium demonstretur quo traditur, nullam aliam aut legitimam aut tempore duraturam regiminis formam reperiri, nisi eam qua utilitas generalis, quantum fieri possit, cum utilitate peculiari temperetur, et in unum redigatur: et exinde instituta disquisitione circa illud quo in facto naturae indiget, quodque probatae aequalitati et legitimae libertati prodesse possit; quodvis arbitrium vi evidentiae facti et juris excludatur, officiis jam notis imperantium alia addantur, quae agant de minuenda quantum fieri potest inaequalitate facti, salva juris aequalitate et nexu inter omnes ordines civitatis. Quod quidem exequi et penitus perficere, muneris scientiae Juris universi publici esse videtur.

§ 906. Forte quis suspicabitur hanc sententiam ad praxim redactam irritam fieri posse absque eo quod civitatum moderatores de violatis societatum juribus insimulari possint. Bonum enim publicum, cujus obtentu tam iniqua antehac perpetrata fuere, versatilis notio et nimis indefinita videtur, quominus etiam posthac legitima libertas, remota evidenti probatione iniquitatis, injuria afficiatur. — Haec fateor vereri potuissem us et possumus quousque ars politica, quae semper rebus practicis et concretis vacat, et Juris naturalis publicique scientia, quae usque nunc semper in abstractissimis generalibus et disjunctis rebus versata est, invicem absque nexu et pene dicam absque cognatione pertractentur. Ast si initium commune, ab ipsamet natura haustum et arreptum, ambas moderetur disciplinas; si rationes statuendi, agendi, judicandi a factis probatissimis et apertissimis ad Jus relatis depromantur; plane non video sanctio-

(1) *Sallustius*, Conjuratio Catilinae, *pag. mihi 6, 7 Edit. Aldi 1587 (cap. VII IX).*

(2) *Sigonius, lib. II, cap. VI*, Antiq. Juris civilis romani.

(1) *Contract social.* Cap. XII.

nem quomodocumque latam vel utilem et justam, vel damnosam et injustam demonstrari haud posse. Hoc adeo verum est, ut inter tyrannorum artes praesertim recenseantur conatus ad inscitiam modis omnibus inducendam et mordicus in populis servandam, ne vera opinio publica sanctum justitiae sensum in mentes populorum injiciat, et propterea ne vituperatione, odio et seditionibus imperantem prosequantur. Quocirca vile servum pecus in mancipio potentiae degens ausum fuit in litteras impetum facere. Cui celebris Baco e Verulamio, dignus sane scientiarum defensionem suscipere, qui earum gloriae et augmentis tantum profuit, sequentibus verbis respondit: « Dein quod » asserunt politici litteras reverentiam legum at- » que imperii convellere, calumnia mera est.... » citra omnem controversiam emolliunt mores, te- » neros reddunt, sequaces, cereos et ad mandata » imperii ductiles. Ignorantia contra, contumaces, » refractarios, seditiosos, quod ex historia claris- » sime patet, quandoquidem tempora maxime in- » docta, inculta, barbara; tumultibus, seditioni- » bus, mutationibusque obnoxia fuerint » (1).

§ 907. Hinc alia ratio ad propositam sententiam demonstrandam sponte nobis occurrit. Dixi virtutem civilem, et obedientiam legibus et magistratibus non solum legum beneficiis, sed etiam opinionis publicae ope assequi tantum posse. Non enim sufficit moderandi rationes ita temperare, ut cives quod summopere aequum et bonum effectu consequantur; verum etiam (ut homines liberos decet et respublica postulat) oportet ut ea ipsorum animis persuasio alte insideat, se ea frui felicitate quae humanae conditioni et rerum contingentiae accommodatior est, ut et mala ferre aequo animo parati sint. Neminem enim latet in qualibet regiminis forma, licet optime constituta, et administrata, interdum opus esse civibus aliquid peculiaribus cupiditatibus detrahere, ut universorum inde bonum prodeat. Re tamen latius perspecta comperitur, cuique etiam singulorum, ex mutua officiorum praestatione, majorem utilitatem tandem reverti. Quin imo hac affectuum temperata angustia virium socialium elasticum (parcite verbo) eo magis excitatur, et respublica ad praeclara facinora apta efficitur, et ad jugem potentiam perducitur. Cartesius mundanum systema ex vorticibus se invicem prementibus et in orbem moventibus effinxit, quibus si pressio tollatur, effusa vi, in mortiferam quietem natura labitur. Quisque autem civium, quamvis sapienter et provide ad hanc libertatis et singularis utilitatis jacturam adigatur attamen id aegre natura fert. Si caeca ignorantiae nubes civium animos premat, cives, nil aliud quam singularem et praesentem utilitatem prospicientes, de jactura quam passi sunt tamquam de illata injuria conqueruntur. Hinc in muneribus obeundis segnities; hinc legis fraudandae studium; hinc odia, tumultus et coetus seditiosi, quibus tandem civitatum potentia ad ruinam impellitur. E contra vero si publica opinio ita constituta sit ut cives, disciplina Juris universi publici imbuti, intelligant quid bonum publicum justitia quaesitum requirat, quidque ex praesenti cupiditatis tamen in universum utilitatis promanet, non solum adversus reipublicae moderatores de jactura singularis utilitatis non conquerentur, sed e contra sapientiam legum et rationis gerendae providentiam laudibus cumulabunt. Lubenti inde laetoque animo patientiae fructum in medio conferent, eo majorem rati se gloriam assecuturos quo ipsis praestat pati fortiora. — Hicce tamen modus adest ab ipsamet ratione et natura praelinitus. Si enim perspecta utilitate generali cives aequo animo in rebus etiam arduis ad parendum ducuntur, pari, quin imo majore animi virtute, ad tuendam libertatem contra effraenatam imperandi libidinem rapiuntur. Horum utrumque quomodo et quando facere oporteat ex scientia Juris universi publici depromitur. Hujus cognitio penes gentem vel civitatem partem opinionis publicae constituit. Ab ea ergo cives discunt obedientiam sine abjectione, et repugnantiam sine injuria.

§ 908. Sed et alia consideratio opinionis publicae, proindeque Juris universi scientiae, ministerium et potestatem in felicitatem civitatum plurimum commendat. Haec in eo versatur, ut nullum aliud validius adesse videatur praesidium, quo in renovato imperio publica virtus, a praecedenti corruptione penitus deleta, simul cum felicitate regenerari possit. Hic fatendum est historiam gentium documenta ad rem facientia nobis haud suppeditare. Anteactorum enim temporum memoria liquet quidem respublicas et gentes a summo potentiae et virtutis statu in imum corruptionis et dejectionis dilapsas, tandem a validioribus exterioribus armis subactas, politica existentia fuisse orbatas: ast nullibi legere contigit a corruptione politica et dejectione denuo ad mores, ad potentiam, ad felicitatem internis viribus reversas fuisse. Sub nomine *corruptionis politicae* hic intelligenda non venit illa morum licentia quae nostris temporibus vulgo hoc vocabulo designatur; verum illa sentiendi et agendi ratio, quae ubique temporum et locorum immoderata singulorum cupiditate mutua sociorum officia et civiles virtutes dissolvit. Hujus effigiem graphice descriptam legere est penes antiquum historicum sequentibus verbis. « Igitur primo » pecuniae, deinde imperii cupido crevit: ea quasi » materies omnium malorum fuere. Namque ava- » ritia fidem, probitatem, caeterasque artes bonas » subvertit; pro his superbiam, crudelitatem, » Deos neglegere, omnia venalia habere edocuit. » Ambitio multos mortales falsos fieri subegit; » aliud clausum in pectore, aliud in lingua prom- » ptum habere; amicitias, inimicitiasque non ex » re, sed ex commodo aestumare; magisque vul- » tum quam ingenium bonum habere. Haec primo » paullatim crescere, interdum vindicari; post, ubi » contagio, quasi pestilentia, invasit, civitas im- » mutata; imperium ex justissumo atque optumo » crudele intolerandumque factum. Sed primo ma- » gis ambitio quam avaritia animos hominum exer- » cebat: quod tamen vitium proprius virtuti erat. » Nam gloriam, honorem, imperium bonus et i- » gnavus aeque sibi exoptant; sed ille vera via » nititur: hinc, quia bonae artes desunt, dolis at- » que fallaciis contendit. Avaritia pecuniae stu- » dium habet, quam nemo sapiens concupivit; ea, » quasi venenis malis imbuta, corpus animumque » virilem effeminat; semper infinita, insatiabilis » est; neque copia neque inopia minuitur.... Post- » quam divitiae honori esse coepere, et eas gloria, » imperium, potentia sequebatur; hebescere virtus, » paupertas probro haberi, innocentia pro malivo- » lentia duci coepit. Igitur ex divitiis juventutem lu- » xuria atque avaritia cum superbia invasere: rape- » re, consumere; sua parvi pendere, aliena cupere; » pudorem, pudicitiam, divina atque humana pro-

(1) *De dignitate et augmentis scientiarum.*

» miscua, nihil pensi atque moderati habere (1). »

§ 909. Si in gente in hanc pessimam conditionem collapsa vigens regiminis forma evertatur, et proinde agatur de novis legibus condendis, et respublica sapientioribus rationibus temperanda, quomodo prava cupiditatum consuetudo evelletur? quomodo mores corrupti ad meliorem frugem revocabuntur? Dum populus primaeva ferocia imbutus ad civilem vitam instituendus est, subest nativum atque intactum virium moralium robur, quod ad virtutem et probitatem facile inflecti potest: ast potentia hac innocentiae a diuturna corruptione enervata, et penitus effusa, quomodo ad justitiam et virtutem gens evocabitur?

§ 910. Gravissima haec difficultas prima fronte nos a spe dejicere quidem videtur; sed solertius natura inspecta, non adeo desperandum esse liquet ne optata virtus reviresca . Enimvero humanae voluntatis historia ubique temporum et locorum tres potissimas leges sequentes patefacit. Prima videlicet quae lex *nostrae conservationis* nominatur, qua ab hominibus pericula reformidantur, securitas diligitur; quod officit avertit, allicitque quod prodest: hinc quae ad alendam vitam, quae ad valetudinem tuendam et vires servandas conferunt maxime appetimus. — Secunda lex ea est quae *sociabilitatis* vocatur, qua homo ad quaerendum consortium aliorum hominum illudque colendum ubique ducitur. — Tertia et postrema lex illa est quae *existimationis* aut *opinionis* nomine designari posset. Hoc homines virtutem a vitio secernunt, et ad existimationem et spretum apti efficiuntur. Hoc tamquam quid facti a natura hominis arreptum censendum est, cujus nullum aliud anterius factum tamquam causa assignari nec perfectius explicari potest, ut monet Fergusson (2). Excellentia sive absoluta illa sit, sive relativa, supremum humanarum cupiditatum objectum est. Divitiae, potestas, ipsaeque voluptates ideo tam avide acquiruntur, quia tamquam testimonia praestantiae et eminentiae judicantur.

§ 911. Hisce tribus affectibus quaelibet civitas, sive virtute regatur, sive rapiatur vitio, jugiter ad agendum movetur. Hoc namque solum inter virtutis et corruptionis statum discrimen intercedit, quod in illo ad justitiam et bonitatem actus civium ordinentur; in hoc ab eo deflectant, et in flagitiis ruant. Dum ergo corruptos mores ad socialem bonitatem et virtutem inflectere leges student, nil aliud reapse sibi assequendum statuunt, quam ad meliora jam existentes vires dirigere.

§ 912. Si quis sibi constituat ope legis conservationis hoc perficere, absurdum aut periculosum opus moveret: absurdum, quia cupiditas divitiarum et voluptatum, quae potius compescenda quam augenda, et numquam honori esse debet, ad pejora traheret; periculosum, si contra eam animus et potestas imperii intenderetur. Licet enim aurea mediocritas virtutum altrix et servatrix sit, et e contra inordinata opum distributio omnium pene malorum radix, quippe quod divitum vitia opinione et pauperum flagitia egestate suadet; attamen violenta legum sanctione et imperii potestate mediocritatem, vel aequabilem bonorum possessionem introducere atque tueri non praestaret, tum quia omnia evertenda forent, tum quia, si inducta partitio directe servanda esset, nimis juribus dominii atque civium industriae obversaretur. Ordinandae ergo ita leges sunt, ut libere rerum commercia exerceantur, et rerum dominia sola oeconomia industriaque omnibus parentur atque serventur.

§ 913. De affectu erga societatem, sive de secunda allata lege ad rem propositam, verba facere non expedit. Patet enim hunc animi sensum potius tamquam effectum consequentem, quam vim reformantem existimandum esse.

§ 914. Superest ergo lex seu affectus existimationis. Ejus vi et natura perpensa, liquet eam unam omnes cupiditates pene extinguere. Non solum enim auri famem passim aequat, sed saepius antecellit. Divitiae enim, ablato quod necessitatibus vitae sufficit, nonne in res acquirendas quae solum ex opinione magni habentur, jugiter vertuntur? Illa supervacanea praetiosa supellex, illa indumentorum saepe variata forma, illa famulorum longa caterva, equorum copia, et uno verbo res omnes luxui dumtaxat inservientes, quid felicitati illorum qui ea sibi parent prodessent absque existimatione populi, cujus oculis haec omnia subjiciuntur? Eccur in corrupta societate quamplurimi, aut vera aut falsa injuria affecti, malunt singulari certamini vitam committere, quam abjectionis notam tolerare? Innumerae praesto sunt probationes, quibus imperium affectus existimationis in animos hominum in quolibet statu civitatum demonstrari posset.

§ 915. Patet ergo adesse vim et materiam, qua reipublicae moderatores potiti, morum et virtutis publicae reversionem inchoare, prosequi et perficere valeant. In eorum enim potestate est reipublicae facultates et utilitates ita temperare, ut *effectu* vere civium intersit ea sequi quae omnibus prosunt; ut autem caeca antecedentium cupiditatum servitus citius excutiatur, praemia, honores, potestatem, laudes, et potissimum animorum instructionem ita impertiri possent, ut eamet cupiditas, quae ad abjecionem et vitium trahebat, ad elationem et virtutem facilius rapiat. Quod quidem opinionis publicae imperio potissimum tribuendum. Oportet igitur indicia externa honoris, laudis et existimationis providere, et oeconomia quadam specierum et graduum ita ordinare, ut quaevis hominum conditio in republica ad laudabilia opera suscipienda jugiter incitetur. Eccur enim existimationis publicae amor caeteras cupiditates passim vincit, nisi quia ejus voluptas perenni quodam stimulo in coetu hominum ubique temporum et locorum renovatur? Quoniam autem hominum multitudo maxime ab iis quae sensus percellunt movetur, hinc in statutis signis externis confingendis ea rerum species et forma, quae majore in praetio penes gentem habetur, anteferenda.

§ 916. Caveant autem civitatum moderatores, ne haec in indignos conferant, aut ultra dignos extendant. Existimationis sensus a comparatione summopere excitatur: scilicet ejus natura et vis maxime ab incorrupta eminentiae cogitatione alitur et augetur, quae quidem eminentia penitus evanescit, statim ac haec dignitatis signa aut indigno largiuntur, aut ultra dignum imperantes proferunt. Cum autem Juris universi publici disciplina disquirat quomodo ad maximam singulorum utilitatem respublica ordinanda sit; quaenam facinora probata laude, praemio, honore, potestate digna sint; quae officia a cive erga rempublicam et erga concives praestanda sint: undique patet hujus scientiae in publicam opinionem influxus et

(1) *Sallustius*, Conjuratio Catilinae, *pag. 8, 9. Edit. Aldi (cap. x, xii).*

(2) *Institutiones Philosophiae morales.*

potestas, nec non ejusdam praestantia, amplitudo, et quanto studio capessenda quantaque benevolentia et favore tuenda fovendaque sit (1).

§ 917. Postquam Juris universi publici auctoritas gignendis, tuendis, moderandisque sanctioris opinionis publicae praesidiis patefacta fuit, alia adhuc superest animadversio, quae licet alte et pene dicam a capite repetita sit (2), attamen, ne propositum institutum suis partibus careat, praetermittere non licet. Et ut res ex ordine dicatur primum animadvertendum est illud hominum publicum judicium cum existimatione conjunctum, quod supra definivimus, existere aut vigere non posse nisi in coetu hominum, qui non solum societatis vinculo insimul devincti, sed etiam diuturnis civilibus institutis et politioribus moribus imbuti jam sint. Opinio vere publica perfectionis humanae jam evolutae et quodammodo exornatae opus habet. Perfectio autem haec ortum et incrementa sua gradibus a natura praefinitis acquisivit. Hinc primo humanae societates supremo naturae imperio moventur, postea vero arte et natura reguntur. Quidquid ergo ad evolvendas humanae perfectionis facultates, et praesertim ad ortum et progressum morum confert, omne ad publicam opinionem gignendam et magis roborandam prodest.

§ 918. Verum quidem est quod ad hoc perfectionis opus adimplendum universum genus humanum usque ab exordio nativitatis suae arcana quadam naturae oeconomia invincibili gressu fata jugiter appellant. Obversari vel moras interponere homini nefas; volentem fata ducunt, nolentem trahunt. Hinc si inscitia aut ambitio moderatorum humani generis progressus ad perfectionem irretire conetur, hoc male ipsis vertit; nam cumulata ab impedimento vi, effractis repagulis, ad statutam sibi sortem natura transcurrit. Quo populus elatiore animo et alacriore ingenio praeditus est, eo citius et animosius ad metam appropinquat. Haec omnia, fateor, vera sunt; nullus autem dicere audebit genus humanum adeo fati arbitrio relinquendum esse, ut institutionibus, licet maturitati haud convenientibus, educandum non sit, ad hoc ut citius propositum finem consequatur. Universa flumina deorsum ad mare fluunt; rivus inter montium rimas jugiter cursum agens, latius ostium tandem ad mare sibi aperit: ast usque dum hoc factum non fuerit ingentem terrae faciem interclusis aquis obruit. Ars humana aversis scopulis ampliorem et breviorem viam aquis sternit, terram ab incumbente unda redimit, atque in utilitatem hominum vertit. En humanae artis in civilibus institutionibus similitudo.

§ 919. Haud ambigendum est inter rudem morum et artium statum et politiorem aut splendidiorem conditionem pleraque discrimina rerumque conversiones intercedere, quae maximi habendae sint. Propterea sicuti variis hominum aetatibus variae educandi rationes accommodandae sunt, ita varia tam legum ferendarum et jurium decernendorum pro modo temporum et industriae, quam *sanctionis* saepius mutandae *necessitas*. In civilibus societatibus recurrit nova hinc ratio ordinandi moderandique imperii a *perfectibilitatis* humanae cursu inducta, qua, juxta subjecti naturam, a temperato ad optimum et firmum reipublicae statum pervenitur. Quo aptius ad civilem vitam et felicitatem gentes ducuntur, eo majora et expeditiora subsidia ad *opinionis* publicae ortum et potestatem suppeditantur.

§ 920. Quomodo autem quibusque adminiculis gentes ab exordio instituendae moderandaeque sint, id solum a probata et genuina Juris universi publici scientia ad apertissima facta naturae relata repetendum. Neque huic officit quod nullus Juris universi publici, politicesque scriptor reperiatur, qui humanae hujus perfectionis exordia, incrementa, rationesque, ea qua oportuit solertia, scrutatus atque complexus fuerit, inde continuo nexu et ordine humanae perfectionis gradibus accommodato, legis ferendae et aptae regiminis formae eligendae praecepta tradiderit. Nam si rerum relationes, bonumque populorum id postulare demonstretur, quin imo, si haec veritas et natura rerum requirit, horum omnium perscrutatio, ad Juris publici integritatem servandam, instituenda videtur. Ex his ergo liquet Juris universi publici scientiam, dum perfectionis humanae facultates a *fortuitis* infantiae aberrationibus et periculis ad institutum a natura propositum dirigit, eo etiam actu et opinionis publica initia arcana effingere, ortumque ejus celerius proferre.

§ 921. Hoc in primis Toot, Zoroaster, Confucius, Numa, Mango-Kapak caeterique rudiorum gentium *institutores* assequi sibi potuerunt. Eorum sapientia et studio maxima condita imperia, quibus, perfectionis humanae facultatibus feliciter incitatis, gentes ad mores et felicitatem educatae fuere. Licet autem jurium hominis civisque species eaedem ubique temporum et locorum a natura constitutae sint, attamen non ubique nec quibuslibet aetatibus *sanctionis* species modique a natura iidem praebentur. Sanctio autem legis, sive vis moralis qua leges ad regendos homines utuntur, ab affectibus necessariis in *hominibus* insitis accipienda est: affectus porro ii pro modo temporum et locorum, necessaria et naturali facti lege, variam indolem et vim patiuntur: quoniam autem quodlibet jus a relationibus necessariis naturae, sive ab ordine a natura praefinito, hauriendum repetendumque; hinc patet Juris universi publici scientiam vitam atque perfectionem suam a disquisitione legum humanae perfectibilitatis repetere. Quid, quaeso, praestantius; quidque in universo Jure publico solemnius dogmate *necessitatis summi imperantis*, quo societas naturalis in civilem vertatur societatem? Quorum quantorumque jurium et officiorum fons? Quam late patens scientiae et disputationis argumentum?

§ 922. Ast a quonam facto haec civilis imperii necessitas eruitur, nisi a cogitatione defectuum hujusmet perfectibilitatis humanae? scilicet ut varias *errorum* et *cupiditatum* aberrationes (quae hujus perfectibilitatis necessaria vitia sunt (1)) antevertantur, et omnia societatis membra ad institutum a natura finem communi impulsu ordinentur atque dirigantur. Si ergo circa hujusmet perfectibilitatis qualitates, leges, relationes, subtiliori instituta disquisitione, ulterius compertum sit quasdam regiminis formas tamquam aptiores, certaque moderandi praecepta praesidiaque tamquam ulterius magis opportuna indigitari, nonne eo ipso Juris universi publici ampliora et legitima acqui-

(1) *Cicero*, de officiis, *lib. I, cap. XXVII.*
(2) *Cicero*, de legibus, *cap. I.*

(1) *Intellige, non ex natura perfectibilitatis, sed ex abusu libertatis, cum homo in praesenti statu ad errores et cupiditates pronus sit. (DG)*

rentur dominia? Nonne etiam (quod maxime interest) Juris dogmata politicae praxi opprime convenientia proferentur? Opinio hinc publica quam late patebit!

§ 923. Huc ad totius orationis fundamentum perventum jam est. Quandoquidem verendum est ne quis mihi objiciat, omnia ea quae de scientia Juris universi publici huc usque disserui, aptius de Politica quam de Juris scientia dicenda esse. Quomodo enim tam variae et contingentes legum et consiliorum rationes jure et merito censurae Juris naturalis publici subjici poterunt? Quomodo politices et Juris praecepta ab uno eodemque fonte sic haurienda esse demonstretur, ut absque dubio innotescat utilitatem publicam scientia Juris tamquam lidio lapide esse probandam? Sane si hoc assequi fas est, oportet ut aliquod primum et generale initium a natura arreptum, quin imo evidentiae facti manifestum adsit, quo proposita sententia extra controversiam ponatur. Quale istud principium est, et unde repetendum? Ajo repetendum a statu reali hominum, quo rite tam in se quam undique perspecto et comparato, eruitur ordinem moralem ordine physico niti, et penitus ab eo determinari. En primum principium quod quaerebatur. Hoc attigisse modo satis sit, ne longius quam par est progrediatur oratio. Dato autem hoc principio, quilibet intelligit humanam artem actu quidem posse vires naturae juxta potestatem homini allatam inflectere, nunquam autem vel aliam naturam creare, vel statutum physicum ordinem praetergredi. Hinc si aliquis finis a rerum necessario nexu constitutus est, nec ab hoc declinare homini facultas erit. Quamobrem ars politica, quae sane aliquid adsequendum sibi statuit, cogitur huic nexui obtemperare. Si autem utilitas maxima civitatum et gentium finem hujus artis constituit, et si aliunde liqueat ad hunc ipsum finem, ordinem moralem et physicum esse institutum, ut justitia et maxima utilitas in idem concidant, et propterea quod ad bene beateque vivendum prodest, idem ad aeque et juste agendum requiri; jam disputationis objectum patebit, et facile universam officiorum generationem et oeconomiam praenoscere licebit. Sicuti autem evidentia facti illius Baconis demonstratur veritas, « hominis imperium *sola* » *scientia constare*; tantum enim potest, quantum » scit, neque ullas vires naturalium causarum catenam perfringere posse; naturam enim non aliter quam parendo vinci » (1); hinc patet a scientiarum justi augumento et ad earum notitia humanae *perfectibilitatis* fines ampliari, et rerum publicarum concordiam, felicitatemque maxime adjuvari.

§ 924. Huc usque ergo disputata paucis colligendo noscitur, scientiam Juris universi publici artem opinionis verae publicae producendae atque alendae patefacere, atque edocere, tum quia demonstrat aliam existere non posse reipublicae formam, aut justitiae aut naturae consentientem, nisi eam in qua singulorum bonum cum societatis bono quam maxime temperetur et conjungatur: et propterea ubi potestas, divitiae, honores, praemia, doctrina aeque distribuantur; et proinde provisum sit queis doleat natura negatis, anteversum criminibus, cives institutione perficiantur, virtus ex utilitate alatur, et facere et pati fortia cives instituti sint: tum quia scientia haec, officia hominum, civium, imperantium, gentium rite definiens, tutum tradit criterium et normam agendi, qua leges condere, rempublicam moderari, virtutem exercere; et ut quisque existimatione aut spretu, benevolentia vel odio prosequi possit quod bonum, justum, sanctum, vel quod malum, injustum et impium jubetur, agitur, recipitur. Horum utrumque uno labore eodemque via perficitur. Simul et semel autem patet unicum principium et fons singularis, a quo veritas, justitia et utilitas manant, et cui referuntur; et altius rem petendo liquet ordinem moralem penitus fundamenta sua habere in ordine physico (1), et ab eo praefiniri; ordinem autem moralem et physicum ita esse instructos et temperatos, ut maximum perfectibilitatis humanae opus, et humani generis felicitas jugiter foveatur et amplietur.

§ 925. Ad hoc nempe opus perficiendum dum ferrae saecula romani Imperii faciem renovata caligine corrumpebant, itala gens, universali reluctante barbarie, vim ingenii sui et reipublicae moderatorum providentiam feliciter retulit. Litterarum inde et artium undique conditis domiciliis, urbs etiam haec suo laetificata fuit clarditque Athenaeo. Ejus dignitate temporum injuria extincta, feliciore autem in aetate dein restituta et aucta gaudendum nobis est, sapientia et studio amplissimorum rei litterariae praefectorum nunc moderari praestantia, ingenio et sedulitate clarissimorum praeceptorum, optimae spei juventutis frequentia, ad Italiae gloriam et patriae bonum florere.

In hac rerum magnificentia, atque in hoc praestantissimo conspectu, qua ratione Juris universi publici praeceptor muneris sibi demandati officia persolvere debeat Tullius monet, scilicet: « disserendi ratione, veri et falsi judicandi scientia, » et arte quadam intelligendi, quid quamque rem » sequatur, et quid sit cuique contrarium. Cumque se ad civilem societatem natum senserit, non » solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit, sed etiam fusa latius perpetua oratione, » qua regat populos, qua stabiliat leges, qua castiget improbos, qua tueatur bonos, qua laudet » claros viros: qua praecepta salutis et laudes apte » ad persuadendum edat suis civibus: qua hortari » ad decus, revocare a flagitio, consolari possit afflictos; factaque et consulta fortium et sapientum, cum improborum ignominia, sempiternis » monumentis prodere (2). »

Quae cum tot tantaeque res sint, licet conatus omnes ad eas praestandas intendere statuam, cogor tamen vestrae indulgentiae potius quam laudis captandae vota facere.

---

(1) *Novum organum scientiarum.*

(1) *Scilicet in ordine physico late sumpto; quia ordo physicus, hoc sensu (nempe facti a sola natura positi, ut patet ex § praeced.) et limites signat humanae actioni, et relationes exhibet, in quibus tantum ordo moralis consistere potest, et apprimae sanctiones justi atque injusti parat.* (DG)

(2) *Cicero*, de legibus, *lib. I in fine, cap.* XXII.

DELLA
NECESSITÀ DELLO STUDIO DEL DIRITTO PUBLICO
ALLA
COGNIZIONE ED ALL'ESERCIZIO DELLA CIVILE GIURISPRUDENZA
DISCORSO

DETTO DA ROMAGNOSI NELL'INCOMINCIARE LE LEZIONI DELL'ANNO 1804
ALLA UNIVERSITA' DI PARMA.

---

§ 926. Prima d'intraprendere a spiegarvi le instituzioni del diritto naturale e publico io credo necessario ragionarvi della necessità di questa scienza per la piena cognizione delle legali dottrine, e per l'esercizio della giurisprudenza nelle civili società. Sebene chi mediocremente comprende i rapporti dei varì rami della scienza legale non possa ignorare la necessità dello studio del diritto naturale e publico sì per possedere che per praticare come conviene la civile giurisprudenza; tuttavía, sapendo io che in alcuni si è insinuato un pregiudizio contrario, credo essere mio dovere il dimostrare quanto grave e nocivo errore sia questo per ogni uomo che aspiri ad essere giureconsulto, e quanto largamente possa influire a danno della civile società per le sue conseguenze. A ciò tanto più vengo indotto, quanto più è manifesto che una male intesa economía di tempo e di fatica è un patrocinatore troppo seducente a perorare in favore di questo pregiudizio.

§ 927. Ho detto una male intesa economía di tempo e di fatica, perchè, bene addentro considerando le cose, si scopre che la maniera più breve e più facile di giungere a possedere la giurisprudenza dipende appunto da uno studio ben fatto del diritto naturale e publico, sì come sono per dimostrarvi. Così se la brama di sapere, accoppiata a quella di risparmiare tempo e fatica, vi move nella carriera legale, voi al maggior segno possibile otterrete il vostro intento, applicandovi a dovere allo studio del diritto naturale e publico; e lungi dal proscriverlo come inutile, o ritardante il frutto delle vostre fatiche, lo abbraccerete anzi con tutto l'ardore, e come il più breve e più facile mezzo al fine da voi divisato.

§ 928. Senza inalzare la vostra mente a contemplazioni filosofiche, dalla sommità delle quali io potrei additarvi i diversi rami dell'albero scientifico della giurisprudenza, e da quello dimostrarvi la verità del mio assunto, mi piace d'interrogare voi medesimi su le osservazioni che avrete fatte nel corso legale. Voi certamente avrete udito dire più volte, che la civile giurisprudenza è un vasto mare, in cui sempre s'incontrano nuovi seni: ch'egli è impossibile che le leggi civili proveggano a tutti i casi, i quali la complicata e vicendevole communicazione degli uomini fa nascere nelle civili società. Avrete inoltre veduto che certe leggi, riguardanti per esempio l'ordine delle famiglie, il sistema delle successioni testamentarie; certe relazioni commerciali, lo stabilimento di certe formalità, l'ordine giudiziario, e tante altre, furono e sono necessariamente connesse o adattate alla natura dei tempi, alla forma dei governi, al sistema di polizía, che precedettero i tempi e i governi nostri.

§ 929. Avrete dunque sentito che due grandi classi di leggi formano il corpo della civile giurisprudenza. La prima comprende li oggetti delle proprietà e della libertà scambievole dei cittadini tanto per li effetti civili, quanto pe' i criminali, economici, religiosi, militari, giudiziarì. L'altra classe poi di leggi riguarda le relazioni civili, in quanto hanno connessione con lo stato politico della città, ossia della civile società.

§ 930. Le prime, che riguardano il *mio* e il *tuo*, li officî e le ingiurie, le libere convenzioni e le contravenzioni, sono evidentemente derivate dal puro diritto naturale; ed in tanto appunto il diritto romano sì largamente si estese in Europa, e fu dai governi e dai popoli abbracciato, in quanto altro non presenta che una collezione solenne di dettami di buon diritto naturale e publico sanzionati dalla civile autorità.

§ 931. Ciò premesso, voi mi dite di voler apprendere la giurisprudenza; ma volete nello stesso tempo apprenderla co'l massimo risparmio di tempo e di fatica. Ma pur volete apprenderla: non è vero? Or bene: dovete adunque primieramente acquistare la cognizione di quei due ordini di leggi, di cui sopra vi ho fatto parola; dovete poi ad un tempo stesso imparare il valor vero delle nozioni, ossia sapere le definizioni che formano la lingua di questa scienza; senza di che voi parlerete un linguaggio da voi o non inteso, o inteso male. È però ad ogni passo correrete il pericolo di cadere

in turpi e nocivi errori nell'applicarli alle varie circostanze delle cose.

§ 932. Ma per apprendere la scienza legale credete voi che la più breve, la meno faticosa e la più efficace maniera consista nel caricare la memoria d'un ammasso di particolari e di concrete applicazioni, di definizioni positive, di equivalenze metafisiche tratte da frammenti di secoli che non conoscevano l'arte filosofica di analizzare e di seguire la figliazione delle idée, e di sottometterle ad una commoda e luminosa unità sistematica; oppure che questa maniera breve, agevole ed efficace consista più tosto nell'imparare a conoscere le cose *con cognizione di causa*, riducendo cioè a pochi, grandi e luminosi principî lo spirito stesso della giurisprudenza, accoppiandovi ad un tempo la cognizione di ben dedotte ed esatte definizioni delle nozioni medesime legali?

§ 933. Basta un po' di senso commune per comprendere che la prima maniera, sebene versi su 'l testo medesimo dei codici civili, tuttavia simiglia alla maniera dei casisti; ch'essa esige una fatica improba nel caricare la mente di un'arena senza calce, cioè di frammenti senza connessione, di disposizioni particolari senza lo spirito, di precetti, di decisioni senza la relazione con lo stato intiero della società. Chi non vede infatti che il corpo del diritto commune, compilazione di frammenti di antichi giureconsulti, deformati da Triboniano, che parlavano ognuno o giusta la setta, o giusta i tempi ai quali servivano; di decreti di tanti Imperatori, i quali accusavano le infelicità dei loro governi; di usi feudali o barbari, e di pratiche parte crudeli criminali, parte monastiche o clericali, oltre i capricci di sottili e secchi interpreti; offre un ammasso di disposizioni staccate, che non hanno una stretta e logica relazione fra loro, e parte delle quali sono modificate, parte abrogate, parte caricate di eccezioni e limitazioni, parte sentono l'indole del governo republicano di Roma, parte il despotismo e la superstizione degli Imperatori specialmente d'Oriente, parte la barbarie dei secoli longobardi e teutonici, senza che in questo intricato labirinto i diritti dell'uomo e del cittadino servano di guida sicura al criterio del giovane giureconsulto?

§ 934. Ma almeno in questa mescolanza di monumenti di bene e di male, di lumi e d'ignoranza, esistesse un ordine di cose, nel quale in ogni materia o la ragione o il pregiudizio fossero eretti in sistema. Ma niente di tutto questo nè avviene, nè avverrà mai. Quindi datemi un uomo carico la mente di questa immensa macerie senza i principî di ragione, e proponetegli un quesito sopra un affare di giustizia alquanto complicato. Che cosa ne avverrà? O la questione che voi gli proponete si trova in termini fra la serie di quelle delle quali la sua memoria si trova, per così dire, tapezzata; o no. Se l'accidente porta che sia fra quelle, egli vi risponderà per un mecanico combaciamento d'identità, o di una grossolana analogia; in caso contrario egli rimane senza lume, senza guida, senza movimento. E se con la coscienza della propria aridità egli tenterà, ragionando, di giungere alla soluzione della questione proposta, vi confesserà così, non volendo, la necessità di possedere le cose per principî di ragione; a meno che non voglia detronizzare la ragione o la verità, per porre in luogo di lei un qualche oscuro e barbaro prammatico, o il conflitto di consulenti, a cui altri e molti si oppongono.

§ 935. Piacesse al cielo che tutto l'inconveniente di studiare e di esercitare la giurisprudenza senza i lumi del buon diritto naturale e publico si limitasse a questo imbarrazzo pratico di pesanti e schietti eruditi! Ma il fatto sta, che questa maniera tiene seco la distruzione di ogni utile ed attiva moralità sociale tanto in chi professa giurisprudenza, quanto nella massa delle popolazioni. L'oppressione poi della potenza e della cupidigia privata gravita ad ogn'istante su 'l debole e su l'innocente. Quelli stati, ne' quali i fori, le giudicature e i governi vengono coperti da sì fatti uomini, per un inevitabile impulso vengono spinti ad una spaventevole debolezza e ruina, da cui non li può trarre che uno straordinario evento di fortuna: il che importa sempre il sacrificio di molte vittime all'altare della giustizia e del publico bene.

§ 936. Non crediate, o miei uditori, che io esaggeri; ma accordatemi più tosto che debolmente esprima una verità pur troppo autenticata da una funesta sperienza. Voi, voi medesimi io ne voglio far giudici. Interrogate la natura, consultate l'indole degli uomini e le loro passioni; e poi rispondetemi ripartitamente sopra ognuno degli effetti ora rammentati. Dissi in primo luogo che il possedere o l'esercitare la giurisprudenza vigente co 'l criterio solo dell'autorità distrugge le nozioni e li effetti della sana ed ottima moralità sociale. E come no? Se voi eccettuate quelle primitive massime morali, senza delle quali niun uomo e niuna società potrebbe sussistere su la terra; se voi prescindete da quei dettami, i quali con la scorta d'un lume vivacissimo della mente e d'un grido imperioso del cuore la natura proclamò al genere umano; le altre massime e le regole di ragione, che dirigono i più complicati e delicati rapporti sociali, e dai quali dipende non dico la vita, ma il benessere, la concordia e la prosperità degli stati, non possono venir côlte nè presentite in mezzo ai rottami del vigente diritto civile positivo, appoggiato alla sola autorità. Quanto la distanza dall'astratto e generale allo stato concreto e particolare delle cose è tale, che mancano le idee intermedie fra i nudi principî e le conseguenze, la commune comprensione pratica non può ordinariamente sorpassare il grande intervallo frapposto. Ora è certo che la giurisprudenza civile, particolarmente quella che si esercita giornalmente, è del tutto pratica; vale a dire, versa così su i casi reali che avvengono giornalmente in società, che nulla di più concreto si potrebbe imaginare. Ma in natura e in atto pratico nulla esiste di astratto e di generale, ma tutto esiste in concreto ed in particolare. V'ha ancora di più: questo concreto e particolare è per lo più complesso ed intralciato, e molte volte reca seco delle collisioni fra i diritti delle parti diverse. Ora in questo stato di cose l'urgenza degli affari esige ragioni, giudizi, previdenze. Come dunque faranno il patrocinatore, il giudice e il magistrato che non hanno fornito la mente che della materiale autorità? Le disposizioni delle leggi sono puramente imperative, e non possono abbracciare tutti i casi reali, quand'anche fossero sistematicamente compilate. Ma esse non hanno nè meno questo vantaggio, ed offrono solo un ammasso di vario genere e gusto. Li scrittori sono scarsi, ristretti, molti ignoranti; e non v'ha fatuità che non abbia il suo difensore. Mancano dall'altra parte le nozioni sistematiche di ragione, le quali dal solo diritto naturale e publico possono essere somministrate. Anzi, perchè non si conoscono, si sprezzano per dar luogo al solo criterio dei civilisti e delle decisioni.

Cosa dunque deve avvenire? La ragione o non è paga, o si getta in una specie di schiavitù dell'autorità. La moralità quindi che nasce diviene versatile, incerta, quanto il criterio di cui si fa uso. Le passioni del potere e della cupidigia, da per tutto dove si trovano senza freno e fin anche senza rimorso, esercitano le loro opprimenti espansioni e la loro iniqua tirannia. Coloro che hanno affari di contratti, di liti; coloro che cercano consigli, assistenza, decisioni, si formano una morale sociale conforme alla seducente cupidigia: bel bello la corruzione s'impossessa tanto dei popoli, quanto di chi li dirige e li giudica, fino a che la parte più delicata della socialità, corrotta dall'avarizia, dall'egoismo e dalla potenza, viene soffocata per dar luogo a passioni e ad opinioni che fanno contrasto con la buona morale, e reagiscono anche contro l'impero della religione sociale e di ogni buon governo.

§ 937. Tutto va d'accordo. Un disordine ne provoca un altro, una ruina produce un'altra ruina. Se dal grembo di questi uomini voi sceglicte giudici, magistrati, governatori, qual cosa si può mai aspettare? ignoranza, oppressione, capriccio. Ivi non basta essere patrocinatori o consultori d'un certo ramo di cause; ma si ricercano lumi, prudenza e destrezza nel dare providenze riguardanti o connesse con le cose politiche, economiche, e con la ragione di stato. Ora con la mente infarinata dei soli testi delle civili o buone o cattive dottrine, che farà mai un tale uomo? Egli deve avventurarsi ad un senso fortuito di ragione e di providenza, quando ha il cuor buono; egli si dirigerà giusta l'avarizia, l'ambizione, l'egoismo, se ha il cuore cattivo. Egli farà e l'uno e l'altro tanto più impunemente e senza rimorso, o almeno senza rossore, quanto più la direzione suprema dello stato manca di uomini dotati di quel criterio che deriva dallo studio della sana politica, la quale altro non è che un'emanazione del buon diritto naturale e publico; e quanto meno trova nei difensori dei diritti dei loro concittadini uomini forniti di questi medesimi lumi, i quali possano creare un tribunale imponente di opinione publica, che serva a prevenire in parte li atti di despotismo o d'ignoranza dei magistrati, e possa farne rilevare e correggere all'opportunità li eccessi o li errori.

§ 938. In questa condizione qual è la sorte dei popoli? Risparmiatemi di farne il quadro. Egli è troppo odioso e troppo lagrimevole, e dall'altra parte si può agevolmente imaginare, senza bisogno ch'io ve lo dipinga. Egli racchiude tutte le turpitudini e tutti li errori d'una mandra di schiavi ignoranti in mano agl'impostori, agli ambiziosi ed agli scelerati. Tanto può produrre di male l'ignoranza dei lumi del buon diritto naturale e publico!

§ 939. Invano l'ordine sovrano ed indeclinabile delle cose fa sentire l'inconvenienti dell'ignoranza, e quindi della cupidigia! invano la voce degli oppressi leva il grido sacrosanto della ragione e della umanità! Tutto è diretto con lo scettro di ferro dell'abitudine, dell'inerzia, e della capricciosa e rozza autorità, fino a che l'eccesso dei mali divori li uomini e lo stato; a meno che non sopravenga una combinazione fortunata, la quale, a traverso molte ruine, riconduca le cose all'ordine e alla ragione.

§ 940. Questo quadro rapido e dimostrativo bastar vi dovrebbe per convincervi della necessita di possedere la giurisprudenza accoppiata alle cognizioni del buon diritto naturale e publico. Ma il mio soggetto non è presentato che per un solo profilo, qual è quello degl'inconvenienti tanto di apprendere che di esercitare la professione legale, o nel foro o nelle cariche dello stato, senza i lumi attinti dal buon diritto naturale e publico. Giova ora vedere i buoni effetti di questa scienza, per agevolare ed abbreviare l'acquisto delle scienze legali, per facilitarne l'esercizio pratico, e per produrre convenienti effetti a pro degli uomini e degli stati.

§ 941. Molte ed importanti cose potrei dire intorno alla cognizione universalmente difusa dei diritti dell'uomo e del cittadino, degne d'interessare l'attenzione e le cure dei savi legislatori e dei buoni direttori de' popoli; ma siccome io già le accennai nella mia prefazione publica detta all'incominciamento della mia lettura (1), così piacemi ora di restringermi a quelle sole osservazioni che interessano più specialmente la situazione degli studiosi della facoltà legale; e perciò mantengo la mia parola co 'l richiamarvi alla memoria uno de' miei assunti, quale fu quello di dimostrarvi che mercè lo studio del naturale e publico diritto noi abbreviamo la strada d'imparare, e ci agevoliamo prodigiosamente la maniera di esercitare felicemente la giurisprudenza. Per giungere a questo intento in una maniera dimostrativa, permettetemi primieramente di derivare le cose dall'alto, per far indi passaggio a speciali applicazioni. Ditemi ora in primo luogo: a cosa propriamente si deve e può ridurre qualunque scienza che debba versare su le cose pratiche (2)? La risposta a questa ricerca dev'essere dedotta dalla qualità del soggetto della scienza, ch'è l'ordine naturale delle cose, e dalla capacità dell'umano intendimento. Ora egli è noto, come già accennai, che niente in natura esiste e si fa in astratto, ma tutto esiste e si fa in concreto; e però niente in natura esiste e si fa di generico, ossia in una maniera generale, ma tutto esiste e si fa in una maniera individuale. Niente in natura si fa in senso diviso, specialmente nelle forze cospiranti; ma tutto si fa contemporaneamente in senso unito: e in questo senso unito nelle azioni di progresso (specialmente complesse) niente si fa per salto, ma tutto si fa con la massima continuità.

§ 942. La possibile *perfetta scienza* di un essere intelligente dovrebbe dunque consistere nel vedere e conoscere le cose nelle loro apparenze concrete, unite, individuali, continue.

§ 943. Ma l'uomo nel vedere tutte le cose, nel formare e nell'esprimere la scienza, si trova per necessità di natura costretto a procedere in una maniera del tutto *opposta*. Egli vede l'universo, ossia l'orbe a lui conoscibile, come dentro di una torre ottica, in cui le imagini di un vario orizonte entrano per un pertugio mobile all'intorno della torre medesima. Solo quello che entrato pe 'l foro si va a dipingere nella carta sottoposta al foco della lente viene da lui simultaneamente ravvisato. È forza di movere intorno la lente, per vedere il restante; ma le antecedenti imagini non sussistono più sotto lo sguardo.

§ 944. In questa situazione egli supplisce con

(1) *Veggasi il precedente discorso. (DG)*

(2) *Si confrontino i §§ 50, 51 della* Introduzione allo studio del diritto publico, *dove sono ripetute con lievi differenze le cose discusse dell'autore in questo paragrafo e nei seguenti fino al 946 in parte (sopra, pagina 52). (DG)*

l'industria; o, a dir meglio, la natura lo fornì di facoltà, onde possa supplire alla corta comprensione simultanea, e somministrò pur anche incentivi a farlo. Ciò consiste nel trovare e nell'usare certi modi e segni, che in breve risveglino il più che si può dei tratti delle cose vedute. Simile in ciò al ragno, che co' i fili della sua tela supplisce alla brevità delle sue gambe, e stando al centro sente ed è avvertito del passaggio degl'insetti nei diversi punti dello spazio maggiore, a cui la sua corporatura non si estende. Ecco le nozioni ed i principî generali di risultato, il loro uso e la loro necessità.

§ 945. Queste forme accorciate non sono veramente che emblemi e simboli di quello che lo spirito umano vide veramente; ma in questi consiste propriamente la sua scienza. Le varie collezioni di questi emblemi o simboli, giusta la varia specie degli oggetti osservati, costituiscono le *scienze diverse*, alle quali esso impose varî nomi, a proporzione che andò discernendo le cose a parte a parte. La collezione di queste collezioni, ristrette in forme più raccorciate, e perciò più semplici e generali, costituisce la metafisica universale. Ivi sta la massima scienza unita con la massima ignoranza, perchè appunto ivi sta il massimo di semplicità accoppiato co 'l massimo di generalità. Quando però essa sia il risultato genuino dell'andamento della natura, racchiude il *maximum* di utilità direttrice, perchè è il centro di tutti i fili dello scibile, dal quale si può discendere, senza traviare, alla scienza più completa.

§ 946. Ogni scienza ha la sua metafisica, per ciò stesso ch'essa ha i requisiti di scienza. Questa metafisica altro non è che l'espressione generale sistematica degli oggetti nella scienza stessa partitamente esposti. Possedendo adunque la collezione dei principî e delle nozioni, si possede per ciò stesso virtualmente, ed in una forma ristretta ed ordinata, tutto il tenore conoscibile della scienza medesima. Ora le forme accorciate sono necessarie alla limitata comprensione umana; l'ordine esatto e connesso è necessario per agevolare e provocare, dirò così, i passaggi. Quindi la mente ha tanti punti di passaggio proporzionati alla larghezza dei passi ch'essa può fare; ed in tanto appunto le proposizioni, i risultati ed i sistemi sono necessarî, in quanto pongono li oggetti delle cognizioni in una vicinanza proporzionata alle forze ed alla latitudine comprensiva; ed in quanto virtualmente rappresentano dentro uno spazio, che sta dirò così sotto alla mano, l'oggetto che si brama conoscere. Ecco l'opportunità ed il valore della composizione che chiude ogni scienza particolare. La sana giurisprudenza anch'essa ha la sua metafisica ed il suo ordine naturale, i suoi risultati generali di ragione. Ma tutto riposa nel seno del diritto naturale e publico, come ora sono per dire. Possedendo adunque le nozioni relative del diritto naturale e publico, si posséderanno per una equivalenza in ristretto ed ordinatamente le guide di tutta la giurisprudenza di ragione. Ma dove la ragione naturale ajuta a comprendere le cose, dove le cose medesime sono ristrette ed ordinate; per ciò stesso breve, facile ed efficace ne diviene la cognizione, com'è notorio. Dunque la via per apprendere brevemente, facilmente ed efficacemente la giurisprudenza dipenderà in ultima analisi dallo studio *precedente* del buon diritto naturale e publico.

§ 947. Ho detto che tutto lo spirito della sana giurisprudenza riposa nel seno del diritto naturale e publico. Per dimostrarvi questa verità in una guisa irrefragabile sarebbe d'uopo, percorrendo il corpo della giurisprudenza medesima, sistemato per altro prima sovra un piano ragionato che ne dimostrasse in una guisa armonica tutta la struttura ed i rapporti sociali politici e naturali; sarebbe d'uopo, ripeto, segnare in ogni classe principale di leggi la evidente e schietta derivazione dai genuini principî del buon diritto naturale e publico. Ma ciò sarebbe opera di molto tempo, di lungo lavoro, e che eccederebbe i confini di un semplice ragionamento. Per lo che mi contenterò solamente di qualche esempio, il quale a guisa di raggio vi serva di pegno pe' i molti altri che potrebbonsi addurre in ogni minuto articolo della materia del civile diritto. Vi rammenterete che sopra ho distinto due grandi classi di leggi civili: vale a dire quelle che hanno relazione co 'l sistema *politico* dello stato, al quale conviene applicare i dettami del civile diritto; e quelle che versano interamente su i rapporti puramente privati, ma immutabili fra uomo e uomo, e che perciò appartengono al puro diritto naturale.

§ 948. Con la prima si possono richiamare tutte quelle leggi civili, le quali hanno relazione diretta con l'esercizio dei poteri sovrani e con la costituzione positiva politica dello stato medesimo. Tali sono quelle che trattano delle leggi, delle consuetudini, delle deroghe, dei requisiti della giurisdizione e dell'officio dei giudici; tali quelle che concernono le successioni testamentarie, le doti, l'ordine dei matrimonî. A norma, per esempio, della diversa forma di governo l'esercizio del potere legislativo risiede o nel popolo, o ne' suoi rappresentanti, o nel monarca solo; oppure diviso con un consiglio, o con una camera, o con un parlamento. Allora volendo stabilire i caratteri esterni, che attribuiscono autorità di legge ad un atto o ad un uso qualunque, conviene che il giureconsulto faccia constare della volontà della persona fisica o morale, presso la quale risiede l'esercizio del potere stesso legislativo. E però non chiederà del consenso e degli atti reiterati del popolo in un'assoluta monarchía; non chiederà della volontà del principe in una democrazía: non (1) chiederà dell'uno e del-

(1) *Così veramente si legge nella copia su la quale si eseguì la stampa del presente discorso. Non avendo potuto procacciarmi alcun lume su la vera lezione dell'autografo in questo luogo, mi resta il dubio che si abbia a leggere più tosto* ma chiederà. *Di fatto la forma essenziale del governo misto esige il concorso del principe e del popolo, per mezzo de' suoi rappresentanti, nell'esercizio appunto del potere legislativo, del quale si parla in questo paragrafo. Quindi a far constare della volontà della persona fisica o morale, presso cui risiede la podestà legislativa in questa specie di governi, bisogna aver l'occhio ad entrambi li elementi che la costituiscono, cioè al principe e ai rappresentanti del popolo.*

Tuttavía la proposizione, anche esposta negativamente, non è a rigettarsi, in quanto che si può riferirla al consentimento e agli atti reiterati del popolo, preso nel senso rigoroso e relativo alla democrazía, della quale parla nel medesimo periodo, e che, sotto questo aspetto, mancano altresì nel governo misto, come vi manca l'espressione della volontà del principe, quale si ha nelle monarchie assolute, essendo il suo concorso alla legislazione

l'altro in un governo misto. Ma senza un criterio attinto dai sani principj del diritto publico come potrà egli decidere della esistenza legitima d'un uso che tenga luogo di legge, di una consuetudine che deroghi alla legge medesima? Come giudicare della validità d'un rescritto, e della estensione sua a ledere certi rapporti, se non conosce l'indole ed i confini dell'autorità governativa degli stati?

§ 949. Il potere giudiziario è una porzione dell'autorità sovrana. Egli nei diversi governi emana nei magistrati da fonti e in misure diverse, e con competenze pur varie d'indole e di estensione. Come senza i lumi del diritto publico politico, tanto naturale quanto positivo, potrà fissare ed attribuire ad ogni magistratura le rispettive competenze, tanto per accogliere quanto per opporsi a certe decisioni ed atti esecutivi che ne derivano? Come senza i sani e bene sviluppati principj del buon diritto naturale publico sociale potrà far sentire il pericolo ed anzi il nocumento infinito dell'arbitrio giudiziario per la libertà e la sicurezza del cittadino? Come in atto pratico, quando la legge tace ed il potere legislativo non cura di supplire al difetto delle leggi, potrà il giureconsulto vedere che l'arbitrio del magistrato almeno non viola i rapporti di ragione e di naturale equità, se prima non ha un modello ossia un sistema di sani principj e regole naturali che debbono appunto supplire al silenzio o alla noncuranza della civile autorità legislatrice?

§ 950. Facendo poi attenzione alla diversa costituzione dei governi, e sapendo che le monarchie debbono necessariamente e per indole loro propria favorire la diseguaglianza di stato, di condizione, di onori e di proprietà, egli troverà che ciò influisce direttamente a spiegare le intenzioni delle successioni testamentarie, specialmente vincolanti la libera circolazione delle proprietà, per la conservazione delle illustri agnazioni; e qui a norma del diritto naturale e publico se favorirà nelle sue interpretazioni e decisioni la naturale ed inviolabile libertà, dall'altra poi sarà avveduto nel fare le cose in modo, che la ragione di stato non venga violentemente urtata, a meno che la costituzione medesima dello stato non venga cangiata.

§ 951. Oltre questi esempi rapidamente toccati, riguardanti lo stato publico della città, potrei addurne molti altri, i quali esigono la precedente cognizione delle prime ed elementari nozioni di diritto naturale. Di fatto chi non sa che tanto nella civile quanto nella criminale giurisprudenza spesso avviene di parlare della capacità delle persone ad agire con moralità e con senso di giusta economia; della colpa, del dolo; della diligenza, della buona fede, della lealtà; dell'eguaglianza di diritto; delle lesioni; delle circostanze del volontario e dell'involontario, come per esempio dell'errore, dell'ignoranza, della violenza; del fatto e del diritto? Chi ignora che lo spirito e le regole delle convenzioni civili sono tutte dedotte da queste nozioni? Chi ignora quanta sia la delicatezza specialmente delle dottrine dei più antichi romani giureconsulti per li principj della più raffinata socialità e della più pura morale di natura? Ora per chiamare tutte queste variate nozioni ad una semplice e luminosa unità di principj, per farlo passare ad una felice e giusta applicazione, è pur notorio ed evidente essere necessaria la scienza del buon diritto naturale appreso sistematicamente (1).

§ 952. Che più? lo studio ben fatto del diritto naturale publico giova a correggere li abusi introdotti dalla ignoranza e dalla corruzione nelle decisioni, nelle pratiche e nei ragionamenti della civile giurisprudenza. Nel corpo del diritto Giustinianèo havvi una legge che dice: *Consuetudinis ususve longaevi non vilis auctoritas: verum non adeo sui valitura momento, ut rationem vincat aut legem.* Un'altra dice, che *male adinventa, malasque consuetudines neque ex usu, neque tractu temporis convalescere.* Che ha voluto con ciò il legislatore indicare, se non che viene accordata la facoltà ai ministri ed ai difensori della giustizia di ricusare d'attenersi alle corruttele, imponendo invece l'obligo di far trionfare la ragione e la giustizia naturale? Ma come a ciò i giureconsulti potranno nè men pensare, se a loro manca lo studio del buon diritto naturale publico, e se invece ligi d'ogni assurda opinione, o schiavi dell'annosa corruttela, venerabile a loro per la sola fuligine che la copre, non hanno nè meno il senso morale ch'è commune al pastore che su i monti guarda le pecore? Io non dico quanto basta. Con l'anima pervertita da una versatile moralità, con una stupida ed immorale venerazione per tutti i capricci della tirannia e di un'astuta mala fede, crederebbero delitto il concepire un solo pensiero di riforma o di censura contro li abusi dominanti, i quali il solo senso commune trova del pari assurdi che perniciosi. Quanto amerei, o miei uditori, che questa non fosse una pittura troppo fedele di quello di cui noi stessi siamo stati più volte testimonj! Fino a questo segno, sì, fino a questo segno una tenebrosa e versatile giurisprudenza discioglie e cancella ogni senso di verità, di equità, e trascina seco le sciagure dei popoli nell'atto che impingua le arpie graduate e togate del sangue di tante vittime tratte dentro le oscure loro tane.

§ 953. Per la qual cosa se taluno di cotesti baccalari, la di cui riputazione sorge dal possesso di un musaico, in cui i capricci dei testi e dei commentatori formano il tortuoso labirinto del litigio, venga colpito dal presentimento di una scienza che manifesti la balordaggine o la meschinità della loro pretesa dottrina agli occhi di chiunque non sia nè schiavo nè ignorante; egli al pari degli allocchi, odiando la luce del giorno, trema ed urla contro tale scienza, come contro del fulmine distruttore. Egli si agita nelle tenebre, e fa ogni sforzo per allontanare i creduli e l'incauti dall'erudirsi dei sani e luminosi principj della filosofia politica e della sana morale. Egli veste le perfide sue dissuasioni co 'l manto dell'interesse de' suoi seguaci, gridando essere solamente necessario il sapere scarabocchiare un formulario di lite, e non d'essere istruito dei sani principj del diritto di natura. In tuono dogmatico egli declama la somma sapienza consistere nell'essere versati nell'arte gladiatoria del foro, nel saper trarre dalle borse dei cittadini il denaro, e non nel saper difendere i diritti degli uo-

---

d'una guisa molto diversa. Del rimanente, nella sostanza, questo luogo è molto chiaro. (DI)

(1) *Per non dilungarmi soverchio, mi contento di questi cenni. Chi bramasse vedere la concordanza del diritto naturale e publico in moltissimi punti speciali co 'l diritto civile romano, potrà consultare l'opera del defunto professore di Pisa Lampredi, che ha avuto cura di tesserla nel suo libro degli* Elementi del diritto publico.

mini e della società. Se coloro che lo ascoltano sono tanto semplici fino a dar retta a queste grossolane seduzioni (1), egli si consola di assicurare a sè stesso un guadagno ed una riputazione che altrimenti nella novella generazione vedrebbe annientati. La sua grossolana ma interessata vanità ci assicura contro un confronto troppo umiliante, il quale contro di lui sorgerebbe negli allievi illuminati dalla ragione, e da una superiore publica filosofia.

§ 934. Basti, o miei ascoltatori, avervi rivelato i motivi secreti di tali seduzioni per dar loro quel prezzo che meritano. Io non temo che voi possiate giammai rimanere zimbello di sì sciocchi artificî, e che vogliate tradire il vostro ministero, la patria, voi medesimi, non applicandovi di proposito ad una scienza, co 'l mezzo della quale potrete restituire all'esercizio delle legali discipline quella importanza e quella maestà, la quale al tempo di Tullio rendeva un giureconsulto quasi un oracolo posto in mezzo a' suoi concittadini, ed il palladio della morale e della civile libertà.

(1) *Fu detto che non esiste veruno sciocco, che non ve ne abbia uno più sciocco che l'ammiri. Il secolo passato ha veduto in Roma deserte le scuole del celebre Gravina, mentre quella dei brodosi e barbari prammatici erano affollate dalla scolaresca.*

DELLA VITA DEGLI STATI

PRODROMO

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

INEDITO

Tunc demum gubernationis optimae optimarumque legum elucebit origo; aliter autem nunquam.

PLATO, *De leg. IV.*

LIBRO I.

DELLE LEGGI FONDAMENTALI DELLA VITA DEGLI STATI (1)

CAPO I.

INTRODUZIONE.

FORMULA UNIVERSALE DELLA VITA DEGLI STATI.

§ 955. Allorchè l'uomo di genio, interrogando in silenzio l'oracolo della natura e dei secoli, osa inalzarsi a quelle sublimi contemplazioni, nelle quali le leggi fondamentali dello spirito e del cuore umano si connettono co' i fatti della storia cognita dei governi della terra, si aprono alcune grandi prospettive, le quali colpiscono lo spirito più tosto per una subitanea inspirazione, che per una lenta, minuta e fredda orditura di raziocinî. In questa maniera ci vengono rivelate le leggi naturali della vita degli stati, stabilite, dirette e sanzionate dall'irresistibile possanza del tempo.

§ 956. Dopo aver meditate le leggi naturali e

(1) *Molti sono li manoscritti trovati nelle carte lasciate da Romagnosi intorno a ciò ch'egli appella* Vita degli stati, *i quali negli autografi o nelle copie che mi vennero somministrati si presentano più o meno compiuti. Un attento esame di essi m' ha convinto di ciò, che in parte sono posteriori alla* Introduzione allo studio del Diritto publico, *fuori d'ogni dubio, perchè vi si trova citata quest'opera; in parte lo sono con molta probabilità, giacchè tutto concorre a far credere che siano dettati presso a poco nella stessa epoca che li altri, od anche dopo, ovvero anzi una copia o ricompilazione di quelli.*

Dai lavori fatti con questo titolo trasse l'autore il libro VI delle Instituzioni di civile filosofia, *stampate dopo la di lui morte in Firenze (1839); su la qual opera dirò quanto occorre a suo luogo nel séguito del presente volume.*

Per evitare possibilmente la riproduzione di cose già publicate, e per dare a questo lavoro l'ordine che mi sembrava il migliore, ho preso il partito di raccogliere dagli scritti sovraindicati tutto ciò che non era stato inserito nelle dette Instituzioni, *e disporre i capitoli secondo la successione delle idée, tenendomi quanto più strettamente ho potuto alle indicazioni che trovava nei manoscritti.*

Tutte le cure per altro, che mi venne fatto di adoperare in questo ordinamento, non possono aver bastato a cessare del tutto due inconvenienti (a vero dire nè gravi, nè senza rimedio). L'uno sta nella riproduzione di alcuni periodi che si leggono pure nelle Instituzioni, *e che sarebbe stata cosa troppo sconcia l'omettere; l'altro è riposto nella mancanza di lunghissimi tratti, d'intieri capi, che sebene non fossero necessarî al procedimento del discorso, avrebbero per altro compiuta la trattazione dell'argomento; i quali si omisero perchè inseriti nelle* Instituzioni *medesime. Quindi la lettura del libro VI di queste è indispensabile alla piena intelligenza dello scritto presente.*

Quanto poi ai brani che l'autore dalla sua Introduzione allo studio del Diritto publico *trasportava in questo lavoro, non ho dubitato lasciarveli, siccome quelli che ne formavano parte integrante; pensando che le stesse cose, anche esposte con le medesime frasi, erano, a mio credere, osservate sotto un aspetto tanto o quanto diverso, o almeno connesse ad una serie distinta di raziocinî. In somma, ho conservato tutto quello che l'autore introduceva in questo scritto da altre sue opere anteriori; ed omisi, quanto poteva, quelle parti del medesimo ch'egli innestava ad opere posteriori.*

Si deve poi avvertire, che questo scritto, anche compreso il libro VI delle Instituzioni *suddette, non è, a vero dire, che una parte, ossia l'Introduzione di quello che l'autore meditava sotto il titolo di* Prodromo sulla vita degli stati, *come si rileva specialmente dal tenore dei §§ 1165, 1284, 1293 e seg. Egli sviluppa, almeno in parte, le idée qui abbozzate, sopra tutto nell'opera* Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento, *nelle ridette* Instituzioni di civile filosofia, *ed in vari altri luoghi delle sue opere.*

Delle note che aggiunsi dove occorreva, alcune serviranno a facilitare i confronti che a taluno piacesse di fare specialmente con le Instituzioni di civile filosofia, *nelle quali talvolta i brani che nella sostanza si leggono anche in questo scritto offrono delle varietà.*

Debbo però soggiungere un'avvertenza, che non m'era possibile ridurre in nota ad un luogo determinato, perchè si riferisce all'indole complessiva di qualche capitolo, anzichè ad una od altra speciale proposizione. Se si volesse a tutto rigore pesare quanto dice l'autore segnatamente nel capo II del libro II, ci sarebbe fuor di dubio molto a ridire; e certi fatti, certe considerazioni, certe conseguenze non potrebbero aversi in conto di eccellenti vedute. Però il discreto lettore, che sa dare ai pensamenti altrui il loro giusto valore, vorrà por mente a ciò, che questo scritto, sotto molti rispetti pregevolissimo, non ebbe dal suo autore, l'ultima politura; che delle idée in pratica non ammissibili, non sono sempre estranee alle grandi menti; e che i Platoni, i Ciceroni, e tanti altri uomini di elevatissimo ingegno, ebbero anch'essi nelle cose politiche le loro utopie. Con questa cautela sarà facile lo sceverare le idée veramente grandi ed importanti da quanto si leggesse in queste pagine, più tosto dettato da una bollente fantasia, che da una matura e posata riflessione.

ADG.

costanti dell'umanità, e consultati li annali degl'imperî, ci avvediamo che come prima di ogni artificiale direzione la natura sola fa tutto; così dopo che l'arte politica, figlia della natura e che reagisce su la natura, ha consumati tutti i suoi sforzi, la natura tiene palesamente la bilancia degli stati. Se la forza secreta ed invincibile dell'ordine naturale, quando non era ancora nata l'arte dedotta dai grandi principî, diede le prime mosse alle umane società in un determinato punto del globo; essa pure, dopo che l'arte esaurì i suoi congegni e la sua potenza, ne regge le opere, ed attribuisce la preferenza ad una più che ad un'altra nazione. Nella prima epoca essa è una scintilla di fuoco ch'entra in un caos informe, inerte e tenebroso, per incominciarne il movimento. Nell'ultima essa è un sole che regge un sistema armonico con ordine, silenzio e facilità. Io non dico tutto: essa è veramente la sola che nel fratempo della lunga lotta fra l'ignoranza e la scienza, fra l'intemperanza e la moderazione, fra il mal inteso interesse e la più illuminata providenza urta, reagisce e sospinge il mondo morale, per avviarlo su l'unica corrente dell'eterna ed inviolabile equità, conforme all'ordine vivificante ed equilibrante che regna in tutto il sistema dell'universo.

§ 957. La verità di questo grandioso risultato ci può venir fatta palese mediante la storia della vita delle nazioni, ridotta a principî; o, a dir meglio, mediante le leggi immutabili dell'umanità, comprovate da fatti chiari e ripetuti.

§ 958. Lo studio di questi fatti ci conduce a riconoscere ch'esiste una forza naturale superiore, la quale stabilisce le condizioni onde costituire il buon temperamento degli stati politici. La stessa forza pertanto stabilirà anche le leggi del loro movimento, giacchè le leggi del movimento sono necessariamente determinate dalla composizione posta in azione dalle circostanze.

§ 959. Quali sono queste leggi? Io sono d'avviso che tutte si possano ridurre ad una sola. Questa si è = la tendenza perpetua di tutte le parti di uno stato e delle nazioni fra loro all'equilibrio delle utilità e delle forze mediante il conflitto degl'interessi e dei poteri: conflitto eccitato dall'azione degli stimoli, rattemprato dall'inerzia, perpetuato e predominato dalle costanti urgenze della natura, modificato dallo stato diverso permanente e progressivo sì dei particolari che delle popolazioni, senza discostarsi mai dalla continuità. =

L'equilibrio, di cui parlo, si deve riferire tanto all'ordine fisico, quanto agli uomini ed alle nazioni fra loro.

§ 960. Questa tendenza in ultima analisi si risolve a pareggiare i mezzi di soddisfazione co' i bisogni communi degli uomini associati, e quindi ad ottenere la maggiore prosperità e sicurezza interna ed esterna della società. Se voi domandate quale sia il carattere predominante di questa legge, si vede tantosto essere l'antagonismo delle potenze motrici di questi uomini associati, sottoposto ai rapporti dell'unità.

§ 961. La scienza degli estremi contrarî, temperati dal giusto mezzo, formerà dunque la base della sapienza politica. Ma è legge di fatto indeclinabile, che la natura percorra da sè stessa li estremi. Essa, per una forza ingenita a quella grande unità che tutto move e tutto regge, passa dall'uno all'altro estremo, e vi passa con una progressione graduale tutte le volte ch'esiste l'antagonismo dei poteri regolato dal temperamento delle forze contrarie. In questa progressione la natura passa dallo stato inviluppato, grossolano e compatto allo stato sviluppato, raffinato e ripartito; accoppiando però sempre l'unità con la moltiplicità, la semplicità con la varietà, l'antagonismo con la concordia, la possanza co'l benessere. Li estremi contrarî si rassimigliano nelle leggi fondamentali; ma presentano tali e tante differenze nelle loro forme e nei loro risultati, che codesti estremi appariscono contrarî. Ciò che v' ha di commune si è l'azione di una forza centrale che ratiene il gran tutto dentro i confini di una vita armonica, per cui con la distruzione procedendosi alla riproduzione, li stati diversi politici passano a quelle diverse situazioni alle quali vengono spinti dalla forza dei tempi e dei luoghi, e progrediscono o rimangono stazionarî, o retrocedono in ragione degli impulsi prevalenti.

Ecco in poche parole a che si riduce la formula unica e massima della vita degli stati, ed ecco l'oggetto del presente discorso. Questa formula, tal quale fu esposta, presenta l'aspetto di una cifra enigmatica. Per quei lettori che non hanno lo spirito corredato delle cognizioni filosofiche, essa non suona nulla; per quei filosofi che non si occuparono della ragione della storia, la formula suddetta altro non presenta che un confuso e gratuito assunto. Io prego questi ultimi ad ascoltarmi attentamente prima di rigettare la mia proposizione.

§ 962. Ma quale dev'essere il frutto delle ricerche su la vita degli stati? Conoscere l'azione necessaria di tutta la natura su le società umane, per conoscere le esigenze da lei indotte e le soddisfazioni da lei invocate. Conoscere i caratteri, l'estensione e le stagioni di queste esigenze, sia per non contrariarle impoliticamente, sia per cooperare quando fa bisogno, secondo l'indole del bisogno, e dentro i limiti del bisogno. In fine determinare la varia *maturità* civile dei popoli, onde fondare la grande teoría dell'OPPORTUNITA' delle *leggi* e delle *instituzioni*.

§ 963. Noi abbiamo trattati di politica, di legislazione e di diritto; ma in quali di essi ravvisiamo noi quella *pienezza*, quella *solidità* e quell'*armonia* la quale, nell'atto che promette utilità pratica, appaghi la mente e la coscienza con un sicuro convincimento? Qual è quel libro che ponga come *centro* di tendenza un punto visibile, fecondo e saldo, contro del quale riescano illusorî li assalti delle passioni ed i sofismi prezzolati? Il frutto dello studio della vita degli stati consiste nel somministrare un trattato completo di politica e di legislazione, nel quale precipuamente campeggi quanto può l'arte in compagnía della natura, e secondando la natura. Io sono d'avviso che, ponendo in disparte le idée consuete della morale e del diritto, convenga porre come oggetto perpetuo la POTENZA degli stati, assumendo la potenza come mezzo della maggiore *prosperità* e *sicurezza* interna ed esterna dello stato. *Fatto*, *ragione* e *forza* vengono concentrati in quest'idéa, dalla quale deriva tutto ciò ch'è desiderabile. Dunque con la dottrina della vita degli stati si ottiene tutta la dottrina delle costituzioni e delle legislazioni. Ecco quale dev'essere il frutto delle ricerche su la vita degli stati.

§ 964. Ma per procacciare questo frutto, ossia per iscoprire queste esigenze, e per discernere prima di tutto l'azione della natura progressiva, che cosa si esige? — La CIVILE FILOSOFÍA. Questa, a simiglianza della naturale, deve precedere e dirigere tutte le nostre ricerche. I *principî fondamentali* di questa civile filosofía debbono formare il valore e

l'intrinseca tessitura di questo Prodromo. Così se la teoria dell'*opportunità* forma il frutto del progetto eseguito, la unione dei principî fondamentali della civile filosofia deve formare il frutto del progetto concepito.

§ 965. In quale occasione sopra tutto è necessaria la dottrina della vita degli stati? — Quando è giunta la pienezza dei tempi, la moralità del cuore non basta più. Allora la coscienza e la forza reclamano altamente l'impero della sapienza preparata dai secoli. Noi abbiamo preseduto fin qui (sembrano dire) al tirocinio del vivere civile, ma conosciamo che il fortuito nostro impero non deve da sè solo ulteriormente progredire. Or dunque (dicono alla sapienza) prestaci la mano per compiere i destini dell'umanità. La tua face mi serva di guida (grida la coscienza). La tua autorità mi serva di sostegno (grida la forza). La vostra triplice alleanza assicuri il nostro benessere e la nostra dignità, gridano le nazioni.

§ 966. Di fatto da questa triplice alleanza, e non altrimenti, può risultare quella grande tutela accoppiata a quella grande educazione, la quale forma tutta l'essenza della politica. Senza l'impulsi della coscienza la forza è oziosa; senza la direzione della sapienza la forza è fatale; senza il lume della sapienza la coscienza è incerta; senza l'ajuto della forza la coscienza è frustrata.

§ 967. S'egli è vero che l'ordine necessario dei beni e dei mali, operante su 'l cuore umano e disceverato dalla intelligenza, presta l'*impulsi* retti alla coscienza, egli è pur vero che questo stesso ordine operante su la mente presta i mezzi per creare ogni forza utile alle nazioni. Conviene dunque che una scienza illuminata e una *forza* utile siano di già atteggiate e preparate per compiere l'opera disegnata dalla sapienza. Quando è sonata l'ora della riforma conviene ad ogni modo agire. Ma come agir bene senza prima conoscer bene? Pensate che parliamo d'un tempo nel quale non bastano più le cieche inspirazioni, ma regnar debbono i principî (1).

§ 968. Lo studio della vita degli stati esige la cognizione dei caratteri e dell'economia intellettuale, morale e politica delle varie età delle umane associazioni. Apprender dunque la vera filosofia della storia, dettata dal régime della providenza, vale a dire dalle leggi e dai fatti costanti del mondo delle nazioni, deve formare la prima occupazione di chi brama conoscere l'economia vitale degli stati.

§ 969. In questo lavoro può presentarsi tanto un'origine ed uno sviluppamento di *prima produzione*, quanto un'origine ed uno sviluppamento di seconda produzione. A chi non ignora li annali dell'umanità consta pur troppo che come ha esistito un'ignoranza, una rozzezza ed una cultura di prima origine, così pure ha esistito una ignoranza, una rozzezza ed una cultura di seconda origine. La prima viene figurata in popoli nei quali non ravvisiamo traccia di precedente cultura, benchè ignoriamo come siano nati; la seconda viene riscontrata nelle nazioni ricadute nella barbarie, nelle quali venendo sempre conservato tutto ciò che bisogni inesorabili altamente reclamano, si trovano cognizioni, usi e mezzi che fanno contrasto con la loro vita attuale.

§ 970. Ma sebene tale studio abbracci questo campo immenso, ciò non ostante in ogni sua parte non esige una eguale meditazione. Dopo una lunga navigazione, agitata da tempeste, minacciata da pericoli, stretta da angustie, la natura e la fortuna avvicinano alcune nazioni alla mèta del vivere civile. Esse scorgono finalmente la desiata terra, alzano un grido di gioja, e spiegano un'impazienza precipitata. Allora danno mano ai remi, e si affrettano per la via più breve a prender terra, ignorando ancora da quanti scogli sia circondata, e con quali cautele vada conquistata e posseduta. Qui è dove sopra tutto è necessario portar tutta l'attenzione per ben conoscere la maturità, onde applicare la legge dell'opportunità.

§ 971. Quando questa maturità si verifica sì dal canto dell'*interesse* che dal canto dell'*opinione*, sorge necessariamente al di dentro la coscienza energica sociale, e si prepara al di fuori la forza spontanea pure sociale. Allora appunto sono più che mai necessarî i principî; ma allora appunto la natura rende le popolazioni capaci a riceverli ed a secondarli. Questa capacità stessa ad intendere la ragione politica arresta i progressi delle false opinioni. Qui è dove la providenza rivela la secreta sua possanza, e mostra l'eterno impero della sentita ragione. Qui è dove le vittorie della forza materiale, mossa da malevole passioni, si convertono in reali sconfitte. Qui è dove i gridi trionfali dello spirito delle tenebre divengono realmente gemiti di lutto della perduta sua dominazione. Qui è finalmente dove viene proclamato il santo regno della ragione, animato dalla coscienza, sussidiato dalla religione, e mantenuto dai costumi. Allora incomincia una nuova èra di civiltà.

§ 972. La storia che serve di fondamento alla dottrina della vita degli stati rassimiglia perfettamente alla storia che serve di fondamento alla fisiologia animale. Ora siccome in questa non si cerca di conoscere quale sia la struttura, lo sviluppamento, l'economia, la salute, le malatie del tale o del tal altro uomo in particolare; ma di conoscere l'organismo, l'incremento e l'economia vitale della specie: così pure nella storia delle società umane non si cerca di sapere il nascimento, i progressi e le vicende del tale o tal altro popolo; ma bensì la composizione, l'incremento, l'economia vitale e le vicende necessarie delle umane associazioni. Storia *naturale* dunque, e non *positiva*, è quella che serve d'immediato fondamento alla politica fisiologia. Romanzi storici ben fatti si avvicinano più a questa storia, di quello che cronache le più minute e le più fedeli.

§ 973. Scelta erudizione, profonda filosofia e consumata politica si richiedono per accingersi a questa specie di storia, e per estenderla degnamente. Quella però che deve precedere tutte le altre si è la *filosofia*, sì perchè per lei sola si possono rettamente instituire le ricerche alle quali alludono i fatti; sì perchè per lei sola si possono accertare e trascegliere le osservazioni; e sì finalmente perchè per lei sola i fatti comprovati si possono far valere come prove delle leggi costanti e variabili della vita degli stati. Un dato fatto per milliaja di lettori non sarà che oggetto di mera curiosità e passatempo, mentre che pe 'l filosofo o sarà il mezzo di una scoperta, o la prova d'un principio importante.

§ 974. Ma quale sarà il *metodo* adatto all'uopo? — L'arte di osservare il mondo delle nazioni non è punto diversa dall'arte di osservare il mondo

(1) *Quanto si legge dal principio di questo capo sino a qui venne dall'autore inserito, salve alcune differenze, nelle sue* instituzioni di civile filosofia, *libro* VI, *cap.* V, *numero* VIII, *e numero* III. *(DG)*

della natura. Come su fatti chiari, comprovati e costanti si fondano le scienze e si architettano le arti materiali; così pure su fatti egualmente chiari, comprovati e costanti si fondano le scienze e le arti morali e politiche. Voler trattare queste con minor sicurezza e ponderazione, egli è lo stesso che commettere al caso ciò che importa di più, e che maggiormente dipende da noi.

§ 975. Se abbiamo adottato il buon metodo nella fisica; se abbiamo imparato a non contentarci più di fastose ipotesi, che seducono la fantasia e non appagano la ragione; se ci facciamo coscienza di camminare con la scorta dei fatti; se ci siamo indotti a restringere le conclusioni giusta le competenze di questi fatti; se, in una parola, conosciamo e rispettiamo la buona logica nelle scienze naturali, e perchè mai non faremo lo stesso nelle morali e nelle politiche?

§ 976. Ma come usare di questo metodo (dirà taluno) senza professarci schiavi di una cieca fortuna? Se il metodo di studiare le cose sociali dev'essere lo stesso di quello delle naturali, forsechè non dovremo incontrare li stessi ostacoli? E chi non sa con quanta difficoltà nelle fisiche si raccolgono e si verificano i fatti solidi e fecondi di lumi? Chi non sa che quasi tutte le grandi scoperte si debbono più alla fortuna che all'industria? Chi non sa con quanta fatica si conservano e si propagano? Dovremo noi dire lo stesso delle cose sociali?

§ 977. Bene al contrario, io rispondo. Benchè, rispetto alla scienza sociale, il corso momentaneo della vita di ogni uomo non basti; ciò non ostante la natura riproduce tuttodì sotto i nostri occhi un archetipo esteriore del grande ordine da lei seguito nel mondo delle nazioni, nell'atto che nel nostro interiore ci rivela le leggi che presiedono a questo stesso ordine. L'analogia è così sensibile, che non può sfuggire allo sguardo dell'osservatore. Quest'analogia ci può servire almeno di guida, di presentimento, di punto di paragone, onde non aspettare dal mero caso l'occasione delle nostre ricerche. Dall'altra parte poi le tradizioni storiche, sia delle vicende, sia delle invenzioni, associate all'esame delle viventi nazioni sparse su 'l globo, ci somministrano materiali bastanti al nostro uopo. Per la qual cosa non possiamo temere che li ostacoli che si attraversano alle ricerche delle cose fisiche si attraversino a quelle delle cose sociali.

§ 978. L'unica difficoltà risulta dall'indole delle idée e dalla mobilità del soggetto. Morali e di rapporto sono sì fatte idée, e però non cadono sotto i sensi come quelle che appartengono ai fisici subjetti. Dall'altra parte poi le società, cui più importa di studiare, si presentano in un movimento così incessante e con forme talmente varianti, che arrestandoci all'esteriorità delle cose o non somministrano il filo per giungere alle ascose cagioni, o lo rompono ad ogni tratto per gettare l'osservatore in balìa o dell'errore, o di una perpetua incertezza. Convien dunque prima di tutto radunar congetture, analogie e leggi anteriori dedotte da principî noti; e quindi procedere per una specie di divinazione, la quale non si converte in certezza se non dopo che la concordia dei fatti sociali abbia prestato un commune suffragio. Ecco in che consiste la filosofia che deve *precedere* la scienza della vita degli stati. Questa è appunto quella che denominiamo *filosofia civile*.

§ 979. Con la scorta di questa filosofia, con la tendenza, dirò così, fiduciaria de' suoi auspici la mente umana studia il mondo delle nazioni movendo i suoi passi e assicurando le sue conquiste come nelle ricerche della storia naturale e della fisica. Parliamo più giustamente: con la scorta di questa filosofia, con un cuore ardente di umanità, e con un coraggio risoluto, l'uomo cerca d'essere iniziato nei misteri della divina economia riguardante il vivere civile; e nel procedere come fece da prima nello scoprire li arcani della natura esteriore, egli si procaccia il testimonio della sua iniziazione.

§ 980. Tempo verrà che alcuni più amati dal cielo ci riveleranno ciò che oggidì appena possiamo sospettare. Essi rammenteranno con gratitudine li sforzi di quelle anime generose, le quali ardirono prime tentar la scoperta di questa economia. In capo di lista risplenderanno i nomi di un Vico e di uno Stellini, i quali sebene non abbiano fatto altro che indicare alcuni fenomeni di questa economia, ciò non ostante hanno chiamata l'attenzione dei pensatori sopra di lei. Lo stato della filosofia dominante nell'età di questi uomini contribuirà a far tanto più apprezzare il loro genio, quanto minori erano i sussidî che ritrar potevano da questa filosofia. I nomi di un Price, d'un Turgot, d'un Priestley, d'un Condorcet, e di alcuni altri, compariranno più sotto con lode; ma nell'atto stesso verranno citati come esempî di quella logica intemperanza, la quale suole sempre trascorrere alle teorie generali, e a tessere pronostici prima di aver bene analizzati quei fatti ed accertate quelle leggi che ci assicurino dell'indole, dei limiti e delle funzioni naturali dell'oggetto esaminato.

§ 981. Guardiamoci da una seducente illusione, figlia dell'orgoglio, o anche di un lodevole amore per la giustizia, e pe 'l bene sociale. Non confondiamo le sconfitte degli errori con le conquiste della verità. Se parecchie delle prime onorano la nostra età, forsechè possiamo gloriarci di un egual numero delle seconde? Se in una notte tempestosa un vento propizio disipa nubi infeste, forsechè egli apporta il meriggio? Barlume di crepuscolo soltanto è quello di cui ora godiamo; e quindi incerto e non avvivato è ancora l'aspetto dell'orizonte spiegato sotto i nostri sguardi.

§ 982. In questo Prodromo viene delineata un'opera *da farsi*, e però se ne deve dar conto come se fosse fatta. Con questa doppia qualità io non posso farvi entrare particolari e variate deduzioni, complete ed illustrate spiegazioni, accertate e positive testimonianze. Nello schizzo d'un disegno non entrano che quei grandi tratti, dai quali si può concepire una prima idéa del lavoro divisato, perchè si tratta più di cogliere l'unità complessiva, che di radunare minute particolarità. Dunque le censure non riescono competenti se non quando cadono o su le grandi parti del soggetto, o su l'ordine della distribuzione, o su la possanza dei principî, o finalmente su la regolarità del metodo.

§ 983. Se pochi sono coloro che saranno capaci di ben comprendere questo Prodromo, pochissimi saranno coloro che si troveranno in grado di ben giudicarlo. Ma quanto sarei bramoso di conoscere il giudizio dei saggi, altretanto so essere difficile di ottenerlo. In conseguenza di ciò io preveggo di aspettare un'equa sentenza dal solo tribunale della posterità. Questa posterità riconoscerà almeno che *rifiutare ogni menzogna, adottare giuste nozioni, odiare sentimenti iniqui* fu ciò che mi distinse.

CAPO II.

SPIEGAZIONE DELLA FORMULA UNIVERSALE DELLA VITA DEGLI STATI.

I. *Dell'equilibrio mediante il conflitto.*

§ 984. Più leggi speciali concorrono a costituire quella legge generale che accennammo di sopra (§ 939). Parliamo in primo luogo di quella dell'equilibrio prodotto mediante il conflitto degl'interessi e dei poteri nell'interno di uno stato. L'amor proprio d'ognuno in società è un centro di attrazione, il quale tende ad impossessarsi più che sia possibile delle cose giudicate godevoli che stanno intorno a lui, e dei soccorsi di ogni altro uomo. Ma in ciaschedun altro particolare avviene pure lo stesso; e però avvicinati questi agenti, e posti in una scambievole communicazione, ne nasce un'azione e reazione, una simultanea concorrenza sopra qualsiasi oggetto utile bramato e non posseduto, ed un conflitto proporzionale alle loro forze.

§ 985. Questo fatto naturale, invariabile ed universale produce una legge luminosa, la quale serve di guida e di criterio nell'intralciato labirinto degli affari politici in ogni caso in cui li uomini operano liberamente in commune per una qualche cosa di scambievole vantaggio. Questa legge è la seguente: = Ogni effetto interessante l'utilità commune di più individui, l'immediata produzione del quale dipenda dal concorso simultaneo di questi medesimi individui, riuscirà ad un tempo stesso il più vantaggioso, ed il più conforme all'equità fra i privati e fra le nazioni, quando venga prodotto con pari intelligenza e libertà = (1).

§ 986. Imperocchè l'amor proprio di ognuno che agisce per via di conflitto con pari forze interne ed esterne sopra uno stesso soggetto, deve necessariamente produrre un *effetto medio*, il quale non favorisca alcuna delle parti più del dovere. Ora ripetendosi questa legge in ogni tempo ed in ogni luogo, ne avverrà che la giustizia e l'utilità si estenderanno al maggior numero possibile di casi e di persone.

Tanto è vero che la natura per sè sola, e indipendentemente da ogni sistema di umana prudenza, mediante un MODERATO CONTRASTO conduce li uomini allo scambievole pareggiamento dell'utilità. In questa maniera essa spinge all'equilibrio universale come ad un effetto necessario del conflitto che sorge nel commercio degli uomini collegati.

§ 987. Considerate di grazia da una parte molte persone operanti in commune con la medesima privata intenzione di stare il meglio che possono; consultate dall'altra la diseguaglianza delle facoltà e dei mezzi che passa fra queste persone nell'atto che ognuna di loro tende ad allargare più che può la sfera delle proprie competenze: quale conseguenza dedurrete voi da questi dati riuniti? Voi conchiuderete, che se nell'azione degli elementi del corpo sociale sonovi cagioni che di loro natura introducono differenze di stato e di benessere; ciò non ostante vige e predomina in essi una legge universale, per cui le fortune, i poteri, le pretensioni, e tutti i mezzi in somma di utilità, tendono naturalmente ad equilibrarsi. Scopriamo quindi nella natura dei corpi politici, presi in complesso, l'esistenza di un principio necessario ed infaticabile, il quale nell'atto che agisce = per introdurre ed aumentare la diseguaglianza di utilità fra i membri del medesimo, reagisce nello stesso tempo per toglierla; talchè nell'ordine di fatto della natura havvi un'azione e reazione che avvicina le cose ad un equilibrio attivo ed universale. =

(1) *Si confronti il § 815 di questi scritti. (DG)*

II. *Del concorso degli stimoli e dell'inerzia.*

§ 988. Ma come mai, mi si dirà, può egli avvenire che uno stesso principio agisca nel medesimo tempo e per eccesso e per difetto? Come anche fingendo in ogni uomo o classe una secreta e smoderata cupidigia, la quale tendendo, a guisa dei vortici cartesiani, ad allargare oltremodo la propria sfera, e quindi producendo al di fuori un'azione comprimente, facia camminare le cose della società per *una via di mezzo;* come, dico, ci possiamo sottrarre dall'idea di una violenta guerra intestina, invece di dedurne una temperata commune soddisfazione, la quale prevenga del pari lo stato di miseria ed un fatale riposo?

§ 989. Io confesso che tutto questo formerebbe un enigma insolubile, se i fenomeni morali e politici fossero prodotti dall'esercizio di una forza sola. Ma ben addentro investigando le secrete cagioni che cospirano a farli nascere, non solamente si toglie ogni perplessità nei nostri giudizi, ma si scopre una ragione soddisfacente dell'equilibrio vitale da me osservato.

Questa ragione consiste nel *concorso simultaneo* degli stimoli e dell'inerzia, che forma la seconda parte della legge universale suddetta.

§ 990. I progressi e la varia sorte delle scienze, delle arti, delle leggi e degli affari tutti della civile società ci manifestano questo concorso, per cui ad un tempo stesso si eccita e si modera ogni funzione degli uomini nella vita sociale, e si progredisce con l'economia della più stretta continuità. Ci serva d'esempio lo spirito di fatto di tutto il sistema della publica economia, che forma la precipua e costante base d'ogni ordine civile.

§ 991. È legge di fatto, che se da una parte ogni bisogno eccita a conseguire l'oggetto atto a soddisfarlo, dall'altra ogni uomo brama di ottenerlo per quanto può o con l'opera altrui, o co'l proprio riposo. Ma tutti coloro, dai quali possiamo sperare e bramare quest'opera, non la presteranno certamente se non con un ricambio di vantaggio e con le stesse condizioni del minimo di fatica, per quanto le circostanze lo permettono.

§ 992. Per lo che, non usando violenza in questa concorrenza di bisogni e di voleri, coloro che più desiderano e insieme più sperano opereranno di più. Ma desidera di più chi da più vivo e più urgente bisogno viene spinto e predominato. Più spera poi chi più vede nel desiderio altrui, ossia nelle ricerche esprimenti il desiderio altrui, accoppiato o all'impotenza relativa ad operare, o all'inerzia abituale, il modo di ottenere guadagno.

§ 993. La *disparità* di forze e d'ingegno naturale d'ogni uomo, la varietà della posizione fisica e politica d'ogni privato in società, il diverso stato economico di ognuno, per cui nei meglio agiati decrescono li stimoli di un'improba industria (e però a grado a grado l'inerzia naturale prende il di sopra fino a che l'agiato e il ricco s'abbandonino ad uno stato di godimento abituale), presentano naturalmente e costantemente in ogni società moltiplici e sufficienti cagioni del complicato movimento degli

affari economici, e di quel giro di commercio e di vicende, con le quali per gradi e stati diversi la situazione d'ognuno si varia, e variar deve e passare in séguito pe' i successivi gradi della povertà, agiatezza, opulenza, e tornare addietro; e per tal modo promoversi incessantemente l'incivilimento degli uomini e la prosperità delle nazioni (1).

§ 994. Con queste forze e maniere si effettua e si propaga naturalmente l'equilibrio vitale degli stati inciviliti. In questo rapido prospetto agevolmente avrete ravvisato che tutto il magistero della natura risulta dalla doppia azione e reazione degli stimoli e dell'inerzia, che ad un solo tratto concorrono ad eccitare e a moderare tutto il movimento dell'umana natura negli stati politici.

III. *Unificazione delle leggi naturali fisiche e politiche.*

§ 995. Volendo salire alla prima origine di tutte queste funzioni della natura, noi la riscontriamo nelle leggi generali con le quali essa conserva e riproduce tutte le cose dell'universo. Di fatto piacciavi riflettere che tutto l'ordine morale e politico è interamente fondato su l'ordine fisico, e atteggiato dall'ordine fisico. Questa idéa luminosa ci svela il gran nodo che associa le leggi del mondo morale e politico con quelle del mondo fisico, e ci fa travedere l'immenso orizzonte di quella possente unità che assimila ed accentra la loro economia.

§ 996. E per verità: 1° Nell'economia vivificante della natura ogni effetto fisico, che ha progresso e riproduzione ordinata, è un risultato di due o più forze, secondo il nostro modo d'intendere, contrastanti, che operano sopra un soggetto comune. Da per tutto si transige e si produce il movimento armonico e la vita. Così il giro degli astri si compie per l'azione di due forze, l'una delle quali li spinge a fuggire dal centro del sistema, e l'altra a precipitare verso di lui; così per l'azione delle due forze espansiva e costringente si effettua il movimento ed ogni fenomeno degli elementi disciolti della materia, e la fiamma che c'illumina e la sua conica figura ce ne presentano l'emblema. L'alternare del giorno e della notte, quello delle stagioni, il vario stato della machina animale, tutto in fine l'ordine del creato ci ripete questa legge universale.

§ 997. Proseguiamo: 2° Ivi si ha il più fecondo e il più gagliardo *effetto*, sia permanente, sia progressivo, dove esiste il *massimo eccitamento* delle forze contrastanti: ma ivi non esiste questo massimo eccitamento, dove interviene una più grandiosa forza; ma bensì dove queste forze stanno fra di loro in una *proporzione* capace a produrre la reazione maggiore in conseguenza dell'azione.

Dove havvi soperchieria di forze, ivi avviene ruina, distruzione, morte. Tal è lo spirito a noi noto di tutto il sistema della conservazione ed armonia della natura fisica.

§ 998. Ma se, come dissi poc'anzi, l'ordine morale è fondato su l'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico; dunque per ciò stesso l'ordine fisico deve fino ad un certo punto costituire anche la formula universale dell'ordine morale. Lungo e vasto lavoro si richiederebbe per dimostrare questa non considerata ed importante proposizione. Qui solamente mi restringo a farvi osservare, che se consultiamo le leggi dei beni e dei mali dell'uomo individuo posto in commercio con la natura, noi troviamo che tutto quello che con violenza, eccesso o disordine accade nel sistema fisico e fa impressione su l'uomo, produce disagio, dolore, ruina. L'armonia placida, successiva, variata reca piacere, agio e vita; ma nell'armonia e nel progresso avviene sempre qualche contrasto e qualche sacrificio delle forze operative, e le transazioni si manifestano sempre all'occhio penetrante del filosofo.

§ 999. Nell'azione poi degli oggetti esterni su l'uomo si palesa il nesso tra il sistema fisico e morale. Se infatti la sensibilità umana è una forza suscettibile di mille diverse affezioni, e però in se medesima indeterminata; se in conseguenza ogni azione particolare deve in ultima analisi ripetere la sua origine dall'incitamento degli oggetti esterni, co' i quali non passa che un commercio puramente fisico; se l'azione di questi oggetti è modificata dalla costituzione, dalle abitudini e dallo stato attuale della machina umana, come l'azione della luce è modificata dal mezzo ch'essa attraversa; se dallo stato di passione passando a quello di reazione, consideriamo che ogni variazione o difetto organico nelle parti esecutive fa variare la potenza esecutrice, e quindi tutto il sistema di fatto dell'ordine umano; se scrutiniamo più sottilmente l'influenza della diversa tempra del cervello su 'l cuore, degli organi su li appetiti, dell'azione fisica o locale, o temporanea o necessaria, o volontaria delle cose esterne su li organi medesimi; e se più addentro ancora calcoliamo l'indole della memoria e li effetti dell'età: noi ci avvediamo che quantunque le nostre ricerche s'innoltrino nell'oceano interminabile delle azioni combinate degli esseri tutti che circondano l'uomo; ciò non ostante si scorge a bastanza l'anello che connette il sistema morale co 'l fisico, e la prepotenza del secondo su 'l primo.

§ 1000. Quanto più c'innoltriamo nella scienza dell'uomo, tanto più restiamo convinti che l'economia di questi due sistemi risulta dallo stesso principio, viene diretta dalle medesime leggi, e produce risultati simiglianti.

CAPO III.

DELLO SVILUPPAMENTO PROGRESSIVO DELLE NAZIONI.

I. *Quadro generale dello stato progressivo delle nazioni.*

§ 1001. In questo punto di vista fra tutti il più sublime, nel quale abbiamo sott'occhio la prospettiva di due mondi, spariscono le differenze speciali per non lasciarci travedere che le grandi masse; come suole avvenire allorchè si estende lo sguardo a paese o spiaggia rimota, stando su la vetta di alto monte. Ma ben sapendo che ogni specie di esseri, in forza di qualità sue proprie, va soggetta a *leggi proprie;* perciò, ragionando della specie umana, prendiamo in mira la facoltà a lei propria di svilupparsi co 'l giro dei secoli co 'l solo ajuto della società. Questa prerogativa aggiunge nuovi elementi, anzi il più grande e caratteristico elemento, alla legge che esaminiamo, senza per altro smentire giammai l'unità e la possanza dei principî finora considerati. E qui il mio ragionare è volto

(1) *Il celebre Adamo Smith nella sua opera* della ricchezza delle nazioni *sviluppa ampiamente questo corso naturale delle cose economiche in società.*

su l'altro distintivo carattere della legge dell'equilibrio sopra descritta. Io vi dissi che il conflitto degl'interessi e dei poteri viene modificato dallo *stato vario e progressivo* dei particolari e delle nazioni; e in questo modo io indicai l'impero del luogo e del tempo su 'l règime degli stati.

§ 1002. Io non mi arresterò ora a dimostrare il fatto troppo visibile dello *sviluppamento morale, economico* e *politico* delle umane società; ma più tosto mi restringerò a rilevare alcune circostanze principali importanti al nostro proposito.

§ 1003. Allorquando l'uomo fu affidato ignudo ed inerme in seno della gran selva della terra, egli non apparve in essa come un ente il quale o a guisa delle masse inanimate dovesse passivamente obedire ai soli urti meccanici, o a simiglianza dei bruti avesse a rimanere schiavo di un prepotente ed uniforme istinto; ma come un essere capace di emancipare il suo spirito dal corso fortuito delle esterne impressioni, di fondare imperi, e di aspirare all'immortalità del nome.

§ 1004. La religione e l'agricoltura al di dentro, il commercio e la conquista al di fuori furono le precipue cagioni che concorsero a promovere lo sviluppamento morale, economico e politico delle umane società. Il governo non fu che il moderatore di queste cagioni.

§ 1005. I poteri, aumentati dalle scoperte e dall'industria, somministrarono i mezzi onde equilibrare la potenza umana con le varie urgenze, indotte dal luogo e dal tempo in cui li stati si trovarono collocati.

§ 1006. Dall'uso di questi mezzi surse un altro mondo artificiale, nel quale nuovi oggetti, nuovi bisogni e nuove opere eccitarono un sempre nuovo e progressivo movimento, subordinato per altro all'azione della natura e dell'arte.

II. *Rassimiglianza fra i progressi della vita politica degli stati o quelli della vita animale degl'individui.*

§ 1007. Come la vita fisica dell'individuo si può dire *uno stato forzato*, perchè senza li stimoli costanti essa non potrebbe nè durare, nè produrre i diversi fenomeni animali, e nondimeno si effettua un progressivo incremento delle forze e della prosperità, e la riproduzione della specie; così pure la vita politica degli stati è cosa forzata, perchè senza il bisogno costante della sociale colleganza, e senza le cure rinovate in ogni età, non potrebbe durare nè produrre le grandi transazioni che formano li annali delle nazioni. E come i periodi delle età diverse della vita animale nascono e si appoggiano su le acquisizioni e su lo sviluppamento del periodo antecedente, conservato dall'unità permanente della machina che ne fu subjetto e luogo di deposito; così pure le acquisizioni e lo sviluppamento delle società politiche gradualmente si effettuano in forza del periodo antecedente compiuto in seno della stessa persona, la quale, per la cagione medesima che la sostiene e la fa procedere, si accresce e si perfeziona. Se nei bruti si ricomincia in ogni generazione il periodo delle funzioni riguardanti la conservazione e la riproduzione, talchè oggidì i nidi delle rondini e li abituri del castóro simigliano ai primi; non è così nelle umane società, nelle quali li uomini più non si veggono confinati nei boschi a pascersi di ghiande e a disputarsi la stessa caverna onde ricoverarsi, ma per lo contrario congregate e stabilmente vincolate le generazioni in un commune e perenne consorzio, vanno mano mano vantaggiando con le acquisizioni delle generazioni antecedenti, e quindi le aumentano e le trasmettono accresciute alla posterità. Questa, ricca del retaggio de' suoi maggiori, dal canto suo le accresce ancora fino a che si giunga all'equilibrio fra i bisogni e i mezzi di soddisfazione.

§ 1008. Ma senza la unione sociale sarebbe mai possibile questo cumulo sempre crescente e sempre conservato di lumi e di mezzi di potenza e di benessere? E senza la fondamentale disposizione ed energia individuale sarebbero mai possibili tante e sì svariate invenzioni ed incessanti riforme? — Questa fondamentale disposizione in ultima analisi non si risolve forse nel sistema organico dell'uomo, unico e finale fondamento della *razionalità* (1)?

§ 1009. Lenta per altro, e soggetta all'impero graduale della natura, si è codesta artificiale creazione, e per lei si misurano i periodi della vita civile dei popoli. Come la forza della rotazione diurna della terra, allorchè il sole si trova al meridiano degli antipodi, procura l'avvicinamento della luce all'emisfero superiore; così la forza progressiva del tempo procura lo sviluppamento morale, economico e politico delle nazioni. Il passaggio dalle tenebre al barlume del crepuscolo, indi al chiarore dell'aurora, e finalmente al pieno apparire dell'astro luminoso, rappresenta il graduale avanzamento delle cognizioni e degli stabilimenti civili, onde porre a mano a mano li stati in grado di far fronte ai bisogni che il corso naturale degli avvenimenti va eccitando. La memoria dei secoli, e la cognizione delle leggi dello spirito e del cuore umano rivelano al filosofo il mecanismo di tutto il corso dello sviluppamento delle società. Egli quindi ne segna i caratteri, ne tesse la generazione, e ne descrive la storia. Per essa si dimostra che l'incivilimento delle società incitato dalla natura, viene preparato dalla teocrazia, cementato dall'agricoltura, sviluppato dalla forza del commando, perfezionato dalla libertà, consolidato dalla moralità, e mantenuto dalla natura. Li annali delle nazioni somministrano i materiali d'una specie di biografia propria di quelle persone collettive ed immortali che si chiamano *corpi politici*. Questa biografia prima dipinge a grandi tratti ciò ch'esse hanno di commune, indi segna le differenze di ognuna in conseguenza sì delle relazioni fisiche con la natura, che delle relazioni loro morali e politiche sì interne che esterne. Egli dimostra che la fortuna e la moralità segnano le due grandi parti e li estremi di questa biografia: egli scopre che la natura, la sola possente, infaticabile, unificante natura, siccome formò li stati, così pure li conserva e li éduca in ambidue i periodi. Il prodigio maggiore di questa educazione sta nel tramutare l'unità individuale in un'unità collettiva; un istinto cieco di utilità in un senso illuminato di moralità; l'utile ristretto, derivante dalle forze proprie individuali, in un utile esteso, derivante da tutte le forze sociali riunite; lo stato perpetuo di guerra in uno stato di pacifico e vitale contrasto; l'amor proprio in amor della patria e delle nazio-

(1) *Non in quanto l'organismo sia la causa efficiente della razionalità, ch'è un attributo essenziale dell'anima; ma in quanto senza l'organismo, costituito com'è, sarebbero impossibili le manifestazioni e i grandiosi effetti di questa facoltà. (DG)*

ni; l'impero della fortuna in quello della ragione. Con questa biografía dunque si tesse la storia delle vicende e dei destini dell'umanità. Senza questa storia la prudenza degli stati andrà sempre vagando incerta in balía di un cieco empirismo.

III. *Del subjetto immediato dello sviluppamento progressivo delle nazioni, e degli effetti finali che ne nascono. — Del principio attivo ed unico dei progressi e fenomeni dell'incivilimento. — Periodi di questo. — Continuità.*

§ 1010. E quì volendo indagare quale sia il subjetto perpetuo, su'l quale cadono tutte queste rivoluzioni, noi di leggieri intendiamo essere lo stato *morale*, l'*economico* ed il *politico* delle umane società.

§ 1011. Nello stato MORALE noi distinguiamo tre periodi, nel primo dei quali predominano i *sensi*, nel secondo la *fantasía*, nel terzo la *ragione*, in modo però che il governo dei sensi non va mai scompagnato dal dominio della fantasía, nè il governo della ragione va mai disgiunto dal concorso dei sensi e della fantasía; ma per lo contrario ognuno di questi agenti operando con una indisolubile colleganza, e ad un tempo restringendo gradatamente il proprio impero a proporzione che cresce la potenza del successore, giungono tutti di conserva all'ultimo stadio di sviluppamento, nel quale il dominio dei sensi è minimo; quello della ragione è massimo; e quello della fantasía, che sta di mezzo, viene rattemprato e diretto dalla ragione.

§ 1012. Dalle tenebre della più crassa ignoranza e debolezza sotto la schiavitù dei sensi, fino ai prestigi e alle gagliarde passioni del regno della fantasía; dal regno della fantasía fino a quello della disingannata antiveggente calcolatrice ragionevolezza, havvi una gradazione così continua, che mal si potrebbe distinguere il punto preciso che separa l'un periodo dall'altro. Di fatti l'uno va insensibilmente e continuamente a congiungersi con l'altro, come appunto la notte co'l crepuscolo, e il crepuscolo co'l giorno. Dunque le differenze non si ravvisano nè si segnano che a grandi intervalli. In tre periodi pure si distingue lo stato economico mercè il *genere di vita* delle società, cioè la silvestre (1), la pastorale e l'agricola. Il passaggio dall'uno all'altro genere non si fa mai per salto, e mai abbandonando l'antecedente; ma sempre si fa con una gradazione, in cui i generi si mescolano, e rispettivamente l'uno diminuisce e l'altro si accresce, fino a che l'ultimo giunga a predominare.

§ 1013. In tre periodi finalmente si distingue lo stato politico mediante il successivo *régime* delle società; cioè co'l *patriarcale*, co'l *repubblicano* e co'l *monarchico*: del che più ampiamente mi riserbo a ragionare.

§ 1014. Quì solamente giova notare, che se voi domandate quali siano i poteri regolatori e predominanti in tutte le età, si può rispondere essere la *fortuna*, le *passioni* e la *moralità*. Con questa divisione non intendo escludere nel periodo delle passioni l'impero della fortuna, nè nel periodo della moralità quello delle passioni e della fortuna; ma voglio significare solamente, che ognuna di queste tre potenze tiene successivamente il primato, senza escludere quelle che prima tennero l'impero. Tutto l'effetto di questo corso si riduce a condurre le umane società ad uno stato, nel quale l'impero della fortuna sia ridotto ne' suoi più angusti confini mediante l'impero della moralità ampliato al suo massimo segno; e per conseguenza il giuoco e la vigoría delle passioni, che stanno nel mezzo, vengono temperati e diretti da una previdente e vittoriosa moralità.

§ 1015. A questo punto però non si può giungere in prima che con l'esaurire tutti i traviamenti dell'errore e delle passioni; e dopo che l'uomo subì tutti li esperimenti dell'invenzione, e sorgano institutori che possano tenere fra i popoli il luogo di un dio; ciò non ostante essi dovranno essere condotti alla cima dell'incivilimento per una specie di metamorfosi morale e politica, nella quale il testimonio dei sensi e le illusioni della fantasía conducano alla sfera della sana ragione: la moralità, dirò così, d'istinto alla moralità di convinzione; l'impero fisico dell'uomo all'impero dei rapporti integranti e indeclinabili della natura. Così l'uomo, da servo ch'egli era della legge politica, diviene compagno della medesima, e diviene servo assoluto della legge naturale. Ma nel far ciò esso diviene padrone, per quanto è possibile, di tutti i mezzi della sociale felicità. Salendo alle cagioni fondamentali di tutti questi fatti, e di tutte le maniere ond'essi avvengono da per tutto, ci vien fatto di riscontrare l'unica legge fondamentale, di cui vi esibii la formula generale, cioè la tendenza perenne degli uomini e delle nazioni all'equilibrio delle utilità mediante l'azione simultanea degli stimoli e dell'inerzia sottoposta ad unità dalla più stretta economía nelle azioni, dalla più vicina affinità nei pensamenti.

§ 1016. Con questa legge si dà l'impulso; per lei si fanno i progressi; per lei questi progressi sono così collegati, che nello stato antecedente havvi perpetuamente il germe e l'addentellato dello stato susseguente; per lei tutto si fa con tale economía e con tale affinità, che da per tutto ne sorge quella universale continuità, che quasi curva dolce e variata abbraccia e segna l'ondeggiamento dell'ordine fisico e morale della natura, e fa fede della suprema imperante unità che regge la vita dell'universo. Questa legge è tanto imperiosa e inevitabile dalla politica umana, quanto da lei è indipendente la costituzione delle umane facoltà, e quanto sono indeclinabili i risultati dei rapporti fra le medesime e la natura. *Unità, varietà, continuità*, ecco le condizioni con cui la natura governa il mondo fisico; unità, varietà, continuità, ecco il tipo con cui è necessario regolare il mondo morale: ecco le condizioni indispensabili del vero, del giusto, del bello; ecco la norma necessaria che conviene consultare per determinare sì le costituzioni che le leggi, e per dirigere l'amministrazione degli stati.

§ 1017. E quì discendendo a più vicina prospettiva, applicata alla vita degli stati, mi giova osservare che il filo della continuità, tessuto dal naturale andamento delle popolazioni nel far progredire il loro stato morale, economico e politico, risulta tanto dalla stretta economía con la quale li stimoli rattemperati dall'inerzia sospingono le na-

(1) *Preferisco la denominazione di* silvestre *a quella di* cacciatrice, *perchè quest'ultima non esprime che uno stato secondario e parziale e non il pieno stato in cui l'uomo trae la vita prima dai frutti spontanei della terra, indi da questi e dalla caccia, pesca, ec.*

zioni ai gradi successivi di sviluppamento, quanto dall'ajuto delle apparenti analogíe, che si convertono in reali affinità a mano a mano che la ragione va guadagnando.

IV. *Limiti diversi dello sviluppamento.*

§ 1018. Quì ancora non finisce la cosa. Resta a vedere fino a qual punto la natura esiga che venga innoltrato l'incivilimento.

§ 1019. Forsechè essa vuole che l'umano sviluppamento sia praticamente indefinito? Se ciò fosse, egli sarebbe indipendente, ed anzi sarebbe contrario alla legge dell'equilibrio, di cui ho discorso fin quì: lo che ripugna a quella unità che regge ogni ordine di natura. Dico che ripugnerebbe alla legge suddetta; imperocchè la forza *motrice* della natura umana, come sopra fu discorso, non va disgiunta giammai da quella dell'*inerzia*, e però ogni mossa morale e politica sì dei particolari che delle nazioni deve necessariamente rallentarsi ed arrestarsi quando la forza d'inerzia incomincia a rintuzzare o a spegnere la forza degli stimoli che agiscono su l'umana attività. Le innovazioni del tempo appartengono all'energía alterabile d'un essere capace d'unire variate maniere di sentire e di operare. Il predominio delle abitudini appartiene alla forza d'inerzia ingenita allo stesso essere dotato d'un corpo; ma le alterazioni derivano in prima origine dalle circostanze fisiche, indi dalle politiche, nelle quali un popolo si trova situato. Per lo che sebene io conceda che il principio energico ed occulto dell'umana natura sia in astratto suscettibile d'un infaticabile ed incommensurabile eccitamento, come lo dimostra la forza degli ostacoli che va superando nei diversi stadi dell'incivilimento; ciò non ostante sono costretto a riconoscere che il suo *pratico esercizio* e le sue direzioni sono fedelmente subordinate all'impero delle esterne circostanze, nelle quali ad ogni tratto la natura umana, a guisa di un'onda mossa ed elevata, si va equilibrando. Più ancora: siccome l'unico motore e l'unico scopo delle azioni è sempre il benessere ottenuto co'l minimo di fatica; così il perfezionamento intellettuale, morale e politico delle nazioni non potrà e non dovrà riuscire giammai *eguale* nei diversi secoli e nei diversi paesi; lo che poi anzi in secondo luogo io m'era proposto di dimostrare. Un esempio aggiungerà lume alla teoría.

§ 1020. Datemi un popolo in un'isola rimotissima da tutti i continenti, posta sotto un clima dolcissimo ed equabile, in cui cresca l'albero del pane, e pe 'l ristretto numero de' suoi bisogni e la facilità di soddisfarli domandi pochissima fatica: quale sarà il grado di sviluppamento intellettuale, morale e politico che la natura e la ragione ivi prefiniranno? Egli sarà, s'io non erro, quello delle isole di Otaiti e degli Amici.

§ 1021. Trasportate questo popolo sopra un continente, il quale non offra nè un alimento così spontaneo, nè una temperatura di clima così dolce, nè una lontananza così assicurante per l'esterno: ma che per la qualità del suo suolo esiga un laborioso e lungo travaglio; che per la conservazione dell'uomo e degli alimenti richiegga un ricovero atto a difendere i corpi umani ed i raccolti contro la varietà e crudeltà delle stagioni; che sia abitato da altre società indipendenti, strette or quà or là da maggiori bisogni, esercitate nella guerra, avide di bottino, varie di temperamento, per cui le une si sviluppino più presto delle altre, ed acquistino una preponderanza di forze minaccianti: quale sarà il grado di sviluppamento intellettuale, morale e politico che la natura e la ragione domanderanno? Egli sarà, se mal non mi appongo, a un dipresso quello delle culte nazioni d'Europa.

§ 1022. In tutto ciò voi visibilmente ravvisate in primo luogo che le leggi dello sviluppamento intellettuale, morale e politico altro non sono che leggi dell'equilibrio fra la spinta al benessere della natura umana, e la forza delle esterne circostanze che il luogo e il tempo vanno producendo. In secondo luogo, che tali leggi assorbiscono così tutta la fisica dei corpi politici, che la composizione e il movimento loro sono necessariamente signoreggiati dalla forza del luogo e del tempo, come il temperamento e le azioni del corpo animale soggiaciono all'azione dell'età e della fisica situazione.

V. *Estremi contrarî prodotti dallo sviluppamento.*

§ 1023. Qualunque però sia il grado di coltura cui venga spinta una società, ne sorge sempre un effetto degno della maggiore considerazione. Fu detto che li estremi si toccano senza confondersi. Questo assioma si verifica anche nello sviluppamento delle nazioni; e si verifica a segno, che tutto il corso intellettuale e politico delle civili società viene diretto dal medesimo principio, e produce per ogni parte i medesimi effetti. L'uomo incomincia a contemplare lo spettacolo della natura in un senso conglobato e confuso, e ad essere il solo artefice della propria conservazione. Passa indi a considerare le cose a parte a parte, e a distinguere in esse particolarità e relazioni prima inavvertite. Finalmente recapitolando le osservazioni prima a piccoli fasci, indi a grandi intervalli, conchiude con un'idéa distinta, ma compendiosa, e dirò così radicale, e passa indi all'importantissima operazione di astrarre li oggetti logici o tecnici di cui andò in traccia, o che casualmente presentaronsi.

§ 1024. Incominciando dalla rappresentazione, si avverte che l'idéa, figlia dell'analisi, è sostanzialmente un ritorno alla prima rappresentazione recata dai sensi: il corpo e l'estensione del soggetto è realmente lo stesso; ma la cognizione che ne acquista l'uomo nell'ultimo stato è ben diversa, anzi contraria a quella che n'ebbe da principio. Il primo aspetto era concreto, confuso; e la mente, tratta dalla forza e dal corso fortuito delle sensazioni, era schiava, per così dire, della materia. Schiava quindi della fortuna era la sorte sua. Le sue opere e le sue providenze erano sperimenti tentati a caso, che venivano o ripetuti o tralasciati, giusta la loro piacevole o spiacevole rimembranza. Per lo contrario l'ultimo aspetto si presenta distinto e segnato con vincoli intellettuali, e l'anima umana si trova padrona di combinare le cose a suo talento; colà essa rassimigliava all'insetto in istato di ninfa, e indi in quello di bruco. Quì per una felice metamorfosi si trova nello stato di farfalla, che libera volteggia nell'atmosfera, e trae a piacer suo dai fiori e dalle foglie circostanti l'alimento che più le conviene. Questo risultato però non è l'opera che di molti uomini e di molti secoli; e, se mi è lecito dirlo, della cumulazione successiva di molte eredità, per cui la generazione che succede vien fatta ricca dei lumi e delle invenzioni di quelle che precedettero.

§ 1025. Ma questa eredità, quanto è più ampia nella sua sfera totale, altretanto è ristretta ne' suoi possessi individuali. La tradizione e l'analisi, che

moltiplicano i tesori delle cognizioni, offrono un campo ognora crescente di cultura per ognuno. Un solo ramo, anzi un solo ramoscello dello scibile e dell'operabile basta ad occupare la intiera vita razionale di ogni uomo; perchè quanto più una scienza è ampliata, tanto più è lungo il giro che l'attenzione deve compiere per possederla ed applicarla; e quanto più la stessa opera serve a molti, tanto più dev'essere ripetuta e consumare il tempo. Ciò deriva necessariamente dall'insuperabile limitazione dell'umana comprensione ed attività, la quale per essenza sua non potendo abbracciare le cose che successivamente e quanto solo cape la sua mano, è costretta a consumare una più o meno lunga età nell'apprendere le cognizioni e nell'eseguire le opere. Le scienze sono tanto voluminose appunto perchè noi siamo tanto limitati.

§ 1026. Per la qual cosa, a proporzione che cresce la scienza in tutto il complesso delle società, altretanto deve in ogni individuo rimanere una parziale ignoranza di quello ch'è già scoperto. La scienza starà nel tutto; l'ignoranza rispettiva sarà nelle parti. Quanto più cresceranno le opere nella società, tanto più sarà limitata l'abilità. Ciò che accade nelle scienze avviene pur anche nelle arti e nelle funzioni tutte dei corpi politici. È nota l'osservazione, che la divisione del lavoro perfeziona le arti, come la divisione delle funzioni perfeziona l'amministrazione publica e privata. Ma l'una e l'altra divisione va di pari passo con l'analisi delle idee, ed anzi nasce dall'analisi medesima; poichè non si procede ad una divisione di opere che in conseguenza della distinzione dei concetti delle cose, e dei mezzi particolari onde compiere l'opera medesima. Ma se lo spettacolo di una nazione in cui ferve il lavoro, e in cui i sensi da mille parti sorpresi dalla varietà delle cultivazioni campestri, dallo scavo delle miniere, dall'inalzamento delle opere architettoniche, dal movimento de' telaj, dal suono dei martelli, dallo splendore, dalla finezza e dall'ingegno delle manifatture e d'ogni maniera di produzione delle arti belle, suscita nello spirito l'idèa d'un perfezionamento industriale; se le diverse gerarchie che dal trono discendono fino ai più piccoli salariati; se i moltiformi stabilimenti e le varie instituzioni, destinate alla sussistenza, alla commodità, ai piaceri, alla cultura e alla sicurezza della nazione, vi presentano una distribuzione di funzioni tutte cospiranti alla prosperità e allo splendore dello stato, talchè esso si vegga quasi minutamente distribuito, e architettato a guisa di corpo animale, in cui si distinguono ossa, muscoli, arterie e vene congegnate e diramate in un perfetto ed unico sistema; se, in una parola, l'aspetto del tutto insieme di una nazione vi presenta il risultato di milliaja di penose analitiche operazioni mille e mille volte tentate e modificate: voi non potete dissimulare nello stesso tempo che questo apparato e questo splendore d'incivilimento e di cultura risulta da milliaja di frazioni individuali, per le quali il corso intiero della vita di ogni privato è assorbito dalla frazione medesima. Per lo che di nuovo nei particolari non si può riscontrare che la scienza e l'occupazione della minuta funzione a lui affidata; e quindi, ad eccezione delle funzioni communi della vita, egli dovrà ignorare quasi tutte le restanti arti e funzioni da altri amministrate.

§ 1027. Tutto questo vasto sistema di divisioni e suddivisioni dei pensamenti, delle funzioni e delle fatture umane si effettua nell'atto stesso che da molte aggregazioni si forma o grandeggia il corpo stesso dello stato. Dal primitivo stato di famiglia a quello di tribù, dalla tribù alla città, dalla città al principato, dal principato al regno, dal regno all'impero havvi una composizione fisica sempre crescente, accompagnata da una contemporanea divisione o diramazione sempre crescente nel tutto, e decrescente nelle parti; talchè la divisione dei lumi, delle funzioni e delle opere che potete rinvenire presso uno stato più grande, non la potete riscontrare presso uno più piccolo; nè quella di una capitale la potete verificare in un villaggio. Viceversa poi la varia benchè rozza abilità a provedere ai bisogni che vedete in un individuo d'una men culta popolazione, non la potete riscontrare in quello della più culta e popolosa città. In forza di questo duppio processo compositivo e risolutivo fatto contemporaneamente, lo svilupparsi di uno stato politico rassimiglia a que' grandi alberi, i quali a mano a mano che crescono spandono più rami che si suddividono; di modo che quanto più si allontanano dal tronco più si attenuano, sinchè finiscono in minimi ramoscelli, l'attitudine dei quali si riduce ad alimentare e sostenere una sola foglia od un solo frutto.

VI. *Congiunzione degli estremi. — Meccanismo secreto dello sviluppamento.*

§ 1028. Ma se tale è il procedimento che per naturale spinta si effettua nelle politiche società, mentre a senso nostro si vanno sviluppando, come si potrà verificare che a proporzione si passa accrescere l'umana utile potenza? S'egli è vero che l'uomo tanto solo può quanto sa; se il ben fare dipende dal ben conoscere; come si potrà verificare la perfetta cognizione nella sempre crescente folla degli oggetti che lo sviluppamento dischiude, ognuno dei quali assorbe la forza comprensiva individuale?

§ 1029. Grave, anzi insormontabile difficoltà sarebbe questa per il buon règime degli stati politici, ai quali non presiede l'infinita intelligenza di un Dio, ma uomini di corta comprensione, elevati spesso dalla fortuna, e tralignati co'l succedersi delle età. Dovremo noi dunque conchiudere che la natura o non voglia lo sviluppamento relativo delle società, tanto necessario al loro benessere, o che ne abbia per mancanza di mezzi reso pressochè inutile l'applicazione al perfetto regime degli stati?

§ 1030. Guardiamoci dall'accusare la natura d'improvidenza, prima di averne esaminato tutta l'economia. Studiamo invece di penetrarla, e troveremo aver essa opportunamente proveduto. Tutto considerato, noi scopriamo di fatti che nell'atto stesso che compone e ramifica il corpo sociale, essa provede all'umana potenza per dirigerla come conviene. Questa providenza risulta in primo luogo dal terzo processo naturale (cui oserei appellare *stenografico*), naturalmente praticato nello stato morale, economico e politico delle società.

§ 1031. Questo processo, quanto allo STATO MORALE, consiste nel convertire (a mano a mano che si effettua la divisione degli oggetti mentali) le rappresentazioni, prima conglobate ed associate dall'azione fortuita delle cose esterne; nel convertirle, dissi in rappresentazioni distinte, contratte e connesse dall'attività interna mediante l'associazione loro con agenti maneggevoli di rappresentazione. Questo processo, quanto allo stato economico, consiste tanto nell'assoggettare gradatamente il valore

per sè vario e indefinito delle cose godevoli (nel che comprendo i servigi personali) e delle loro permutazioni a quantità finite, sensibili e concordate, quanto nel concentrare la loro varietà e potere in un mezzo maneggevole e concordato di ricambio, il quale riesca nel tempo stesso agente di rappresentazione anche allorquando non se ne facia uso; e finalmente nell'associare ad agenti durevoli, sensibili e maneggevoli di rappresentazione, tutti li atti fuggitivi umani, riguardanti lo stato economico sociale. Ecco l'operazione naturale originante la vera potenza umana sì individuale che politica.

§ 1032. Per lei le nazioni a poco a poco scuotono la schiavitù dei sensi e dell'esterna fortuna, ed acquistano la libertà della ragione e dell'ordine antiveggente; per lei la ragione trae ed aumenta di età in età i tesori dell'arte in seno della società, in cui si perpetuano ed accrescono; per lei l'arte asseconda la benefica natura, e giunge a predominarla; per lei la potenza individuale, limitata da angusto spazio e da breve tempo, li vince ambidue. E se da prima le umane società furono cieco ed effimero ludibrio della fortuna, esse con questo magistero salgono alla sapienza e possanza di un Dio, che incatena l'errore dentro i più angusti confini, erge le città, muta la faccia dei continenti, prescrive le vie al fulmine, armonizza il mondo politico co 'l mondo fisico, abbraccia la terra, e cammina co' i secoli.

§ 1033. E parlando dell'individuo, lungi che l'angusto confine sovra notato, a cui dallo sviluppamento esso è condannato, torni a danno di lui, esso si volge anzi nella ben divisa società a di lui vantaggio. Imperocchè in ultima analisi si trova che in essa quanto più egli va isolandosi nella singolare frazione, tanto più si associa a numerosa communanza; quanto più limita l'oggetto delle sue occupazioni, tanto più moltiplica i mezzi dell'utile sapere; quanto più concentra la sfera della sua attività, tanto più allarga la sfera della sua potenza ad essere sicuro e felice.

Così la natura, mentre impiccolisce l'universo nella mente dell'uomo, amplifica l'impero di lui su l'universo medesimo.

§ 1034. La verità di tutto questo magistero ci potrebbe venire dimostrata da una serie di fatti perpetui, e da un'accurata indagazione delle leggi fondamentali dell'umanità; ma qui officio mio essendo quello di proporre il subjetto, anzichè di spiegarlo e comprovarlo, siami concesso dirne solo quanto basta a schiarire il mio pensiero.

§ 1035. Prima di tutto parliamo della possanza mentale dell'uomo, onde ampliare e dirigere la possanza esecutrice. Noi pretendiamo che la natura soccorra alla cortissima capacità dell'uomo mediante un processo concentrato e rappresentativo, tradotto di maniera che le cognizioni operative siano come tante leve proporzionate alla capacità umana, e alla effezione di tutti i grandiosi fatti degli stati politici. Con ciò si svela il primo segreto meccanismo della potenza sempre crescente degli stati, e, quel ch'è più, l'intimo e primo centro di questo mecanismo.

§ 1036. Ponendo mente alla natura delle cose, egli è certo che niente (1) in natura si fa in senso *diviso*, specialmente nell'azione delle forze cospiranti; ma tutto si fa contemporaneamente e in senso *unito;* e in questo senso unito, specialmente nelle azioni complesse di progresso, niente si fa per *salto*, ma tutto si eseguisce con la massima *continuità*. La possibile perfetta scienza di un essere intelligente dovrebbe dunque consistere nel riconoscere e ritenere le cose nelle loro apparenze concrete, unite, particolari, continue.

§ 1037. Ma l'uomo nell'apprendere tutte le cose, nel formare e nell'esprimere la scienza si trova per necessità di natura costretto a procedere in una maniera del tutto *opposta*. Egli, in forza della natura sua limitata, non potendo abbracciare le cose che individualmente e successivamente, vede l'universo, ossia l'orbe a lui conoscibile, come dentro una torre ottica, in cui le imagini di un vario orizonte entrano per un pertuggio mobile all'intorno della torre medesima. Solamente quello che entrato pe 'l foro si va a dipingere nella carta sottoposta al foco della lente, viene da lui simultaneamente ravvisato. Conviene muovere intorno la lente per vedere ciò che rimane; ma le antecedenti imagini non esistono più sotto lo sguardo. In questa situazione egli supplisce con l'industria, o, a dir meglio, la natura lo fornì di facoltà e di maniere onde possa supplire alla corta comprensione simultanea, e gli somministrò pur anco incentivi a farlo. Ciò consiste nel trovare e nell'usare di certi modi e segni, i quali in breve risvegliano il più che si può i tratti delle cose vedute. Simile in ciò al ragno, che co' i fili della sua tela supplisce alla brevità delle proprie gambe; stando al centro sente ed è avvertito del passaggio degl'insetti su i diversi punti dello spazio, a cui la sua corporatura non si estende.

§ 1038. Queste forme accorciate, per dir vero, non sono che *emblemi* o *simboli* di quello che lo spirito umano vide veramente; ma in questo propriamente consiste la sua scienza. Le varie collezioni di questi *emblemi o simboli*, giusta la varia specie degli oggetti osservati con le ricerche instituite, costituiscono le scienze diverse, alle quali impose vari nomi a proporzione che andò discernendo le cose a parte a parte. La *collezione* di queste *collezioni* ristrette in forme ancora più accorciate, e perciò più semplici e generali, costituisce la *metafisica universale*. Ivi sta la massima scienza unita con la massima ignoranza, perchè appunto ivi sta il massimo di semplicità accoppiato co 'l massimo di generalità. Quando però essa sia il risultato genuino dell'andamento della natura, racchiude il massimo di *utilità direttrice*, perchè essa è il centro di tutti i fili dello scibile, dal quale si può discendere senza traviare alle scienze più speciali e complete. Quando poi questa metafisica sia esposta con le sue radici intiere, essa racchiude tutto il valore dello scibile ad uso dell'uomo; allora le definizioni, i teoremi e i ben collegati sistemi sono altretanti nodi di reminiscenza, fecondi di rappresentazioni delle qualità delle cose e delle leggi della natura. Possedendo adunque la collezione dei principî e delle nozioni, si possede per ciò stesso virtualmente, ed in una forma ristretta ed ordinata, tutto il tenore conoscibile della scienza medesima. Ora le forme accorciate sono necessarie alla limitata comprensione umana; l'ordine graduato e connesso è indispensabile per agevolare e provocare i passaggi. Quindi la mente ha tanti punti di progresso proporzionato alla larghezza dei passi ch'essa può fare; ed in tanto appunto le pro-

(1) *Questo e i due seguenti paragrafi sono tratti dall'*Introduzione allo studio del diritto publico, *§ 30 e seg., pag. 52 e seg. di questo volume. (DG)*

posizioni, i risultati, i sistemi sono necessarî, in quanto pongono li oggetti delle cognizioni in una vicinanza proporzionata alla forza ed alla latitudine compensiva; vale a dire, in quanto rappresentano dentro uno spazio che sta, dirò così, sotto la mano, il soggetto che si brama conoscere.

§ 1039. Questa contrazione ideale ad uso dell'uomo sarà tanto più perfetta, quante più allusioni sveglierà con la più stretta apprensione, quanta più varietà presenterà con la più angusta unità, quanto più di senso differenziale e quanto meno di senso integrale eccitera dentro dati estremi, e salva sempre l'unità del concetto.

§ 1040. Il senso integrale è tanto indefinito, quanto il sentire confuso; il senso differenziale, per lo contrario, è tanto finito, quanto è finito il sentire l'istinto. Dove domina il senso integrale regna un barlume più o meno incerto; dove domina il differenziale regna la luce che segna le differenze. Ma siccome co 'l diradare soverchiamente i raggi luminosi con li strumenti ottici per vie meglio distinguere si torna alla prima confusione dell'occhio disarmato; così con lo spingere soverchiamente l'attenzione a sfumate e minute astrazioni si torna alla vista confusa del primitivo senso integrale: lo che nuoce alle utili cognizioni. Ecco perchè aggiunsi la clausola di limitarsi dentro dati estremi.

§ 1041. Dalle quali considerazioni risulta a bastanza quali debbano essere i requisiti delle nozioni che abilitino la corta comprensione umana a pareggiare per una specie d'equipollenza l'indefinita estensione e varietà del mondo politico, manifestata dal suo sviluppamento. E qui siami concesso conchiudere con una similitudine tratta ancora dalla luce. Il semplice ed unico raggio solare racchiude sotto un'assoluta uniformità la potenza di una gradazione indefinita dei varî colori. Diradato e insieme condensato il raggio dall'azione composta, che ha luogo nell'attraversare il prisma, esso presenta nello spettro elittico la uniformità con la diversità racchiuse in un solo e breve concetto. Con la settemplice scala di colori non separati da linea tagliente, ma da graduate e condensate sfumature, offre l'emblema dei concetti convenevolmente distinti e contratti, dei quali ragionammo fin qui.

§ 1042. Per tale maniera si effettua dalle umane società la contrazione delle cognizioni in una guisa proporzionata all'umana capacità, nell'atto stesso che queste cognizioni si vanno accrescendo e separando fra loro. Ma questa prima parte del processo stenografico sopra enunciato non può bene intendersi, se non si considera l'altra parte relativa alla rappresentazione sì interna che esterna delle cose concentrate mediante il legame loro con agenti maneggevoli di rimembranza.

§ 1043. E qui mirate l'esteriore dell'essere umano, la cui organizzazione reca all'anima cinque specie diverse di sensazioni, talvolta tutte ad un tratto; interrogate l'esperienza che vi attesta riprodursi le idée passate o per simiglianza con la presente, o per essere state, quantunque dissimili, rappresentate da prima in compagnia: e voi ne dedurrete tutta la teoria del sistema rappresentativo, di cui ragioniamo. Mercè il nesso arcano costituente la memoria, la vista del frutto che voi prima gustaste vi rammenta il di lui odore, il di lui sapore, e l'albero da cui lo spiccaste. Così il suono del dato strumento vi ricorda la danza in cui prima l'udiste, e tutte le affezioni che ne provaste. Per tale maniera le sensazioni ritornate della vista servono a riprodurre quelle del gusto e dell'odorato, e quelle del suono a rinovare quelle della vista e degl'interni sentimenti. Mercè questi scambievoli servigi la società dei sensi soccorre la mente, come quella degli uomini soccorre la possanza dell'individuo. Fin qui però non v'ha nulla che renda l'uomo superiore ai bruti. Ma considerate ulteriormente in primo luogo essere l'uomo capace di emettere milliaja di suoni articolati, valevoli a percuotere l'udito proprio e l'altrui: e voi intenderete tosto poter egli associare questi suoni con ogni idéa interiore, ed altri simili a lui fare lo stesso al pari di lui e su di lui. Considerate in secondo luogo che il raggio interno dell'attenzione può essere naturalmente provocato su qualche lato interessante di un oggetto presente all'anima, di modo che può mentalmente essere isolato del tutto, e formare un'idéa a sè; che questa idéa isolata può essere maritata con un suono articolato, o con ogni altra affezione intrinseca all'oggetto totale: e voi agevolmente ne dedurrete che al rinovarsi del suono e dell'affezione si riprodurrà pure il lato interessante associato, ed anche l'oggetto intiero dal quale prima fu astratto.

§ 1044. Ciò non è ancor tutto. Se le idée decomposte, nell'atto che trovansi separate dalla forza dell'attenzione, non venissero nell'atto stesso combinate con altre straniere, la separazione ossia l'astrazione fatta svanirebbe, e quindi lo spirito umano rimarrebbe perpetuamente schiavo di un solo corso fortuito di rimembranze. Imperocchè co 'l distornare dall'attenzione li elementi dell'idea complessa, non trovandosi combinati con una idea diversa, ritornerebbero al loro stato primitivo, nè più si riprodurrebbero allo spirito che nel caso che la fortuna rappresentasse di nuovo lo stesso oggetto; e si riprodurrebbero sempre nella stessa forma compatta, con la quale si presentarono la prima volta. Per lo contrario, in forza di quel chimico processo, pe 'l quale nell'atto che si decompongano le idee complesse presentate dai sensi, le semplici decomposte si uniscono ad altre straniere, si produce il doppio effetto di conservare la separazione, e quindi la forma astratta dell'idea, e di moltiplicare i mezzi di rimembranza: del che sorge la potenza mentale che ne varia in mille modi le combinazioni.

§ 1045. Ecco come la natura preparò e come incammina il processo rappresentativo testè mentovato. Siccome però esso non può essere l'opera di un solo uomo, ma di molti posti in uno scambievole commercio, ed anzi di molte successive generazioni; così conviene aggiungere quanto segue. Le anime umane non sono in un immediato contatto nè fra loro, nè con le cose esterne; ma vi sta di mezzo la macchina. Fisico è dunque il commercio sì fra loro, che fra le cose. Tranne la rappresentazione pittoresca, l'analogia, l'imitazione, e quel poco che dal naturale linguaggio può venire somministrato, noi comprendiamo pe 'l rimanente essere impossibile che nel commercio umano una data cosa o segno svegli la stessa idéa in tutti, e che quindi s'intendano fra loro, ed agiscano di concerto, se prima non hanno legato la stessa idéa allo stesso segno. Ecco pertanto il *sistema significativo convenzionale*, gran parte del quale è occupata dal mezzo co 'l quale si manifestano li umani pensieri e voleri: io voglio dire la parola.

§ 1046. Dico gran parte, poichè vi sono altri indicatori, fuori delle parole, il significato dei quali essendo una volta conosciuto, ci avverte di altre

cose interessanti. Così, prescindendo da ogni specie di gridi e di rumori degli animali, degli elementi, e di altre sì fatte cose che agiscono su la commune degli uomini, e che servono a rimembrare le cose a cui si sentirono congiunti; e parlando d'indicatori artificiali, noi siamo avvertiti, mediante dati strumenti, del corso più o meno rapido del tempo co'l mezzo del modo graduato, e determiniamo le grandi distanze mediante i misuratori del tempo; così pure siamo avvisati dei gradi del caldo e del freddo, dell'umido e del secco, della presenza od absenza di certe sostanze aeriformi, dell'azione insensibile dell'elettricità, e di mille altre circostanze che le sperienze fisiche sogliono rivelare. Ciò pure si verifica nei segni visibili e permanenti di molte cose fuggitive, visibili, e interessanti per l'uomo: i termini del campo per indicare le proprietà particolari, li stemmi sovrani e le bandiere per indicare l'impero, le decorazioni per indicare le onorificenze, le divise civili e militari per indicare le magistrature e la milizia, e sopra tutto la moneta per indicare il valore delle cose godevoli, fatta astrazione dall'esser essa mezzo onde acquistarle. Nulla dirò dei segnali convenuti per indicare pesi, volumi e superficie delle cose, o per giudicare della bontà di certe materie sì naturali che artificiali. Tutte queste cose estranee alla parola, in quanto sono segni immediati, dimostrano come sia vario ed esteso il sistema significativo convenzionale. Basti osservare che la sua esistenza, la sua conservazione ed il suo perfezionamento provano a bastanza il bisogno di esso fra li uomini collegati.

§ 1047. Ma è forse verosimile che la natura, oltre un certo segno, voglia a così caro prezzo la soddisfazione degli uomini? Non dobbiamo noi forse sospettare che, oltre ad un dato punto, non sorga più tosto un bisogno fattizio, prodotto da un artificiale ed ingiusto squilibrio, per cui nei direttori degli stati manchi alla fine il genio di afferrare e di dirigere tanti e sì estesi rapporti, e la forza di sostenere tanti e sì possenti contrasti? Non ci sarà forse lecito pronosticare, che dopo un certo corso di avvenimenti le popolazioni non debbano retrocedere da quello splendore disastroso che abbaglia l'uomo volgare, per ricondurle dentro i limiti d'una meno abbagliante, ma meno penosa esistenza? A proporzione che i poteri utili vengono a svilupparsi, e che si vanno rattemperando per costituire quella beatificante unità, nella quale solamente la natura riposa, non deve forse a proporzione togliersi quell'eccesso rispettivo, risultante dall'azione prevalente che certi poteri esercitarono prima che fossero interamente assoggettati all'unità? Ora non mi lice agitare questa materia, perchè soverchio mi dilungherei dall'argomento proposto.

VII. *Predominio assoluto della forza vitale degli stati.*

§ 1048. Dopo tutte queste considerazioni ripieghiamo l'attenzione nostra su le cose discorse fin qui. Qual è il vero aspetto dei fenomeni che abbiamo finora contemplati? Qual è il precipuo aspetto che le leggi della composizione e del movimento dei corpi politici presentarono al nostro spirito? Parlando con esattezza, noi dobbiamo dire che ci siamo occupati più tosto dei *principî* su i quali si fonda l'*impero della natura* nel régime degli stati, che della *forza* con la quale essa li predomina e deve predominarli in qualunque loro posizione. Ma se tale predominio, annunziato nella sovra recata formula (§ 959), veramente esiste, esso deve riscontrarsi tanto nello stato di salute, quanto in quello di malatía; tanto nell'ordine, quanto nel disordine della composizione e del movimento delle civili società. L'ordine si desume dalla efficacia e subordinazione degl'interessi e dei poteri dei particolari e delle nazioni al fine unico voluto dalla natura, cioè al benessere distribuito sopra il maggior numero; il disordine risulta da ogni stato diverso o contrario. Ciò posto, io domando: in ambidue questi stati incontriamo noi tale sovrano predominio nella natura? o, per dirlo altrimenti, ci consta veramente della esistenza di una tale forza in lei, ch'esso tragga sempre le cose del mondo politico e morale allo stato d'equilibrio? Per rispondere con sicurezza consultiamo li effetti di ambedue le posizioni dell'ordine e del disordine. Effetto dell'ordine è la *potenza* di uno stato, la quale necessariamente deriva dalla triplice unità di cognizioni, interessi ed azioni delle parti del corpo sociale; effetto del disordine è o la reazione violenta che rompe il freno, o la debolezza che rende vittima della conquista del meglio ordinato, e perciò del più forte.

§ 1049. Dall'ordine risulta l'equilibrio, come sopra abbiamo avvertito nell'esporre le leggi della composizione e del movimento dei corpi politici.

§ 1050. Dalla reazione violenta della conquista fatta da un popolo meglio ordinato deve finalmente risultare un avvicinamento all'equilibrio voluto dalla natura: lo che si dimostra dall'indole stessa delle cagioni che producono le rivoluzioni e le mutazioni di dominio fra le civili società.

§ 1051. Io prescindo per ora da quelle straordinarie inondazioni di popoli, le quali sopravennero nel mondo politico specialmente prima che l'agricultura avesse più largamente fermato li uomini alla terra da loro abitata. Esse non entrano nel corso ordinario degli eventi dei quali ora ragioniamo.

§ 1052. Arrestando più tosto le mie considerazioni a quello stato di cose che direttamente riguardano il mio argomento, io fo primieramente osservare, che se ad una parte o classe sola della società si lascia o positivamente si attribuisce una smodata preponderanza, s'introduce una compressione parziale, la quale o soverchia o discioglie le altre parti. Allora non si verifica più il benessere del maggior numero; allora la società sente direzioni ruinose e scosse violente, e però per sostenere l'ingiustizia e l'ingiuria convien ricorrere a nuove ingiustizie e a nuove ingiurie: in somma, la violenza deve sostenere la violenza.

§ 1053. In questo caso o la forza che comprime è minore di quella che reagisce, o è maggiore. Se è minore, ecco la rivoluzione, e quindi aperto il corso all'equilibrio: se è maggiore, ecco la decadenza e la debolezza dello stato, che va a finire nella soggezione ad un vicino più moderato e potente, e quindi l'avviamento verso il medesimo equilibrio. Tutto ciò deriva da quell'unico motore, al quale fino da principio abbiamo posta attenzione. Imperciocchè le società, or più or meno, con nuovi interessi, indotti da nuove circostanze, tendono a nuovi utili intenti, nè mai riposano fino a che non li abbiano ottenuti. Le espansioni pertanto dell'amor proprio sì al di dentro che al di fuori riusciranno oppressive dei privati e delle nazioni, se con la reazione di contrarî interessi e di un potere bastevole non vengano ratenute. Sorgendo adunque una

superiorità reale d'invenzioni e di forze, e quindi un potere preponderante, esso si riverserà sopra l'inferiore, nè si arresterà se non dove o incontrerà un insormontabile ostacolo, o avrà consumati tutti i mezzi della propria energía.

§ 1054. Allora la nazione che sopravanzò l'altra nella vita civile servirà d'eccitamento e di maestra alla più debole o ignorante, o almeno di víndice di quella legge della natura, la quale non permette che li uomini e le società rimangano impunemente al di sotto dei loro pari. Allora al régime originario della natura si aggiungerà quello degli uomini che offendono e resistono, che commandano ed obediscono; ed anche per questo mezzo la nazione si avvicinerà allo scopo dell'ordine progressivo ed equilibrante della natura.

§ 1055. Ad ogni modo pertanto, mediante le alterazioni essa trae vittoriosamente tutte le cose all'equilibrio universale. Nello stato di ordine queste alterazioni sono moderate, e però la spinta della natura è come quella dello zefiro che vezzeggia il prato, e ne rinova l'atmosfera circostante. Nello stato di disordine è come quella del turbine, che abbatte tutti li ostacoli che si oppongono al suo corso. Una sola e medesima forza produce lo zefiro e il turbine; ambidue altro veramente non sono che un conato della stessa atmosfera, la quale con un impeto proporzionato allo squilibrio indotto corre a restituirsi allo stato equabile da cui fu tolta.

§ 1056. Se il punto da cui cominciò l'immoderata alterazione del corpo politico era quello che conveniva alle sue reali e necessarie circostanze, egli, tolte di mezzo le cagioni dell'eccesso, tornerà allo stesso punto, senza che sia veramente d'uopo d'altra intermedia condizione. Ma se la forza delle circostanze, condensata dall'influenza naturale del tempo, reclamava un nuovo temperamento di poteri e nuovi provedimenti onde fino ad un dato segno appagare nel maggior numero le tendenze naturali del cuore umano; in tal caso la nazione procederà oltre, incominciando per altro dal punto più vicino a quello nel quale non per errore o per mala opera, ma per vera necessità di natura si trovava collocata. Allora il successivo progresso si farà come per innesto su la parte sana e vitale, ed ogni altro ramo lussureggiante, cresciuto per un passeggero fermento, o verrà reciso, o andrà da sè stesso diseccando.

VIII. *Differenza perpetua nei diversi rivolgimenti della vita delle nazioni.*

§ 1057. Per la qual cosa, prescindendo dal caso di una catastrofe universale del globo terraqueo, per cui non rimanga che qualche reliquia delle più rozze nazioni, e prima che uno stato sia giunto all'ápice dello sviluppamento politico (del quale non abbiamo l'esempio), lungi ch'io possa persuadermi che si possa verificare (non nell'estrinseca forma e direi quasi nella veste materiale dei governi, ma nei reali periodi della vita civile delle nazioni) un circolo similare, per cui i caratteri dello spirito e del cuore dei popoli, e quindi le leggi, i costumi e i modi del benessere e del malessere politico, si succedano a guisa delle stagioni; per lo contrario io porto opinione ch'essi non subiranno che pure *metamorfosi*, per le quali lo stato loro, malgrado le *forme simili di governo*, acquisterà tali differenze ed incrementi, che quello che succede non si potrà veramente assimigliare a quello che precedette. Quindi il corso di una nazione dirozzata non si potrà pareggiare giammai a quello d'una tribù di selvaggi e quello di una republica assai incivilita e potente a quello d'un popolo semplicemente dirozzato, e così in ragione correspettiva: talchè, anche dopo lo scompiglio d'una data forma di governo, o l'occupazione di barbare genti, nel rinovellarsi i progressi del vivere civile, si ripiglierà sempre il periodo per un addentellato diverso da quello che sarebbesi incontrato se la nazione si fosse prima trovata in un altro stato morale e politico.

§ 1058. L'esame ben fatto degli annali degl'imperi a noi conosciuti può fornire un'ampia conferma di questo mio pensamento. Come nel regno vegetabile benchè la riproduzione per mezzo di radici preesistenti si operi con le leggi ordinarie della vegetazione, ciò non ostante non rassimiglia perfettamente a quella della produzione per mezzo dei semi; così nello stato sociale l'ordine naturale dei progressi dopo la ritornata barbarie non rassimiglia perfettamente a quello del primitivo dirozzamento.

§ 1059. Da prima li uomini e le famiglie isolate vengono radunate ed incamminate alla società, indi si legano alla terra cui esse dissodano; talchè la terra perfeziona l'uomo, e l'uomo perfeziona le terre e le atmosfere.

§ 1060. Da un aggregato d'uomini inciviliti, e che acquistano potenza perchè acquistano una superiorità morale e politica, si trapiantano colonie in altri luoghi, o partono alcuni institutori di rozze tribù. Per tal modo si propaga la popolazione e la cultura degli uomini e dei terreni. La popolazione si accresce a proporzione della sussistenza, e quindi dei matrimonî, che le nuove terre agevolano.

§ 1061. L'incivilimento è spinto più o meno rapidamente a proporzione della costituzione fisica più o meno perfettibile degli uomini, e a misura delle circostanze fisiche e politiche operanti sì al di dentro che al di fuori della data società.

§ 1062. Ma siccome nel globo terraqueo, prima che le grandi forze di attrazione e di espansione siano state poste fra loro in un certo equilibrio, avvengono le scosse e le grandi inondazioni; così nel mondo politico, prima che la forza riproduttrice di certe popolazioni sia stata mercè l'agricultura e il commercio posta in equilibrio co' i mezzi della sussistenza, avvengono le grandi emigrazioni e le conquiste dei paesi coltivati.

§ 1063. Questa conquista fa sorgere un nuovo stato compostissimo di cose, nel quale i contrari poteri disciolti presentano lo spettacolo del caos politico. I contrari elementi si combattono e si combinano dove prevalgono le affinità. La nazione conquistata retrocede in cultura, ed acquista in vigore; la conquistatrice va perdendo la barbarie, ed acquistando la cultura: una forza segreta sì nell'una che nell'altra agisce incessantemente. Giunge finalmente un punto, in cui, per l'azione delle circostanze fisiche locali, per lo scambievole continuato attrito delle vecchie e delle nuove popolazioni, e per la forza di certi bisogni communi, li elementi si ravvicinano e si assimilano. Ecco le affinità delle forme; ecco l'associazione dei poteri: ma ecco formato il germe della civilizzazione. Spuntano omai le forme d'unità, novità, varietà e continuità; allora l'energía instancabile e vittoriosa della natura sociale ripiglia quel corso che sembrava arrestato, e fa progredir oltre l'incivilimento fino a quell'equilibrio che le circostanze permanenti fisiche e politiche esigono imperiosamente.

§ 1064. Due forze contrarie specialmente primeg-

giano, e concorrono a produrre su l'unione intiera dei conquistatori e dei conquistati il ritorno alla cultura ed alla civiltà. L'una di queste forze è quella delle rozze virtù, della semplicità, del coraggio, e perfino dell'oppressione del popolo conquistatore; l'altra forza è quella della socialità e dell'abitudine a servire in commune, e sotto leggi regolari del popolo conquistato. Per la prima i conquistatori vogliono l'indipendenza per sè stessi, e quindi la divisione politica; ma nello stesso tempo tolgono al popolo conquistato tutte quelle forme complicate e fiscali del governo antecedente, per le quali s'inceppava la libertà e si corrompeva la nazione, per lasciar loro quelle sole che, regolando lo stato e i diritti privati, mantengono il germe della civilizzazione. Egli è vero che vi sostituiscono un'abituale e rozza oppressione; ma questa nell'atto che irrita la fiacchezza toglie la corruzione ai conquistati. Per la seconda forza il popolo conquistato, con la forza stessa del principio della proprietà agricola, del quale abusano i conquistatori, tende all'ordine. La proprietà immobiliare politica, nata dalla conquista, tenta bel bello nei padroni, per amore di dominio privato, di vestire la natura della proprietà civile; la proprietà civile tenta nei conquistati, per amore di tutela, di vestire la garanzía della proprietà politica. La potenza religiosa sorge di mezzo, e tende incessantemente a sottoporre l'amministrazione civile ad un ordine di pace e di sicurezza, d'onde si formi il primo elemento dal quale unicamante dipende la potenza politica, e quindi ogni progresso dell'incivilimento. I poteri individuali si rigenerano con l'azione del popolo conquistatore; la potenza politica viene cementata dalle abitudini e dall'interesse del popolo conquistato; la guerra stessa toglie la resistenza interna dei dominati. Da quest'azione combinata viene vinta la barbarie, e convertita in uno strumento di rigenerazione. Questa prima vittoria del genio perfettibile si ottiene da prima in quei paesi ne' quali più profonde, robuste e moltiplicate erano le radici della vita civile, più energica e più persistente la forza del carattere morale, più accentrato e più rispettabile il deposito di quell'opinione che sta sopra la forza della barbarie, e che a buon diritto si può chiamare il vero palladio delle politiche società. Questa vittoria sarebbe perfetta, se la forza accentrante del potere governativo potesse nelle prime età della rigenerazione agire d'accordo con la forza espansiva della libertà. Ma l'età della riproduzione mediante il contrasto importa sempre un certo eccesso di energía, cui allora è impossibile e sarebbe anche male rattemperare. Così la natura non solamente promove le rivoluzioni ed il perfezionamento fra le parti d'uno stesso stato, ma eziandío fra l'una e l'altra nazione. Così essa prepara la grande società del mondo mediante la tendenza all'equilibrio delle utilità, assoggettando il tutto ad una graduale e progressiva unità.

§ 1065. Se però ponete a confronto l'avviamento alla cultura nello stato di originaria rozzezza, e l'avviamento alla cultura nello stato di una barbarie ritornata, voi rileverete che se sotto un aspetto hanno una rassimiglianza nelle leggi graduali dell'incivilimento, sotto un altro aspetto però, cioè nel modo di progredire, presentano tali e tante differenze, che siete costretto a conchiudere che non si verifica punto un circolo similare di vicissitudini, ma una vera metamorfosi, per cui sotto l'apparenza di uno stato stazionario o retrogrado si ha un reale avanzamento, e sotto il velame della distruzione agisce una progressiva riproduzione.

§ 1066. Nel primo stato voi vedete una terra che un agricultore dissoda e semina, in cui egli trapianta quà e là tenere ed utili piante; nel secondo stato vedete una terra cultivata, inondata, e quasi tutta coperta da altra terra non culta e di arena, che con la sua forza medesima quà e là superando li ostacoli sovrastanti, per li semi e per le radici che già chiude in seno si rende ancor fruttifera. Sopraviene quindi la mano dell'agricultore, e risorge più fiorente e rigogliosa. La cultura si dirama, e si tramandano le piante e li agricultori a lontane regioni. Nel primo stato dai rapporti individuali si procede ai collettivi; nel secondo dai rapporti collettivi agl'individuali.

Le predisposizioni naturali ed individuali alla vita sociale agiscono nel primo stato; le predisposizioni acquisite e nazionali per la vita civile agiscono nel secondo. Io dirò meglio: l'azione e la reazione fra la parte culta e la parte barbara si va avvicinando per lo stesso principio, per indi camminare di conserva, e dare la preponderanza alla forza dell'incivilimento già atteggiata ad unità politica. Ecco i risultati di fatto degli annali delle nazioni profondamente esaminati. In tutto questo però voi toccate con mano il régime imperioso e prepotente della natura, tal quale ve lo caratterizzai da principio: sia che li uomini debbano unirsi per costituire una civile società e porre con l'incivilimento un equilibrio fra la spinta delle urgenze necessarie e la spinta al riposo della soddisfazione; sia che debbano sottostare ad una forza esterna, che apporti o acceleri in loro un incivilimento proporzionale alle loro urgenze esterne, o che venga a reprimere il rilasciamento lussureggiante introdotto dalla corruzione sociale, e a ridonarle la perduta energía; sia che debbano scoppiare in una crisi interna pe 'l contrasto di una parte comprimente; sia che in qualunque altra maniera convenga procedere al pareggiamento delle utilità, voi vedete sempre che la natura trascina seco la vita degli uomini e delle nazioni.

CAPO IV.

CONSEGUENZE PRATICHE. NECESSITA' DI CONOSCERE E DI SECONDARE LE LEGGI NATURALI DELLA VITA DEGLI STATI.

I. *Soggezione necessaria d'ogni governo alla legge fondamentale della vita degli stati.*

§ 1067. Invano pertanto l'umana potenza cerca di sottrarsi all'impero dell'ordine naturale; invano i governi tentano di arrestarsi dove la natura si avanza, di accelerare dove la natura va lenta, di deviare dove la natura segna il cammino. Io dico poco: guai a quel popolo e a quel governo che ardisce controvertere la spinta dei secoli, e dei veri interessi che la natura stabilì, per abbandonarsi alle illusioni dell'errore, alle seduzioni delle passioni, alle resistenze d'una cieca abitudine, alle cupidigie dell'ambizione!

§ 1068. Guai a quel governo e a quel popolo che non sa pareggiare il suo régime con le sue circostanze; che non sa equilibrare la sua potenza co' i progressi della potenza altrui; che non prevede lo scopo a cui deve giungere, onde determinare la misura sì del bene di cui deve attualmente contentarsi, che del male che deve attualmente soffrire, a fine di

non privarsi del maggior bene che deve in futuro procacciarsi, ed evitare il maggior male che deve in futuro prevenire!

§ 1069. Egli è vero che la natura trae finalmente tutte le cose ad un equilibrio universale; ma è vero del pari ch'essa va al suo termine anche a traverso alle ruine. V'ha certamente un régime della fortuna, che spinge il mondo politico ad un ordine equilibrante; ma quanto lungo e penoso è il tirocinio che debbono subire le società, e quanto poche giungono per mezzo di una vita propria all'ultimo scopo a cui vengono tratte dal fato supremo che regge li stati politici! Il corso della fortuna quanto ai governi rassimiglia a quello della corrente di un fiume che guida molti naviganti diretti verso la foce. È vero che i barcajuoli inesperti od impotenti in balia dell'onda sono guidati verso la mèta proposta; ma quà uno urta in un macigno, là un altro è avvolto da un gorgo; qua l'uno è spinto contro un banco d'arena, là un altro contro un seno della ripa. Tutto questo non avviene ad un navigante perito e robusto.

§ 1070. Per lo che la filosofia, o dirò meglio la natura stessa, addita ai direttori dei popoli ed alle nazioni esistere sopra di loro un fato indeclinabile ed onnipossente, al quale debbono perpetuamente servire a guisa di quello descritto da Omero, al quale lo stesso Giove deve obedire. La di lui possanza suprema forma l'ultima garanzia delle nazioni.

II. *Régime necessario conseguente della vita degli stati.*

§ 1071. Il codice del destino, rivelato così alla mente nostra, se da una parte offre agli stati i sicuri benefici dell'obedienza, dall'altra minaccia loro i mali inevitabili della disubedienza. Si li uni che li altri derivano necessariamente dall'unità dell'ordine naturale, che non può tollerare contradizione. Il principio dell'utile è identificato con quello del vero (1).

§ 1072. Che rimane dunque a fare alle nazioni della terra per ottenere i sicuri benefici della sovrana natura, ed evitarne l'indeclinabile punizione? L'uomo non crea nulla, ma solo contempla il creato, ed agisce con le sue forze su 'l creato. L'uomo (dirò con Bacone da Verulamio) tanto può quanto sa, e la natura non si vince che secondandola. È dunque necessario ben conoscerla, per farla agire co'l maggior vantaggio. Al genere umano importa in tutti i momenti della sua esistenza di evitare il male e di conseguire il bene. Se pe' i lunghi e tortuosi giri della fortuna ossia di un cieco empirismo, egli non può conseguire questo scopo, e nè meno lo può con una falsa politica; se ogni ritardo è nocivo non tanto pe 'l bene che non è ottenuto, quanto pe' i mali che derivano dall'ingiuria di coloro che più presto si resero superiori; egli è dunque manifesto che i dettami delle leggi necessarie della natura dovranno essere conosciuti, e quindi adempiuti nella maniera più breve e più efficace possibile.

§ 1073. Siccome la perfezione d'un metodo di cognizione consiste nel poter trovare per di lui mezzo la verità nella maniera più breve e più sicura possibile; così la perfezione d'un metodo di amministrazione consisterà nel procurare di giungere nella maniera più breve e più efficace allo scopo voluto dalla società, cioè alla maggiore prosperità e sicurezza sì interna che esterna dei privati e della nazione. La brevità è necessaria ond'evitare, per quanto è possibile, tutti i mali annessi al ritardo. L'efficacia è necessaria, perchè si tratta di far agire un'aggregazione di uomini spesso risospinti dall'inerzia, deviati dall'errore, e rivoltati dalle passioni. In tutto questo però la sapienza e la forza dei governi altro officio non presta, che quello di *secondare* la natura per abbreviare il cammino. Fra alti monti havvi un lago che ingombra molto tratto di paese: esso si scarica lentamente filtrando per uno scoglio, e per vari tortuosi giri tramanda le sue aque al mare. La mano dell'uomo apre lo scoglio, scava un canale retto e capace, redime la terra dalle aque incumbenti, e la volge in campi fruttiferi. Ecco la funzione massima della politica; ecco in che consista veramente il suo potere su la natura. L'uomo non la vince che secondandola, come disse Bacone da Verulamio.

§ 1074. È stato detto che il tempo si caccia avanti ogni cosa; che talvolta sono necessarie le riforme, le innovazioni; che certe leggi e forme di governo divengono co 'l tratto del tempo inopportune; e però convien piegare le leggi e le forme della costituzione dello stato a norma delle esigenze inevitabili indotte dai progressi di una nazione; e che ciò si deve fare prima che il disordine cresciuto a dismisura, e fatto visibile, sia renduto irremediabile. Ma si è poi cercato il vero perchè ciò debba avvenire? Fu accennata l'intemperanza indefinita del cuore umano come cagione di queste innovazioni. Ma si è poi tentato di salire all'origine naturale di questa pretesa intemperanza? Sono mai state indicate le cagioni fondamentali e le leggi naturali dello sviluppamento progressivo di codesta indefinita capacità, per cui si cangia il destino delle nazioni della terra?

§ 1075. Co 'l riguardare la natura umana dal solo lato dell'intemperanza morale non si è forse còlto il punto di vista il più infelice? Co 'l restringersi a questo aspetto non ne deve forse nascere una ferrea politica e il germe della ruina degli stati? Allegare l'intemperanza senza aggiungere altro, non è forse lo stesso che dire: tutto nella natura umana tende alla disoluzione e all'ingiuria, e però l'arte politica dev'essere ridotta al tristo e penoso officio di appuntellare con isforzo le parti di uno stato per farlo camminare con ordine? Quali sono le conseguenze di queste massime? La mente di chi regge viene sempre ingombrata dalle larve dei vizî umani; il suo cuore viene agitato da odiosi sospetti. Con iraconda prontezza la forza publica corre a spaventare e a costringere, e quasi mai ad allettare ed a soccorrere; e se vezzeggia, è solo per timore. Di là i tenebrosi misteri, le crudeli astuzie, le insidiose mene di un'arte fatale, a cui abusivamente fu attribuito il nome di *politica*.

§ 1076. Ma se le società non si possono pareggiare ad una famiglia di piante o di bestie; se prima che siano arrivate all'ultimo segno di sviluppamento e di perfezione non hanno ancora

(1) *Il principio del vero in questo sistema di cognizioni è riposto nelle relazioni su le quali si fonda l'ordine naturale, ossia la legge indeclinabile segnata allo sviluppamento degli stati. Il principio dell'utile sta in questi medesimi rapporti, giacchè l'utilità è la conseguenza, la sanzione immediata naturale dell'uniformità all'ordine medesimo; e viceversa. Ecco, a mio credere, il senso di questa proposizione. (DG)*

raggiunto quello stato che non si possa mutare che peggiorando; se per giungere all'ultimo è necessario passare successivamente per nuovi sperimenti di leggi e di governi; è dunque evidente che la ragione di stato, prima dell'ultima epoca dell'incivilimento, anzichè essere un'arte d'incatenare li uomini in quella costituzione di governo e di leggi cui prima ricevettero, dovrà essere l'arte di cangiare, con la cognizione anticipata delle circostanze che sorgono dalla forza del tempo e degli accidenti, le forme del governo, le instituzioni, le leggi, senza declinare dalle basi della giustizia publica e privata. Ma se la ragione di stato viene riguardata e definita (come si suole dai politici) l'arte di mantenere costantemente una civile società in quello stato publico, ossia in quella forma di governo e di leggi che le piaque di adottare; non v'ha luogo per una nazione a migliorare se non o per mezzo di quelle violenti rivoluzioni che vengono prodotte dalla forza irresistibile del tempo, o per mezzo della conquista di un popolo più innoltrato nella perfezione. Io prescindo dalla mala fede dell'ambizione, e parlo di un governo il quale proceda con le migliori intenzioni. S'egli sarà intimamente persuaso che la ragione di stato sia quale communemente viene definita, egli dovrà giudicare che le spinte progressive e novatrici del perfezionamento siano altretanti attentati dell'intemperanza umana contro l'ordine che devesi costantemente mantenere. Contraporrà dunque tutti quelli ostacoli che stanno in suo potere, onde resistere agli sforzi del tempo, ossia della natura.

Il governo diverrà ogni giorno più difficile, sino a che il freno fugga dalle mani di chi governa; o soverchiata l'energia nazionale dall'oppressione, cada in una languidezza e disoluzione mortale.

Ecco le fatali conseguenze derivanti dall'ignoranza o dalla imperfetta cognizione della vita naturale degli stati (1).

§ 1077. Per lo contrario se il moderatore dello stato si eleverà alla contemplazione della costituzione e delle leggi naturali dei corpi politici; se trasportandosi, dirò con Platone, a quel trono che sta nel mezzo dell'universo, e d'onde si veggono l'imperi sottoposti volgersi con leggi irresistibili e successive, considererà il tempo come il più grande dei novatori, come lo chiamò Bacone di Verulamio; se consultando il gran codice dei destini del mondo, ne trarrà la cognizione archétipa di quelle regole eterne, con le quali si debbono condurre li stati; se considererà sè stesso posto fra il trono della natura e quello dei governi umani, investiti del carattere d'interpreti e di esecutori del codice della natura, nella stessa guisa che il magistrato posto fra il governo e il popolo è interprete ed esecutore della volontà del governo: egli ne trarrà certamente la conseguenza, che prima di giungere all'ultimo periodo, nel quale si tratta solamente di conservare lo stato, la cura massima loro consisterà nell'elevare, mediante l'azione rattemperata di tutte le forze sociali, riunite nella maniera più breve e più efficace possibile, salva sempre la legge della graduazione, i poteri di un popolo fino al punto in cui l'uso dei mezzi ad essere nella guisa più grande e più durevole sì nell'interno che nell'esterno sicuro e felice, si trovi soddisfare alle urgenze indotte dall'ordine veramente necessario delle cose, ritenuta sempre come condizione fondamentale e perpetua l'osservanza della giustizia publica e privata.

§ 1078. Benchè la verità di questa osservazione risulti dalle cose discorse antecedentemente, ciò non ostante credo acconcio il farne almeno di volo rilevare le parti, a fine d'intendere l'alto valore delle cose che essa comprende.

1° Domandate voi quale sia il *soggetto* su 'l quale cade l'azione della vera ragione di stato? — Si risponde ch'essa cade su i *poteri* di un popolo retto da un governo.

2° Domandate voi quale sia l'*intento* che con quest'azione si vuole conseguire? — La più grande e la più durevole sicurezza interna ed esterna, unita al più esteso e più durevole benessere.

3° Domandate voi con qual *mezzo* si possa ottenere questo intento? — Con l'elevazione dei poteri del popolo stesso mediante l'azione rattemprata delle forze sociali riunite.

4° Domandate voi quale sia la *maniera* con la quale si deve amministrare questo mezzo? — Osservando la legge della graduazione, detta altrimenti *della continuità*.

5° Domandate voi fino *a qual segno* si debba spingere questa elevazione in relazione all'intento proposto? — Sino a quel punto in cui venga soddisfatto alle urgenze necessarie, indotte non dall'arbitrio, ma dall'ordine indeclinabile delle cose.

6° Domandate voi finalmente quale sia la *condizione* fondamentale che si deve serbare indeclinabilmente? — L'osservanza della giustizia publica e privata.

§ 1079. Ma come tentare cotanta impresa? Prima di tutto abbiamo noi mezzi proporzionati? Si parla della *potenza* degli stati; ma in realtà che altro mai potrà ella essere, fuorchè la somma dei poteri di un popolo diretto da un governo, detto altrimenti *società civile?* Ora dovremo forse dire che tali *poteri* si possano assumere come sinonimo della potenza di uno stato?

§ 1080. È troppo noto che fra l'idéa dei poteri naturali di un popolo e della potenza politica di uno stato passa una importante differenza. Egli è vero che per costituire la potenza politica si ricercano i poteri naturali degli uomini che compongono uno stato; ma data l'esistenza dei poteri, non ne risulta per ciò stesso la potenza politica. Questa potenza risulta così dallo sviluppamento, dall'elaterio e dall'armonia perpetua di questi poteri, che senza di ciò non vi ha potenza; e la potenza diviene maggiore o minore presso il medesimo popolo co 'l crescere o co 'l venir meno dello sviluppamento morale e politico, con l'estendersi o co 'l restringersi dell'armonia, con l'afforzarsi o con l'affievolirsi dell'energia dei poteri medesimi. I poteri rimangono, ma la potenza svanisce.

III. *Come si debbano considerare i poteri d'un popolo in relazione al régime suddetto.*

§ 1081. A fine di comprendere più chiaramente la verità di questa osservazione io vi domando in che veramente consistano questi poteri in relazione alla vita di uno stato. — La risposta è agevole. Essi consistono nei poteri degli uomini che lo compongono. Ora siccome in ogni uomo si distingue

(1) *I precedenti §§ 1074 fin qui sono tratti, salva qualche piccola differenza, dall'*Introduzione allo studio del diritto publico, *§ 402 (pag. 179-180 di questo volume). (DG)*

non privarsi del maggior bene che deve in futuro procacciarsi, ed evitare il maggior male che deve in futuro prevenire!

§ 1069. Egli è vero che la natura trae finalmente tutte le cose ad un equilibrio universale; ma è vero del pari ch'essa va al suo termine anche a traverso alle ruine. V'ha certamente un régime della fortuna, che spinge il mondo politico ad un ordine equilibrante; ma quanto lungo e penoso è il tirocinio che debbono subire le società, e quanto poche giungono per mezzo di una vita propria all'ultimo scopo a cui vengono tratte dal fato supremo che regge li stati politici! Il corso della fortuna quanto ai governi rassimiglia a quello della corrente di un fiume che guida molti naviganti diretti verso la foce. È vero che i barcajuoli inesperti od impotenti in balía dell'onda sono guidati verso la mèta proposta; ma quà uno urta in un marigno, là un altro è avvolto da un gorgo; quà l'uno è spinto contro un banco d'arena, là un altro contro un seno della ripa. Tutto questo non avviene ad un navigante perito e robusto.

§ 1070. Per lo che la filosofía, o dirò meglio la natura stessa, addita ai direttori dei popoli ed alle nazioni esistere sopra di loro un fato indeclinabile ed onnipossente, al quale debbono perpetuamente servire a guisa di quello descritto da Omero, al quale lo stesso Giove deve obedire. La di lui possanza suprema forma l'ultima garanzia delle nazioni.

II. *Régime necessario conseguente della vita degli stati.*

§ 1071. Il codice del destino, rivelato così alla mente nostra, se da una parte offre agli stati i sicuri beneficì dell'obedienza, dall'altra minaccia loro i mali inevitabili della disobedienza. Sì li uni che li altri derivano necessariamente dall'unità dell'ordine naturale, che non può tolerare contradizione. Il principio dell'utile è identificato con quello del vero (1).

§ 1072. Che rimane dunque a fare alle nazioni della terra per ottenere i sicuri benefici della sovrana natura, ed evitarne l'indeclinabile punizione? L'uomo non crea nulla, ma solo contempla il creato, ed agisce con le sue forze su 'l creato. L'uomo (dirò con Bacone da Verulamio) tanto può quanto sa, e la natura non si vince che secondandola. È dunque necessario ben conoscerla, per farla agire co 'l maggior vantaggio. Al genere umano importa in tutti i momenti della sua esistenza di evitare il male e di conseguire il bene. Se pe' i lunghi e tortuosi giri della fortuna ossia di un cieco empirismo, egli non può conseguire questo scopo, e nè meno lo può con una falsa politica; se ogni ritardo è nocivo non tanto pe 'l bene che non è ottenuto, quanto pe' i mali che derivano dall'ingiuria di coloro che più presto si resero superiori; egli è dunque manifesto che i dettami delle leggi necessarie della natura dovranno essere conosciuti, e quindi adempiuti nella maniera più breve e più efficace possibile.

§ 1073. Siccome la perfezione d'un metodo di cognizione consiste nel poter trovare per di lui mezzo la verità nella maniera più breve e più sicura possibile; così la perfezione d'un metodo di amministrazione consisterà nel procurare di giungere nella maniera più breve e più efficace allo scopo voluto dalla società, cioè alla maggiore prosperità e sicurezza sì interna che esterna dei privati e della nazione. La brevità è necessaria ond'evitare, per quanto è possibile, tutti i mali annessi al ritardo. L'efficacia è necessaria, perchè si tratta di far agire un'aggregazione di uomini spesso risospinti dall'inerzia, deviati dall'errore, e rivoltati dalle passioni. In tutto questo però la sapienza e la forza dei governi altro officio non presta, che quello di *secondare* la natura per abbreviare il cammino. Fra alti monti havvi un lago che ingombra molto tratto di paese: esso si scarica lentamente filtrando per uno scoglio, e per varî tortuosi giri tramanda le sue aque al mare. La mano dell'uomo apre lo scoglio, scava un canale retto e capace, redime la terra dalle aque incumbenti, e la volge in campi fruttiferi. Ecco la funzione massima della politica; ecco in che consista veramente il suo potere su la natura. L'uomo non la vince che secondandola, come disse Bacone da Verulamio.

§ 1074. È stato detto che il tempo si caccia avanti ogni cosa; che talvolta sono necessarie le riforme, le innovazioni; che certe leggi e forme di governo divengono co 'l tratto del tempo inopportune; e però convien piegare le leggi e le forme della costituzione dello stato a norma delle esigenze inevitabili indotte dai progressi di una nazione; e che ciò si deve fare prima che il disordine cresciuto a dismisura, e fatto visibile, sia renduto irrimediabile. Ma si è poi cercato il vero perchè ciò debba avvenire? Fu accennata l'intemperanza indefinita del cuore umano come cagione di queste innovazioni. Ma si è poi tentato di salire all'origine naturale di questa pretesa intemperanza? Sono mai state indicate le cagioni fondamentali e le leggi naturali dello sviluppamento progressivo di codesta indefinita capacità, per cui si cangia il destino delle nazioni della terra?

§ 1075. Co 'l riguardare la natura umana dal solo lato dell'intemperanza morale non si è forse còlto il punto di vista il più infelice? Co 'l restringersi a questo aspetto non ne deve forse nascere una ferrea politica e il germe della ruina degli stati? Allegare l'intemperanza senza aggiungere altro, non è forse lo stesso che dire: tutto nella natura umana tende alla disoluzione e all'ingiuria, e però l'arte politica dev'essere ridotta al tristo e penoso officio di appontellare con isforzo le parti di uno stato per farlo camminare con ordine? Quali sono le conseguenze di queste massime? La mente di chi regge viene sempre ingombrata dalle larve dei vizî umani; il suo cuore viene agitato da odiosi sospetti. Con iraconda prontezza la forza publica corre a spaventare e a costringere, e quasi mai ad allettare ed a soccorrere; e se vezzeggia, è solo per timore. Di là i tenebrosi misteri, le crudeli astuzie, le insidiose mene di un'arte fatale, a cui abusivamente fu attribuito il nome di *politica*.

§ 1076. Ma se le società non si possono pareggiare ad una famiglia di piante o di bestie; se prima che siano arrivate all'ultimo segno di sviluppamento e di perfezione non hanno ancora

(1) *Il principio del vero in questo sistema di cognizioni è riposto nelle relazioni su le quali si fonda l'ordine naturale, ossia la legge indeclinabile segnata allo sviluppamento degli stati. Il principio dell'utile sta in questi medesimi rapporti, giacchè l'utilità è la conseguenza, la sanzione immediata naturale dell'uniformità all'ordine medesimo; e viceversa. Ecco, a mio credere, il senso di questa proposizione. (DG)*

raggiunto quello stato che non si possa mutare che peggiorando; se per giungere all'ottimo è necessario passare successivamente per nuovi sperimenti di leggi e di governi; è dunque evidente che la ragione di stato, prima dell'ultima epoca dell'incivilimento, anzichè essere un'arte d'incatenare li uomini in quella costituzione di governo e di leggi cui prima ricevettero, dovrà essere l'arte di cangiare, con la cognizione anticipata delle circostanze che sorgono dalla forza del tempo e degli accidenti, le forme del governo, le instituzioni, le leggi, senza declinare dalle basi della giustizia publica e privata. Ma se la ragione di stato viene riguardata e definita (come si suole dai politici) l'arte di mantenere costantemente una civile società in quello stato publico, ossia in quella forma di governo e di leggi che le piaque di adottare; non v'ha luogo per una nazione a migliorare se non o per mezzo di quelle violenti rivoluzioni che vengono prodotte dalla forza irresistibile del tempo, o per mezzo della conquista di un popolo più innoltrato nella perfezione. Io prescindo dalla mala fede dell'ambizione, e parlo di un governo il quale proceda con le migliori intenzioni. S'egli sarà intimamente persuaso che la ragione di stato sia quale communemente viene definita, egli dovrà giudicare che le spinte progressive e novatrici del perfezionamento siano altretanti attentati dell'intemperanza umana contro l'ordine che devesi costantemente mantenere. Contraporrà dunque tutti quelli ostacoli che stanno in suo potere, onde resistere agli sforzi del tempo, ossia della natura.

Il governo diverrà ogni giorno più difficile, sino a che il freno fugga dalle mani di chi governa; o soverchiata l'energía nazionale dall'oppressione, cada in una languidezza e disoluzione mortale.

Ecco le fatali conseguenze derivanti dall'ignoranza o dalla imperfetta cognizione della vita naturale degli stati (1).

§ 1077. Per lo contrario se il moderatore dello stato si eleverà alla contemplazione della costituzione e delle leggi naturali dei corpi politici; se trasportandosi, dirò con Platone, a quel trono che sta nel mezzo dell'universo, e d'onde si veggono l'imperî sottoposti volgersi con leggi irresistibili e successive, considererà il tempo come il più grande dei novatori, come lo chiamò Bacone di Verulamio; se consultando il gran codice dei destini del mondo, ne trarrà la cognizione archétipa di quelle regole eterne, con le quali si debbono condurre li stati; se considererà sè stesso posto fra il trono della natura e quello dei governi umani, investiti del carattere d'interpreti e di esecutori del codice della natura, nella stessa guisa che il magistrato posto fra il governo e il popolo è interprete ed esecutore della volontà del governo: egli ne trarrà certamente la conseguenza, che prima di giungere all'ultimo periodo, nel quale si tratta solamente di conservare lo stato, la cura massima loro consisterà nell'elevare, mediante l'azione rattemperata di tutte le forze sociali, riunite nella maniera più breve e più efficace possibile, salva sempre la legge della graduazione, i poteri di un popolo fino al punto in cui l'uso dei mezzi ad essere nella guisa più grande e più durevole sì nell'interno che nell'esterno sicuro e felice, si trovi soddisfare alle urgenze indotte dall'ordine veramente necessario delle cose, ritenuta sempre come condizione fondamentale e perpetua l'osservanza della giustizia publica e privata.

§ 1078. Benchè la verità di questa osservazione risulti dalle cose discorse antecedentemente, ciò non ostante credo acconcio il farne almeno di volo rilevare le parti, a fine d'intendere l'alto valore delle cose che essa comprende.

1° Domandate voi quale sia il *soggetto* su 'l quale cade l'azione della vera ragione di stato? — Si risponde ch'essa cade su i *poteri* di un popolo retto da un governo.

2° Domandate voi quale sia l'*intento* che con quest'azione si vuole conseguire? — La più grande e la più durevole sicurezza interna ed esterna, unita al più esteso e più durevole benessere.

3° Domandate voi con qual *mezzo* si possa ottenere questo intento? — Con l'elevazione dei poteri del popolo stesso mediante l'azione rattemprata delle forze sociali riunite.

4° Domandate voi quale sia la *maniera* con la quale si deve amministrare questo mezzo? — Osservando la legge della graduazione, detta altrimenti *della continuità*.

5° Domandate voi fino *a qual segno* si debba spingere questa elevazione in relazione all'intento proposto? — Sino a quel punto in cui venga soddisfatto alle urgenze necessarie, indotte non dall'arbitrio, ma dall'ordine indeclinabile delle cose.

6° Domandate voi finalmente quale sia la *condizione* fondamentale che si deve serbare indeclinabilmente? — L'osservanza della giustizia publica e privata.

§ 1079. Ma come tentare cotanta impresa? Prima di tutto abbiamo noi mezzi proporzionati? Si parla della *potenza* degli stati; ma in realtà che altro mai potrà ella essere, fuorchè la somma dei poteri di un popolo diretto da un governo, detto altrimenti *società civile?* Ora dovremo forse dire che tali *poteri* si possano assumere come sinonimo della potenza di uno stato?

§ 1080. È troppo noto che fra l'idéa dei poteri naturali di un popolo e della potenza politica di uno stato passa una importante differenza. Egli è vero che per costituire la potenza politica si ricercano i poteri naturali degli uomini che compongono uno stato; ma data l'esistenza dei poteri, non ne risulta per ciò stesso la potenza politica. Questa potenza risulta così dallo sviluppamento, dall'elaterio e dall'armonía perpetua di questi poteri, che senza di ciò non vi ha potenza; e la potenza diviene maggiore o minore presso il medesimo popolo co 'l crescere o co 'l venir meno dello sviluppamento morale e politico, con l'estendersi o co 'l restringersi dell'armonia, con l'afforzarsi o con l'affievolirsi dell'energía dei poteri medesimi. I poteri rimangono, ma la potenza svanisce.

III. *Come si debbano considerare i poteri d'un popolo in relazione al régime suddetto.*

§ 1081. A fine di comprendere più chiaramente la verità di questa osservazione io vi domando in che veramente consistano questi poteri in relazione alla vita di uno stato. — La risposta è agevole. Essi consistono nei poteri degli uomini che lo compongono. Ora siccome in ogni uomo si distingue

(1) *I precedenti §§ 1074 fin quì sono tratti, salva qualche piccola differenza, dall'*Introduzione allo studio del diritto publico, § *402 (pag. 179-180 di questo volume). (DG)*

il conoscere, il volere ed il potere fisico di eseguire; così i poteri naturali di un aggregato d'uomini costituenti una morale personalità, cioè una complessiva unità sociale, consisteranno nella *cognizione* delle cose riguardanti l'intiero complesso della communanza, nel *volere* e nel poter *eseguire* le cose riguardanti la communanza.

§ 1082. Ma se queste cognizioni non sono adequate al bisogno; se questa volontà non determina l'esecuzione di quelle medesime cose che dalla cognizione vengono presentate; se l'energia della volontà dei singoli; se il complesso delle forze fisiche non è proporzionato alla forza degli ostacoli che si debbono superare: allora non potete verificar più il régime proposto. I poteri adunque d'un popolo, atteggiati con le condizioni necessarie alla vita loro politica, ricercano necessariamente la cospirazione unanime delle mire dell'energia morale e delle forze fisiche della communanza: il tutto proporzionato alla natura delle circostanze che possono giovare o nuocere alla sua sicurezza e soddisfazione.

§ 1083. Supponete voi una grande popolazione senza il corredo di quelle forze morali che derivano dalla cultura, e che insegnarono a moltiplicare le forze fisiche? Allora voi vedete un branco di Européi conquistare un nuovo mondo per la sola superiorità di queste forze morali, e dei mezzi fisici che tali forze somministrarono. — Accordate voi una superiorità di cultura puramente morale, senza unirvi le forze fisiche? Allora voi vedete la Grecia soggiogata da Roma. — Accordate voi superiorità di cultura e un aggregato di forze fisiche senza quell'energía nazionale che deriva dall'amor della patria e da un senso elevato della propria dignità? Allora voi vedete trenta mila Greci conquistare l'Asia; allora vedete i Barbari del medio-evo conquistare l'Impero d'Occidente; pochi Tatari conquistare la Cina. Dunque la cospirazione su mentovata è indispensabile alla vita degli stati.

CAPO V.

COSTITUZIONE DELLA POTENZA DELLO STATO.

I. *Elementi di essa.*

§ 1084. Ma con questa unione voi realmente eseguite una creazione; come dall'unione di molte molecole, dotate di forza attrattiva e ripulsiva, create dei corpi i quali, sottoposti ad un ordine unico, fanno sorgere un nuovo universo. L'opera ch'eseguite vi produce un ente dotato di una forma e di una unità tutta propria, che si appella POTENZA DELLO STATO, i di cui elementi o attributi essenziali sono l'*intelligenza sociale*, il *patriotismo*, e la *popolazione unita*.

§ 1085. Ma siccome essa è costituita necessariamente ed ordinata a motivo della sicurezza e della soddisfazione di un popolo, talchè tentando egli, ma non producendo l'effetto inteso, esso si trova *impotente* a produrlo; così la *forza* di questi elementi, e quindi la potenza politica, si deve necessariamente determinare in conseguenza della *efficacia* dei mentovati elementi a produrre nei rispettivi casi la commune sicurezza e soddisfazione. Per lo che devesi conchiudere, che ad effettuare la potenza politica di uno stato richieggasi quel grado di cultura, di patriotismo, di popolazione, e quell'unione di mezzi derivanti da queste tre cause, che ne possa nascere naturalmente la commune sicurezza e soddisfazione (1).

§ 1086. Questo non è ancor tutto. Non si può concepire uno stato civile senza un *governo;* come non si può concepire un animale senza un cervello che accentri e diriga tutte le funzioni di esso. Di più, un corpo politico vive per secoli, e le generazioni si succedono ad ogni istante; talchè nell'ordine politico la di lui vita è uno stato forzato ed artificiale, in cui si verifica un perpetuo *conato* ad annientare la potenza, sì per lo sforzo alla indipendenza di coloro che sono provetti, sì per l'ignoranza o debolezza di coloro che nascono, e sì pe'l decadimento di coloro che invecchiano.

§ 1087. Dunque alla potenza di uno stato sarà necessario che il governo sia *costituito* in modo ch'egli crei e mantenga li elementi della potenza sì contro l'azione fisica del tempo, che contro l'azione disordinata degli umani interessi; e per conseguenza sia così *abile*, *zelante* e *forte* da sapere, volere e poter vincere il conato retrogrado alla cultura dominante nel mondo fisico e morale, e il conato alla discordia dominante nelle unioni umane.

§ 1088. Finalmente siccome fu avvertito che lo stato delle civili società è necessariamente *vario*, e più o meno *progressivo;* così ne risulta che la loro potenza dee variare nei secoli e per la forma e per l'energía. Ma lo stato posteriore deriva necessariamente dall'anteriore; la potenza futura è parte della presente. Essa, come la presente, è indispensabile alla sicurezza e felicità dello stato. È vero che la forza delle cose è tale, che la buona costituzione e il buon régime della presente prepara l'ottima costituzione della futura; come l'ottima costituzione e régime d'una madre gravida prepara un ottimo parto: ma è vero del pari che in un oggetto del tutto artificiale come questo, nel quale i lumi, lo zelo e le forze dell'operatore sono decisive, la cura soverchia del presente può sommamente nuocere all'avvenire.

§ 1089. Per lo che la potenza di un savio governo deve agire necessariamente a riguardo dell'*avvenire*, e precisamente nei rapporti dello sviluppamento progressivo della nazione. Dunque essa importa l'*antivedenza* della favorevole o contraria condizione delle cose interessanti la vita dello stato non per mantenere semplicemente le cose come sono, ma per innovarle eziandio a seconda delle inevitabili innovazioni dell'ordine. Dunque pe'l suo esercizio e per li suoi effetti importerà che le forze publiche e private siano armonizzate ed eccitate in modo non solamente da non soffrire ostacoli fattizi alle mosse successive dello sviluppamento dello stato, ed a quell'incremento di potenza che altro non produce che un continuo equilibrio utile; ma eziandio che siane sempre preparato ed agevolato l'esercizio ed il trionfo del bene contro *esterni* ostacoli che possono sopravenire.

II. *Subordinazione degli elementi della potenza politica all'intelligenza.*

§ 1090. Per produrre qualche effetto negli uomini e nelle cose conviene operare; per operare conviene volere; per volere conviene conoscere: ma per conoscere conviene attendere; e per attendere

(1) *Si confronti questo brano (dal § 1079 fin qui) con le* Instituzioni di civile filosofia, *lib. VI, cap. I, num II. (DG)*

conviene aver presente un oggetto, ed avere un motivo di pensare al medesimo: lo che da prima deriva dalla fortuna, poscia dall'arte, e quindi dall'arte e dalla fortuna unitamente. Fornire dunque i mezzi ed i motivi onde acquistare tutte le cognizioni interessanti la cosa publica, e quindi le forze e li strumenti onde far servire la natura all'impero dell'uomo; stabilire e conservare un tale ordine di costituzione, di leggi e di amministrazione, che ne risulti universalmente il più intenso amor della patria; estendere il territorio dello stato; distribuire i mezzi della sussistenza, della riproduzione in maniera che ne sorga una popolazione numerosa, e capace ad assicurare l'indipendenza esterna e il benessere della nazione: ecco i primi fondamentali precetti dell'arte politica relativa alla potenza dello stato.

SEZIONE I.

DELLA MENTE POLITICA.

III. *Proporzione dell'intelligenza politica.*

§ 1091. La prima e più importante conseguenza è quella della proporzione dell'intelligenza politica.—Tutto deriva primieramente dalla cognizione, e tutto ritorna a lei per reagire di nuovo su le cose e su li uomini, a fine di mantenere progressivamente la sicurezza e la soddisfazione di un popolo. Dal seno della natura partono i primi raggi delle cognizioni che illuminano e movono la mente. Essa, quasi specchio del creato, accoglie queste forme in sè medesima, e per la sua stessa costituzione genera le prime idée archétipe delle invenzioni e delle providenze fisiche e politiche. Dietro queste idée crea un fecondo universo, dal quale sorgono nuove forze, nuovi bisogni, nuovi ostacoli. La mente umana studia l'opera sua, e calcolando le forze della fortuna e delle circostanze, passa di nuovo ad imaginare altri più ampi e variati modelli, ch'essa rende reali fino a che ottenga la bramata sicurezza e soddisfazione. Quando la cognizione e l'azione vanno al pari del corso delle circostanze, le rivoluzioni non giungono nè inaspettate, nè violente. Quando l'opera del tempo e della forza umana soverchia, dirò così, l'intelligenza, e mancano le cognizioni di quello che si deve operare, lo stato soggiace necessariamente a crisi inopinate e violente, o alla disoluzione interna, che fa soccombere lo stato sotto il peso della sua mole medesima.

§ 1092. L'arte della conservazione fisica esige che prima di ogni altra cosa venga prevenuta ogni malatía o violenza capace di apportare la morte, od una penosa esistenza; e però le cognizioni valevoli a prevenire tali malatie ed offese sono quelle che massimamente importa di acquistare e di conservare. Così nell'arte di conservare li stati importa sommamente di acquistare e conservare tutte le cognizioni valevoli a prevenire le violente rivoluzioni interne, e la perdita dell'esistenza politica della nazione. Fra queste cognizioni alcune appartengono ai governanti; altre poi sono indispensabili ai governati.

IV. *Delle cognizioni necessarie ai governanti. Prima scienza: fisiología politica.*

§ 1093. Io non mi estenderò qui ad accennare quali siano le cognizioni proprie dei governanti, perchè ciò richiederebbe il trasunto di tutta l'amministrazione publica adattata ai diversi tempi e paesi. Non mi arresterò nè meno su la necessità di pareggiare la potenza propria a quella degli stati vicini: lo che tutti i politici hanno con la ragione e con l'esempio bastevolmente dimostrato. Mi restringerò invece ad inculcare la necessità di studiare un oggetto, del quale sino ad ora niuno si è occupato di proposito, od almeno con la dovuta estensione. Questo è la teoria dell'*importanza* si assoluta che paragonata degli elementi del corpo sociale, in relazione alla loro conservazione accoppiata al perfezionamento. Ed in vero (1) come si potrà mai da un legislatore, da un magistrato supremo, in vista del fine ultimo a cui debbono necessariamente tendere tutte le operazioni publiche sociali, preferire un bene maggiore ad uno minore, scegliere un male minore a fronte d'uno maggiore, assegnare maggiore o minore considerazione, distribuire un maggiore o minor premio, come esigono le leggi della giustizia commune, se non conosce veramente l'importanza reale, sia assoluta, sia comparativa, delle azioni, delle persone, degl'impieghi, dei possessi, della influenza; in una parola, delle cose tutte che operano in società, e possono giovare o nuocere all'intento necessario di essa? E se dall'altra parte il loro effetto *reale* non deriva da una fallace opinione, ma bensì dai soli rapporti reali delle cose; egli è evidente che senza violare la verità e la giustizia commune non si potrebbe valutare la loro importanza dalla stima esclusiva e smoderata che ogni uomo ed ogni classe attribuisce al genere delle sue occupazioni: ma è necessario ricavarla dallo *stato reale* delle cose in una vista sistematica, in cui si prenda in considerazione tutta la machina sociale, e si abbia in mira l'effetto finale ch'è d'uopo produrre. Egli è dunque manifesto che qui si tratta d'una *scienza di fatto*, simile a quella dell'anatomia e della fisiologia; si tratta di una vera storia naturale, che serve a determinare la misura assoluta e paragonata del valore reale delle membra, delle fibre, dei vasi di questi corpi morali, che appellansi *società civili*, in relazione allo stato della loro prosperità maggiore. Ognuno sente che ciò non è possibile ad eseguirsi senza un'esatta anatomía delle parti del corpo sociale, senza rilevare le funzioni di ciascheduna parte in relazione all'effetto finale da prodursi ed in ragione composta della sua azione e reazione inevitabile con tutte le altre parti del corpo morale delle società. La sana logica pertanto richiede un corso di ricerche, in cui non si adducano che *fatti* senza prevenzione di alcun sistema; non si traggano illazioni se non entro la competenza rigorosa di questi fatti; e che alla fine si ottenga un corpo proprio ed unito di *fisiología politica* ad uso delle legislazioni e dei governi. Essa è, in una parola, la scienza della composizione e del movimento dei corpi politici, di cui ho detto brevemente più sopra (cap. I, II e III).

§ 1094. Senza la notizia dei veri risultati di questa scienza egli è impossibile che alcun legislatore, alcun supremo magistrato possa operare con sicurezza, giustizia e buon successo. Senza la guida di questa scienza egli è un empirico che ad occhi chiusi ed a caso forma piani, eseguisce rimedi, i

---

(1) *I seguenti periodi, fino al § 1095 inclusive, sono tratti dall'*Introduzione allo studio del diritto publico, § *270 a 272 (pag. 102 a 105 di questo volume). (DG)*

quali spesso rifiutati dalla natura lo avvertono della sua ignoranza co'i disastrosi inconvenienti e con le difficoltà insormontabili che da ogni parte insorgono contro di lui. La voce della giustizia richiama invano a favore dell'umanità lesa. Egli, sia che prosegua per ostinazione, sia che desista per impotenza, viola sempre l'ordine reale delle cose; e se con nuovi tentativi politici, intrapresi pure senza la cognizione di cui parlo, si studî di rimediare al disordine, si getta in nuovi precipizi: talchè i popoli sono costretti a subire quel lungo e variato sperimento di sciagure, che un governo di ottime intenzioni, ma poco illuminato, partorisce nel giungere a qualche cosa di ragionevole, dopo aver esauriti tutti i falli imaginabili.

§ 1095. Nella teoría di fatto, di cui parlo, gravissimo e perniciosissimo fallo sarebbe il riguardare le società umane a guisa solamente di machine artificiali, in cui tutto esista e si facia sempre in un modo solo. Egli è mestieri, per lo contrario, studiarle come i corpi animati, nei quali al variare degli anni succede un graduale sviluppamento ed accrescimento accompagnato da sempre nuove varietà. In breve, questa specie di *fisiología politica*, per essere conforme alla verità, per riuscire di lume alle leggi ed agli affari publici, per non violare i dettami della necessità, della giustizia, del benessere, deve intimamente venire accoppiata con la cognizione dello sviluppamento morale delle nazioni, e degli effetti sociali che ne procedono. Nell'atto in cui crescono le popolazioni, i lumi, le invenzioni utili; nell'atto in cui si moltiplicano l'interessi, i rapporti, si dividono e si suddividono le classi; nel mentre che i mezzi di godimento e di perfezione si estendono, si va alterando sotto la mano il sistema reale degli elementi attivi della organizzazione sociale; ed è quindi indispensabile tener conto di tutte queste vicende, per non traviare nell'assegnare alle cose il loro giusto valore, e quella influenza che hanno su lo scopo della cosa publica (1). Ecco la prima base della moralità publica dei direttori dei governi della terra.

V. *Seconda scienza: arte innovatrice.*

§ 1096. Da ciò noi siamo necessariamente condotti a raccomandare la cognizione di un'arte, alla quale non pare che i direttori degli stati più celebri abbiano posto mente; e questa si è l'arte di far piegare insensibilmente li ordini e le leggi dello stato secondo la spinta irresistibile del tempo e dei costumi. Quest'arte non può nè esistere, nè essere adoperata senza la previdenza degli effetti che nascono dallo sviluppamento progressivo della potenza di un popolo; e una tale previdenza necessariamente deriva dalla *cognizione* delle leggi naturali della vita degli stati, combinata con quella della reazione contraria dei privati interessi, e della corruttela che si va insensibilmente introducendo nel corpo sociale che sale a potenza.

§ 1097. S'egli è vero (2) che l'impero della ragione è il solo che possa creare l'ordine artificiale, ossia costituire la vera moralità, tanto per ragionare quanto per operare, ne seguirà che una nazione guidata da un semplice senso morale di utilità, e con la moralità del cuore, con poche cognizioni, con pochi desideri, con circostanze esterne, e con abitudini proporzionate al sistema ancora ristretto delle cose in cui si trova collocata, potrà riuscire spontaneamente buona, vigorosa e felice. Ma con l'accrescere e moltiplicare li elementi del corpo politico, con l'estendere la sua potenza ad incontrare oggetti di nuovi desiderî, con l'essere quindi esposta a tentazioni inusitate, imprevedute, e delle quali non può giustamente conoscere nè l'origine, nè le conseguenze, nè la maniera di volgerle a vantaggio della libertà; essa non potrà proporzionare le sue transazioni politiche all'affollamento e all'urgenza delle circostanze, e sarà come un navigante senza bussola in un oceano vasto e pericoloso. Se chi dirige il governo, simile ad un architetto il quale non avvezzo che a fabricar casolari, e trovandosi improvisamente impegnato ad inalzare un grande edificio, senza conoscere le leggi delle forze e dell'armonía architettonica, tenta di eseguire un'opera superiore alle sue cognizioni ed a' suoi mezzi; cosa si deve aspettare dai tentativi di lui? Nient'altro che disordine e ruina.

§ 1098. Ecco una delle valide e forse la precipua ragione della decadenza e della ruina di alcune antiche e possenti republiche. I loro poteri morali publici, vale a dire la specie ed il grado delle cognizioni necessarie, l'indole e la misura delle abitudini loro politiche si trovarono co'l progresso del tempo molto al di sotto del sistema necessario, ossia delle urgenze da cui quasi improvisamente la cosa publica fu pressata e soprafatta. Esse giunsero ad avere più mezzi che abilità, più desiderî che moralità. Lo sviluppamento della moralità non aveva oltrepassato ancora un certo grado; la metamorfosi ordinata e graduale non era ancora stata compiuta nè dalla natura nè dall'arte in una guisa proporzionale alla potenza del loro braccio, ed alle urgenze che questa potenza medesima aveva prodotta. Se un'orda di Tatari occupasse l'impero della Cina, od uno dei migliori stati dell'Europa, potrebbe mai avere un'abilità politica proporzionata a reggere con buone leggi il popolo soggiogato? Qual meraviglia dunque se tali republiche dovessero decadere? Sarebbe stato anzi un fenomeno inesplicabile se ciò non fosse avvenuto.

§ 1099. La perfetta moralità degl'individui e delle nazioni deve risultare dall'unione della perfetta cognizione di ciò che l'ordine ricerca, e del sentimento vittorioso di un interesse conforme ai dettami di quest'ordine. La moralità publica d'una società dovrà dunque risultare dal possesso delle dette cognizioni, e dal sentimento vittorioso dell'interesse, conforme ai dettami dell'ordine publico sì interno che esterno dello stato. Senza di ciò l'arte politica non si potrà trovare proporzionata alle necessarie urgenze dello stato, nè agire a norma dei rapporti indeclinabili di queste urgenze; e ciò tanto più, che non può nè deve operare con mezzi mecanici, ma solo con mezzi morali.

Avremo dunque una moralità publica di cognizione, ed una moralità publica d'interesse. Ambedue non sono che parti integranti della medesima moralità, per la ragione che l'interessi e le volizioni sono cose subordinate ed indivisibili dalle cognizioni, e il concorso delle une e delle altre è indispensabile all'esercizio dei poteri esecutivi. L'ottenere queste moralità forma l'oggetto primo dell'elevazione della libertà sociale, scopo unico della politica.

---

(1) Novator omnium maximus tempus. *Bacone.*

(2) *L'autore trasse questo paragrafo e i seguenti, fino al § 1106 inclusive, dalla* Introduzione ec., § 426 427 *(pag. 189 a 191 di questo volume).* (DG)

§ 1100. L'impero dell'opinione fu veramente il primo che diresse le più celebri republiche, delle quali serbiamo memoria. *Libero* fu dunque il loro cominciamento. Questa non era però l'opinione della *ragione*, ma della *credulità*, e dei sentimenti confusi naturali al *cuore*. La loro *libertà* fu dunque figlia della credulità e degl'impulsi naturali e confusi del cuore umano, non ancora deviati da oggetti di nuovi desideri. Sino a tanto che nella data republica i lumi e l'impulsi si trovano proporzionati agli effetti della potenza fisico-morale di lei, è troppo naturale che si debbono ottenere visibilmente i buoni effetti della moralità publica, quantunque in sè medesima ancora ristretta, e si possono prevenire le più nocive aberrazioni di una cieca libertà.

§ 1101. Ma dopo che la potenza nazionale, talvolta accresciuta dalla non equabile resistenza delle altre nazioni e della fortuna, adunò una tal massa di circostanze, e contrasse tali e tanti rapporti attivi, che per dirigerli si esigono maggiori lumi, ed un nuovo corso d'interessi, e però è necessario impiegare un'arte più vasta e più possente, onde sistemare le leggi dello stato e l'interessi de' suoi membri giusta un determinato ordine di cose; ognuno vede che se lo sviluppamento della moralità publica non seguì il progresso della potenza esterna, il governo e la nazione si debbono trovare veramente al di sotto delle urgenze della necessità. Ora rimanendo senza guida, ossia senza la conveniente moralità politica, debbono correre tutti l'inconvenienti inevitabili dell'ignoranza e degli errori, e quindi decadere prima ancora che niuna forza soverchiante esterna sopravenga ad opprimerli.

§ 1102. Per rendere vie più manifesta questa conchiusione limitiamoci per ora ai soli rapporti della moralità d'interesse testè ricordata. Ella è cosa ben diversa amare e sostenere la libertà perchè ancora non si conoscono le tentazioni dei bisogni fattizi e li assalti della corruzione, dal conoscerla, amarla e sostenerla con l'antivedenza degl'inconvenienti, i quali dal progresso della potenza estesa, e dal numero dei desideri eccitati da nuovi oggetti, e non moderati dai lumi, debbono necessariamente derivare. L'infanzia di una ben costituita republica viene fornita per un certo tratto di tempo d'una *moralità proporzionata* alla sua potenza; o, a dir meglio, ha quello che fa d'uopo per ben dirigere allora la propria potenza. I suoi costumi, la sua opinione publica, conformi all'eguaglianza, alla libertà, ed alle virtù civili del suo stato attuale, l'energia stessa del suo carattere semplice, e l'amor della patria, derivano dallo stesso principio. In quella sfera di bisogni e di cultura tutto si dà mano, si armonizza, e produce l'effetto della moralità publica, cioè la prosperità dello stato. Tutto questo però ha le sue radici e la sua derivazione solamente nel cuore: il cuore détta il costume e le massime di condotta sì publica che privata; egli trova le sue affezioni eccitate e soddisfatte in un complesso di circostanze, le quali, senza che la nazione il sapia, producono quell'effetto medio che la natura richiede alla commune prosperità.

§ 1103. Ma questa moderazione non è effetto d'una ragione antiveggente, ma solo dell'affetto eccitato da pochi desideri, e di circostanze ch'esigono pochi lumi; essa è, per così dire, una cupidigia assodata su basi proporzionate allo stato attuale delle cose. I direttori della republica o non sospettano il pericolo di un altro sistema di circostanze, o non sanno porvi riparo. Quindi la libertà, i costumi, la potenza, la prosperità della republica hanno un'esistenza precaria. Un pastore, un agricoltore, un giovinotto sono virtuosi e prudenti in questa maniera; ma la frugalità, la semplicità del loro costume, la loro ristretta accortezza, messe alle prese co 'l costume cittadinesco, soccombono, mentre Socrate ed Aristide rimangono virtuosi e prudenti. La virtù e la prudenza di Socrate e di Aristide, riportata alla publica moralità di uno stato, è un altro genere di virtù, il quale non si può verificare se non con un amor proprio assai illuminato ed agguerrito contro li assalti della corruzione. Ad onta che un governo senta la tentazione di un utile presente, cui non avrebbe forse scrupolo di abbracciare; tuttavia, in vista dei *più gravi inconvenienti* da una previdenza sicura schierati come inevitabili avanti agli occhi suoi, sa resistere alla tentazione, e reggersi con moderazione.

§ 1104. Niuna delle republiche antiche, per quanto io sapia, fu nè potè essere in questa seconda posizione. Prive della scienza sì di ordine che di fatto delle rivoluzioni derivanti dallo sviluppamento successivo dello spirito e del cuore umano; prive dell'esempio dei secoli, ossia del corso di altre nazioni; con una forma d'instituzioni adattate alla sola adolescenza delle società, e dirò quasi alla naturale bontà di un popolo non raffinato; con un governo nel quale il popolo, intervenendo in persona a trattare li affari opponeva un ostacolo quasi insormontabile a tentare in tempo debito le riforme; con l'abitudine di questo popolo a reggersi più con le passioni comunque virtuose, che con le regole tratte dai principi superiori dell'ordine delle cose e degli uomini: come mai resistere alla corruzione politica, cui la prosperità e li ambiziosi stessi introducono?

§ 1105. Dove poi la costituzione dello stato era fabricata successivamente a forza di penose transazioni fra li ottimati e il popolo, e però la sua fermezza risultava più da questo *sforzo*, e da quella *tensione* che deriva dal contrasto delle passioni della generazione attuale, che da una possanza diretta da motivi certi, ragionati e profondi; ivi è troppo manifesto che la disoluzione dello stato, la perdita della libertà era inevitabile, allorchè co 'l tratto del tempo da una parte sola nascesse il rilasciamento. Ora è ben naturale che questo doveva nascere prima dal canto della *moltitudine*, sì per la difficoltà maggiore di ritenerla in una unità di mire e d'interessi, e sì per la facilità di sedurla co 'l dare alle sue non illuminate passioni un pascolo *estraneo* e nocivo alla sua libertà: il che dalla potenza degli ambiziosi, aumentata dai frutti della potenza publica, era per sè praticabile.

§ 1106. Pessima è la corruzione dell'ottimo. Quel carattere stesso energico e intraprendente, proprio della libertà amata solo per istinto, vòlto al disordine ed infiammato dalle nuove cupidigie, non dovrà forse far disperare ogni uomo, che abbia lumi superiori, di poter ratenere la cosa publica dal precipitare, e molto più di ricondurla all'ordine? Se egli è vero che i *costumi* debbono essere la salvaguardia delle leggi, questa massima dovevasi verificare con più ragione nelle antiche republiche, dove il popolo agiva in persona, che in qualunque altra specie di governo. Ma nè le leggi nè i costumi possono far fronte alle innovazioni del tempo, prima non prevedute nè calcolate, nè alle quali opportunamente siasi andato incontro

con ripari efficaci. Da ciò è manifesto che non v'ha speranza di ottenere solida e durevole prosperità che nella *perfezione* almeno rispettiva della moralità, ossia in quella specie e grado di cognizioni che siano *adequate* ai reali rapporti della necessità in cui una republica trovasi attualmente collocata; mercè le quali cognizioni si armonizzino li elementi del potere e degl'interessi a norma dell'ordine compatibile con lo stato attuale della nazione (1).

VI. *Cognizioni necessarie ad una nazione per rendere facile e robusta l'amministrazione dello stato.*

§ 1107. Se però in chi dirige uno stato sono necessarie tutte le cognizioni testè annoverate, onde stabilire e conservare la potenza politica; egli è del pari necessario nella nazione quel genere e quel grado di cognizioni, dalle quali si perfeziona quell'opinione ch'è l'ultimo termine dei governi umani; quell'opinione, da cui risulta la solidità e la facilità dell'amministrazione; quell'opinione che inspira tutto lo zelo nel promovere e difendere la cosa publica, tutta la dignità e l'energía nei costumi, nelle imprese, e nel commercio della vita civile. Di fatti niuno potrà mai dubitare che torni meglio essere serviti per amore che per forza. Ora che altro significa ciò, se non che l'obedienza deve, per quanto si può, derivare dalla *persuasione* che la legge sia utile e giusta? Allora l'uomo non è servo, ma compagno della legge; allora il governo non sostiene l'urto contrario dell'ignoranza e dell'egoismo, ma dirige una famiglia concorde e pronta nel fare il bene che le viene indicato. Ma codesta persuasione in chi obedisce, codesta facilità d'impero in chi commanda, da qual fonte può essa emanare, se non dalla cultura, ossia dalla cognizione delle cose interessanti la cosa publica?

(1) *Benchè l'impero dell'opinione sia l'ultimo nell'ordine dell'incivilimento, come sopra fu osservato, ed un popolo giunto al punto di dover solamente conservare il suo stato non facia uso che della ragione delle cose; ciò non ostante questa opinione non nasce tutto ad un tratto per formare un'epoca distinta dell'incivilimento, ma bensì preparata in tutte le altre epoche antecedenti; e solo nell'ultima epoca riceve il suo pieno sviluppamento. In ciò il mondo morale simiglia al fisico, nel quale al cadere del fiore si vede già composto il frutto, e co'l maturarsi del frutto si vede preparato il seme ad una seconda riproduzione. Non fu mai detta verità più grande di quella, che il presente è gravido dell'avvenire, e che nel presente stanno tutte le preparazioni e l'addentellato, dirò così dell'avvenire. Ciò deriva da quell'unità e connessione che costituisce l'ordine successivo e riproduttore della natura nell'ordine sì fisico che morale.*

Allorchè pertanto, a distinzione delle idée, si separano le epoche diverse dei fenomeni sì fisici che morali, sempre si deve ritenere che tali divisioni o distinzioni sono di puro commodo e di ajuto al nostro discernimento, e non mai l'espressione esatta della natura, in cui le forme e le vicissitudini diverse avvengono per una gradazione insensibile all'occhio, e non esprimibile dalla lingua degli uomini. Ciò sia detto per un avviso perpetuo, onde stimar rettamente le espressioni di colui che scrive su l'ordine successivo delle cose.

VII. *Conferma delle massime precedenti.*

§ 1108. Ogni uomo (2) ed ogni società può mal fare per due sole cagioni o separate o riunite; vale a dire o perchè non sa, o perchè non vuole far bene. Contro la prima non v'ha altro rimedio che la *cognizione completa* di quello che si deve fare; contro la seconda non esiste che un *interesse vittorioso* ed un potere *efficace*, co' i quali s'introduca e si mantenga l'ordine.

§ 1109. Parlando dell'*ignoranza*, è troppo chiaro ch'essa deve ordinariamente produrre li stessi effetti della mala volontà. Come prima della scoperta dell'arte di ragionare si moltiplicano all'infinito li errori dell'intelletto; così pure prima della scoperta della vera arte politica è forza che si moltiplichino li errori di governo. Ma questi errori, siccome agiscono con un reale potere esecutivo su li uomini e su le cose; così producono necessariamente tutti quei disordini e quei mali che per necessaria legge di natura accompagnano tutte le infrazioni dell'invincibile ed armonico suo sistema.

§ 1110. Che se poi parliamo della mala volontà d'una nazione (che forma la seconda causa del mal fare), si presentano tosto le seguenti osservazioni. S'egli è vero che l'*amor proprio* è l'unico motore delle azioni umane, motore per altro, che ha le sue leggi naturali e certe al pari dell'ordine del mondo fisico; egli sarà pur vero ch'esisteranno le cagioni della mala volontà d'una nazione. Ora esaminando in generale le circostanze d'una società politica, s'egli è vero che là dove l'interesse particolare è unificata co'l generale, ivi si verifica il buon temperamento della società ed una volontà generale a ben fare; sarà pur vero all'opposto che la corruzione politica nascerà dalla *dissociazione* di questi medesimi interessi.

§ 1111. Ma se dall'altra parte egli è officio delle leggi di armonizzare ed unificare questi interessi, com'è notorio; dunque la corruzione politica non potrà derivare se non che o dalla disposizione diretta delle cattive leggi, o dalla inosservanza delle buone. Le cattive leggi o nascono dalla cattiva costituzione del governo, per cui rimane libero il freno alla mala volontà del legislatore; oppure nascono dalla *ignoranza* di quei rapporti che conveniva consultare: e molte fiate da ambedue queste cagioni riunite. L'*inosservanza* poi delle buone leggi in primo luogo si deve attribuire o alla *male intesa organizzazione* dei poteri politici, per cui o ne viene impedita l'esecuzione conveniente, o viene lasciato libero un interesse a violarle; e in secondo luogo conviene accagionarne la loro inopportunità, prodotta dalle vicende del tempo, il quale fa sì che un'organizzazione dei poteri publici ed una legislazione che un tempo erano convenienti, non possano più riuscir tali in una posteriore età.

§ 1112. Guardiamoci dal confondere li effetti con le cagioni. La forza dell'amor proprio degli uomini è come quella della gravità: essa produce la fermezza ed il commodo ordinato in una maniera; la ruina ed il disagio ordinato in un'altra. Predicare la probità e la virtù del cittadino e la giustizia dei magistrati senz'armonizzare convenientemente i poteri, e senza conformar l'arte di governare alle leggi dell'interesse, prodotte dalle indeclina-

(2) *Questi §§ 1108 a 1119 furono dall'autore cavati dall'*Introduzione *ec. § 284 a 286 (pag. 101 a 102 di questo volume). (DG)*

bili circostanze delle cose; egli è lo stesso che commandare ad una machina o male formata o sconcertata dal tempo di eseguire movimenti ordinati senza porvi mano.

§ 1113. Ma in primo luogo i corpi politici debbono essere *essi stessi* li artefici della propria felicità. Non esiste una mano visibile onnipotente ed esterna, la quale li organizzi, conservi e corregga; ma è d'uopo che tutto questo sia fatto da loro medesimi.

§ 1114. In secondo luogo poi egli è noto e provato che da una parte il sistema della massima utilità ottenibile nell'ordine dell'universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini, costituisce appunto l'ordine, il quale con le rammentate regole cercasi di effettuare. Dall'altra parte la volontà generale e costante degli uomini, siccome è quella di godere il miglior essere proprio; così per necessità di ordine essa coincide con la brama del meglio commune. I disordini adunque morali e politici, dipendenti dalle azioni libere degli uomini e dei governi, sono per l'universale della società vere aberrazioni non volute espressamente, ma solo accordate sotto specie di quel meglio che generalmente si brama, e cui si crede, sebene falsamente, di conseguire.

§ 1115. Ciò posto, è chiaro che non esiste veramente nell'universale delle società un'esplicita resistenza alle riforme utili; ma che all'opposto tutto il male deriva dall'ignoranza dell'ordine direttivo, e dei mezzi onde effettuarlo praticamente.

§ 1116. Voi mi objetterete le contrarie abitudini, le collisioni d'interesse di alcune parti della società, la potenza attiva dei pochi, che sa condensare e sedurre la potenza dei molti. Ma fate, io rispondo, che si *conoscano le cose a dovere*, e voi toglierete di mezzo queste difficoltà. Dico di più: voi le preverrete anche in futuro.

La natura, che legò la dissociazione degl'interessi e delle forze, e quindi il contrasto del potere dei più, al disordine, non può avere annessa la commune resistenza contro un ordine di cose *chiaramente riconosciuto* come utile, qual è quello che viene introdotto dalle savie e giuste riforme; nè può una nazione non essere confermata nel bene e cattivata dalla forza dell'esperienza, la quale co' i beneficî dell'ordine e co' i mali del disordine raccommanda la causa eterna del giusto, e sottomette l'uomo all'impero della natura.

Da tutto questo risulta pertanto, che l'opera della vera e durevole felicità dei popoli, qualunque ella sia, non può essere prodotta che dall'impero dell'*opinione*. Ma l'impero dell'opinione non può cominciare che dalla piena *cognizione* dei dogmi pratici, ossia della verità, ed essere compiuto se non da quello della ben intesa *libertà*: o, a dir meglio, non può nascere e durare che co'l *concorso* della cognizione perfetta e della libertà.

§ 1117. Ma la piena cognizione sa produrre la vera libertà. La testa move il braccio, e contro il braccio dei più non v'ha che quello della natura. La piena cognizione sa conservare la sua opera con la stessa forza con cui la produsse. Il magistero dell'uomo in questo caso rassimiglia a quello della natura. Essa conserva l'ordine dell'universo mediante le leggi con le quali lo armonizzò.

§ 1118. Premessi questi dati, ne segue necessariamente il seguente cânone. = È dovere indispensabile di tutti i corpi politici della terra di acquistare la vera e completa cognizione delle regole pratiche dell'arte sociale in una maniera valevole a dirigere a dirittura la propria condotta in tutte le esigenze risultanti dai rapporti naturali e necessarî sì interni che esterni, si permanenti che eventuali, in tutti i periodi della loro esistenza. =

§ 1119. Ma questa cognizione non può essere *vera*, se non è esattamente *conforme* allo stato ed ai rapporti reali e necessari delle cose esistenti; non è *completa*, se non deduce *tutti* i risultati, e non li pone tutti a calcolo; non serve a dirittura ai casi pratici, se non avvicina talmente la teoría e i precetti ai casi speciali, che basti un ordinario raziocinio per farne uso. Dunque la cognizione, di cui parliamo, deve riunire tutte queste condizioni.

VIII. *Fino a qual punto ogni classe o individuo possa partecipare delle cognizioni interessanti la cosa publica.*

§ 1120. Questa cognizione però, considerata nella nazione, non può per ogni classe o individuo nè cadere su li stessi oggetti, nè essere posseduta in tutta l'estensione. Il perfezionamento stesso della società esige che le cognizioni siano ripartite secondo la situazione di ogni classe o individuo; e d'altronde rende impossibile, come fu già osservato, la cumulazione simultanea d'ogni ramo di cultura in ogni membro o classe dello stato. Tali sono quelle che riguardano le scienze, le arti, e certi officî publici o privati d'una culta società.

§ 1121. Ciò non ostante havvi un punto commune di cultura o di cognizioni sociali, nel quale tutti i cittadini possono e debbono convenire, e cui è dovere d'ogni savio governo di efficacemente estendere ed afforzare. Questa è l'istruzione morale e politica di tutte le classi circa la morale del suddito e del cittadino, raccomandata dalla ragione dell'utile, ed avvalorata dall'autorità della legge e della religione. È indispensabile illumininare così l'intelletto umano ed armonizzare in guisa i sociali interessi, che l'*opinione* ossia l'estimazione risultati *conforme* e proporzionata alla vera importanza delle cose, e specialmente dei diritti e dei doveri. Spesso può avvenire che si facia stimare come *meno* importante un dovere o un diritto, il quale, secondo tutte le leggi morali e sociali, riesce della massima importanza; e viceversa. Questa sovversione di massime e di opinioni facilmente si ottiene in tutte quelle opinioni che riguardano li officî verso i nostri simili e verso la società intiera, su le quali la cupidigia dei singolari individui, più dedita ad usurpare che a servire all'altrui bene, più inclinata a non agire che ad operare con fatica, viene facilmente illusa e giustificata dall'autorità. Coloro che in sì fatta guisa e con le larve anche reverende della pietà corrompono la sociale politica moralità; coloro che per sistema impiegano una versatile astuzia su le opinioni di tutte le classi della società per servire a fini privati, sono la peste ed il flagello d'ogni società civile, e dovrebbero essere esemplarmente diffamati e repressi, come i più fatali nemici della virtù e della felicità del genere umano.

§ 1122. Fuori della verità, e della cognizione di essa, non v'ha nè conservazione nè prosperità nè pe' i privati, nè per la società. Dunque la stima di qualsiasi cosa sia proporzionale alla vera importanza sua propria. Si acquistino dunque i principî, si propaghino, e s'inculchino le cognizioni che sono valevoli a produrre questo sommo grado di stima. Senza di ciò sarà eternamente impossi-

bile dirigere le azioni degl'individui e delle società giusta i dettami dell'ordine che sono quelli della verità. Senza di ciò mancherà sempre quell'impulso spontaneo ed energico, che solo è atto a produrre un pieno e sicuro effetto in tutti li affari sì pubblici che privati; e ne sorgerà invece il contrasto, la violenza, e un andamento sempre imperfetto, dissociato; e perciò la disensione, o almeno l'incuranza e l'oppressione, e quindi la debolezza degli stati.

Ecco in generale alcune più notabili considerazioni intorno al primo precetto della ragione necessaria e naturale, riguardante la intelligenza autrice e conservatrice della potenza politica di una nazione.

SEZIONE II.

DEL CUORE POLITICO.

IX. *Amor della patria.*

§ 1123. Le cose discorse fin qui verranno ampiamente illustrate e confermate dall'esame del secondo elemento della potenza politica. Dalla necessità finale viene ingiunto ai direttori degli stati di stabilire un tal ordine di costituzione, di leggi e d'instituzioni, che ne nasca il più intenso amor della patria. A questo augusto nome non possiamo sottrarci ad una improvvisa emozione di entusiasmo e di riverenza in noi eccitata dalle memorie nazionali. E qual uomo italiano potrebbe rimaner freddo e muto? Roma, che abbraccia sotto il suo nome tutta l'Italia, provoca nella tarda posterità per le virtuose sue gesta orgoglio ed ammirazione. Una parte però dell'alto grido di patriotica virtù, che dalla sepolcrale forza dei secoli non rimase spento, è dovuta a quella grandezza, per cui Roma dispose del destino di tante nazioni, e stampò su la ruota del tempo le sue orme indelebili. Ma l'Italia divisa in tante republiche quante sono le sue città, e che nella sua divisione medesima mostra più allo scoperto l'anima generosa de' suoi abitanti; l'Italia, che nel breve periodo di una sanguinosa e non armonizzata libertà, fra le ire intestine e i tratti eroici di un popolo energico e leale, ora ci addita novecento giovani confederati a combattere fino alla morte per liberare la patria dalle numerose falangi di uno straniero e possente monarca; ora per mille modi spiega le virtù e la forza di anime gagliardamente animate pe 'l publico bene: l'Italia, in una parola, del medio-evo c'insegna e quanto per sè stesso seppe operare l'amor della patria, e quanto più ancora avrebbe saputo operare se dietro le supreme leggi della vita degli stati fosse stata costituita ed amministrata.

X. *In che consista l'amor della patria.*

§ 1124. Ma niun governo potrà mai nè costituire nè moderare le cose in guisa, che ne sorga un intenso amor della patria, se non ne conosca distintamente la vera indole, e non sapia discernere le cagioni che lo possono naturalmente inspirare.

§ 1125. Le animose gesta militari ci mostrano, è vero, quanta sia la sua gagliardia; ma esse quanto sono atte a far fede della sua *forza*, altretanto sono per sè sole incapaci a determinarne la vera *natura*. Tutte le forti passioni armano il braccio dell'uomo per atterrare li ostacoli che incontrano alla loro soddisfazione. Se la storia ci presenta tratti di eroica virtù nel difendere la patria, essa ci ricorda ancora strepitose prove di coraggio, prodotte dal fanatismo religioso, dallo spirito mercantile, dall'avidità del saccheggio, dall'amore di una vita barbara ed errante, e perfino dall'audacia nel commettere i più grandi delitti.

§ 1126. Ove dunque dovremo fissare le nostre considerazioni per determinare la natura propria dell'amor della patria? Forse su la natura stessa della patria? Una società politica di cui siamo membri, esistente in una data parte della terra, ecco l'idea generale della patria. Questa viene communemente designata sotto il nome di *proprio paese*. Non si può negare che chiunque ama la patria ama anche il proprio paese; ma chiunque ama il proprio paese ama forse per ciò stesso anche la patria? Quando l'amor del proprio paese non è che l'amor di un oggetto atto a soddisfare ad una privata passione, pronta ad obliare o a sacrificare l'interesse publico, quando egli venisse in conflitto con l'egoismo esclusivo; si potrà mai confondere con l'amor della patria? Chi ardirebbe confondere le tenebre con la luce, la morte con la vita? — A quali tratti riconosceremo noi dunque l'amor della patria? A quelli, rispondo, della virtù sociale elevata per gradi fino all'eroismo. E poco essere probi; è necessario inoltre avere una disposizione costante a fare l'utile commune al di là del semplice dovere: è quindi necessario a costituire l'amor della patria il confondere così i proprî interessi e i proprî affetti con quelli del corpo sociale a cui s'appartiene, che l'amor proprio trovi la maggiore ricompensa nel procurare il bene generale della propria società anche co 'l sacrificio di quello che dicesi *interesse privato*. Forse non v'è momento in cui un uomo ami più sè medesimo di quello in cui egli muore per la patria. Un amore gratuito è una chimera; ma un amore sublimato a modo di dimenticare l'interesse personale per promovere e difendere il bene generale è un fatto di cui per l'onore dell'uman genere abbiamo moltiplici prove (1); un fatto che forma veramente l'*apoteosi* di quelle anime e di quei governi in cui se ne videro li esempi. Non è questo il suffragio del solo interesse, ma è quello della ragione, che elevandosi all'altezza della divinità, scorge nella virtù sociale una conformità necessaria co 'l grande e per-

---

(1) *Altre volte ebbi occasione di parlare del vario senso attribuito all'espressione di* amor proprio, *al proposito di qualche sentenza dell'autore simile a questa; e non è necessario che ripeta qui ciò che ho detto altrove (vedi le mie note al § 440 degli* opuscoli filosofici, *e al § 249 di questi scritti, pag. 240 del presente volume).*

Soltanto aggiungerò, che la questione su la esistenza o no di affetti e di azioni disinteressate, condotta a questo punto di trovare il maggior interesse dell'agente nel sacrificio della vita, è una questione di parole. In fatti, nella sostanza, si ammette, a gloria dell'umanità, che l'uomo è capace di sacrifici del suo bene personale, e fin anco della vita, in servigio altrui; vale a dire di atti generosi, eroici. Dunque niente osta a ciò, che si chiamino gratuiti disinteressati *questi atti, se c'è il sacrificio proprio e il vantaggio altrui; sebene v'abbia sempre il motivo pe'l quale la volontà si determina all'atto, e l'amore di sè nel senso metafisico, cioè la volizione medesima per cui si eseguisce l'azione. (DG)*

fetto ordine del mondo morale. In esso, come fu accennato, ogni individuo deve necessariamente sacrificare qualche cosa del proprio per far camminare tutte le parti del corpo politico in una perfetta e durevole armonía. Da questa risulta la maggiore felicità commune, e quindi il maggiore benessere particolare. Un uomo celebre disse che « l'eroismo è una collezione d'un gran numero di » sublimi virtù rare nel loro complesso, più rare » nella loro energía, e altretanto più rare ancora » in quanto che l'eroismo da esse costituito, staccato da ogni interesse personale, non ha altro » scopo che la felicità dei più, ed altra ricompensa » che la loro ammirazione. » Ecco il modello che conviene consultare per determinare i veri caratteri dell'amor della patria. Io non dico che l'amor della patria, difuso nei membri dello stato, debba veramente pareggiare l'eroismo completo di chi commanda; ma dico ch'egli deve rassimigliare a lui, sia per la identità dell'oggetto, sia per la rinuncia alle pretensioni d'un esclusivo egoismo, sia per la gagliardía delle sue operazioni. Questa proposizione non abbisogna di prove, dopo le antecedenti considerazioni. Da esse risulta che cangiato l'oggetto, cioè il bene commune, o facendo prevalere l'egoismo, non si ama più la patria. Tolta poi l'energía, non si può altrimenti concepire ch'esista un amore proporzionato alle esigenze della cosa publica. In che dunque consisterà l'amor della patria considerato come elemento della potenza politica? o, a dir meglio, quale sarà la di lui nozione essenziale? Esso altro non potrà essere, che = la risoluta e perpetua volontà di giovare con tutte le proprie forze alla società politica di cui si è membri, con la mira precipua di servire alla stessa. =

XI. *Connessione e dipendenza fra l'amor della patria e l'intelligenza publica necessaria alla potenza dello stato.*

§ 1127. Noi consideriamo l'amor della patria come un elemento della potenza dello stato. Sotto questo aspetto può forse agire indipendentemente dalla intelligenza?

§ 1128. L'intelligenza, spogliata da ogni affetto, altro non produce che una sterile contemplazione, la quale lascia l'uomo inoperoso. Essa può bensì preparare una capacità ad agire con ordine, ma non può movere all'azione. Così pure l'affetto eccitato da circostanze interessanti, e spogliato dell'intelligenza, altro non produce che un impeto cieco e risoluzioni incante, le quali producono finalmente un movimento che può facilmente degenerare in disordine. L'intelligenza in chi commanda deve precedere ogni altra cosa per guidare la potenza publica a preparare tutti l'incentivi, onde inspirare in chi serve l'amor della patria. L'intelligenza in chi serve deve susseguire, onde secondare la spinta ricevuta, e camminare giusta le tracce segnate dalle buone leggi e dalle buone instituzioni. L'intelligenza fu paragonata alla luce; l'amore fu rassimigliato al calore, che agita e fa agire con più o meno di energía. L'amor della patria non potrà dunque essere paragonato al calore della cieca fermentazione se non in quelle rozze persone che sono commosse senza loro saputa; ma nelle altre esso sarà il calore della luce, che nello stesso tempo illumina e riscalda. Così l'intelligenza della suprema autorità, a guisa di sole posto nel centro del sistema, attrae, rischiara e riscalda ad un tempo tutti i corpi che ricevono direttamente i suoi raggi, e fa fermentare tutti quelli ai quali i suoi raggi non possono direttamente pervenire, nell'atto però che sopra di tutti esercita la sua attrazione.

XII. *Gradazione assoluta dell'amor della patria.*

§ 1129. E siccome l'attrazione ed il riscaldamento sono in ragione inversa delle distanze dal centro, tanto se consideriamo il sole in relazione alle masse circostanti e viceversa, quanto se consideriamo ogni massa in relazione ai corpi subalterni di cui essa è centro; così pure in ogni cittadino l'amor degli altri agisce in ragione inversa delle distanze, perchè l'uomo dopo sè stesso ama più fortemente la propria famiglia e i suoi amici; ama con meno di forza il proprio paese; con meno ancora la propria nazione; e solo per occasione li stranieri ed ogni altro suo simile.

§ 1130. Ma siccome la forza centrale del sistema è talmente prevalente, che trae seco in una grande ed armonica unità ogni pianeta co' suoi satelliti, benchè l'attrazione fra il pianeta ed i satelliti sia rispettivamente maggiore; così pure, stabilito il buon sistema politico, la forza centrale dell'amor della patria è talmente prevalente, che trae seco in una grande ed armonica unità ogn'individuo con la sua famiglia, co' suoi amici, co'l proprio paese; benchè i vincoli della famiglia, dell'amicizia e del paese particolare siano sotto di un aspetto assai più gagliardi. In ciò appunto consiste il capo d'opera dell'arte politica, perchè non solamente fa prevalere la forza centrale della cosa publica presa separatamente, ma sa eziandío giovarsi della stessa forza particolare, con la quale dentro sfere separate ognuno esercita e soffre una gagliarda attrazione.

§ 1131. Finalmente considerando tutto il sistema in relazione alla grande unità predominante, si può affermare che siccome maggior copia di luce e di calore ricevono, e maggiore attrazione risentono quei corpi che più vicini si trovano all'astro centrale; così pure maggior copia d'intelligenza e di amor patriotico ricevono coloro che per la loro posizione politica si trovano più vicini alla suprema autorità, e cooperano al suo régime.

XIII. *Gradazione relativa dell'amor della patria.*

§ 1132. Le leggi fisiche sono, secondo il nostro modo d'intendere, semplici ed uniformi, perchè semplice è il principio da cui derivano, ed uniforme l'indole e lo stato sotto cui si presentano. Non è lo stesso delle leggi morali e politiche. Siccome conviene considerare le società in due stati diversi, cioè in quello di un fortuito e servile impulso di utilità civile e politica, e in quello di una ragionata e libera moralità publica e privata, nella stessa guisa che consideriamo l'uomo nello stato di essere puramente senziente, e in quello di essere ragionevole; così senza smentire la legge fondamentale primitiva del decrescimento dell'amore verso altrui, che nel regno dell'istinto morale va scemando giusta il quadrato delle distanze, sottentra nel regno della ragione un nuovo interesse, inspirato dalla cognizione del *valore reale* delle relazioni interessanti delle cose; e fornisce motivi chiari, estesi, costanti e vittoriosi, là dove o l'ignoranza o la confusa veduta di tali relazioni

non ne svelava alcuno, o almeno non ne lasciava travedere che un debole barlume, e sprigionarne un languido impulso.

§ 1133. Da ciò derivano e con ciò si spiegano tutti i fenomeni che ci presenta la storia, nei quali si pone mente all'azione graduale dell'amor della patria. Con ciò pure scopriamo con quali leggi la natura, ajutata dalla cognizione, ne vada preparando la metamorfosi morale e politica; come lo estenda secondo il bisogno, e lo consolidi con la forza perpetua e pieghevole della verità: allora vediamo che la verità ossia meglio l'oracolo della natura, giustificando alcuni sacrificì presenti di minor conto in vista di un maggior bene futuro, e rendendo chiara la necessità, in vista del proprio bene, di abbracciare co 'l nostro affetto interessi che prima ci apparivano stranieri, va creando quella sublime energia e costante carità, tanto verso la patria quanto verso le altre nazioni, da cui risulta l'ultima perfezione e l'ultimo equilibrio vitale del mondo morale.

§ 1134. Il fatto allora si converte in ragione, l'utile s'identifica co 'l vero; e seguendo fedelmente l'osservazione, ossia meglio consultando il codice della natura, giungiamo a stabilire le nozioni della *carità ordinata*, ad erigerle in precetti, ed a sanzionarle con l'autorità e con la forza stessa della suprema natura.

§ 1135. Ciò non ostante, dopo tutto questo, rimane una causa perpetua interna d'una *diversa* gradazione dell'amor della patria; e questa deriva dalla diversità di *qualità* che passa fra la persona morale e la collettiva, inducente diversità di effetto nel perfezionamento.

§ 1136. Egli è troppo chiaro che la *costituzione* naturale d'una società incivilita non permette e non esige in tutti i cittadini lo stesso corredo di qualità, lo stesso concorso di cagioni, la stessa forza di motivi, onde produrre quella specie di eroismo sociale che caratterizza l'amor della patria. Chi ardirebbe domandare al minimo soldato romano le grandi vedute e i grandi motivi d'un Scipione? Non abbiamo noi forse veduto che uno dei massimi ed inevitabili effetti del perfezionamento sociale si è quello d'indurre una ignoranza necessaria nei singoli, nell'atto che apporta la maggiore scienza nel tutto? È dunque necessario conchiudere, che dal più illuminato eroismo riservato a chi commanda, sino al più cieco patriotismo difuso nell'ínfima classe del popolo, deve esistere una scala graduale di condizioni, le quali concentrando proporzionalmente li affetti dei cittadini su la cosa publica, ne formino, per così dire, un solo cuore politico, da cui il corpo sociale ritrae la più grande e la più felice energía.

XIV. *Come si possa sempre effettuare l'amor della patria.*

§ 1137. Ma in qual maniera si potrà tutto ciò effettuare? Havvi una legge commune, a cui tutte le classi di uno stato, non escluso nè meno chi vi commanda, sono necessariamente soggette; e questa è la legge fondamentale d'ogni specie d'amore.

§ 1138. Una profonda analisi c'insegna che ogni specie d'amore nasce dal concorso di molliplici o svariate idée interessanti, associate con l'idéa principale dell'oggetto amato; per la quale associazione, sì con la forza delle proprie idée che con la forza delle idée associate, egli commove il cuore, ed eccita la forza esecutrice ad operare. Fatto così l'oggetto amato centro d'attività di tutte codeste forze riunite, e scotendo con la massa intiera di queste forze collegate la sensibilità, crea ed inalza or più or meno il desiderio, e provoca or più or meno quelle commozioni che sono proprie delle passioni. A proporzione che le idée sono più o meno per sè stesse interessanti, o la loro unione le fa riuscire più o meno commoventi, la passione è più o meno gagliarda. La passione è predominante, e quindi la volontà è costante e forte allorchè l'oggetto fa sentire un interesse prevalente su tutti li altri. Allora egli produce quell'occupazione ed incatenamento costante di attenzione, per cui l'uomo scopre i più reconditi rapporti delle cose, moltiplica in mille svariate maniere i suoi divisamenti, e finalmente eseguisce costantemente ogni più ardita impresa, onde acquistare o ritenere l'oggetto della sua passione. Posta questa legge generale e indeclinabile della natura, e ritenuto che l'amor della patria esige necessariamente la disposizione di sacrificare, quando occorra, l'interesse personale in favore della cosa publica (il quale sacrificio non può per legge essenziale avvenire che in vista della speranza d'una maggiore ricompensa (1)), ne segue che l'amor della patria non potrà sorgere che in quel sistema di società, per cui nel cuore di ognuno si facia prevalere la cosa publica alla privata. Dunque tutto il sistema delle leggi e dell'amministrazione dovrà essere tale, che l'idéa della patria svegli in ogni cittadino un tale complesso d'idée interessanti, radicate dall'abitudine ed esaltate dagli eventi, che l'universalità dei cittadini stessi sia nella maniera più efficace e più durevole tratta al centro commune della cosa publica; cioè a praticare azioni virtuose, a fronte della spinta dell'interesse personale che tenta deviarnela.

XV. *Come praticamente si possa illuminare nelle diverse classi l'amor della patria.*

§ 1139. Il sistema ch'io accenno quì è forse una chimera? L'amore vittorioso e stabilmente vittorioso del bene publico, ch'io pongo come condizione indispensabile all'amor della patria, è forse per una nazione assai incivilita un prodigio sovrumano?

§ 1140. Lo sarebbe (io rispondo), se in ogni classe o cittadino l'interesse publico dovesse agire nella stessa maniera e con lo stesso vigore. Ma dall'eroe che commanda, fino al pastore che guarda il suo gregge, si può verificare una tale differenza di forme e di energía, che senza smentire le leggi fondamentali dell'amore produca la scala graduale delle condizioni di cui sopra ho fatto parola.

§ 1141. Volete voi in tutti un amore illuminato dall'intelligenza ed animato dai medesimi motivi? Voi pretendete una cosa impossibile. Vi contentate voi che in tutti non esista altro amore, che quello che viene inspirato da un confuso e cieco senso di utilità? Voi non assicurate la potenza e la prosperità dello stato. Questo eccitamento, derivante dalle idée interessanti, non presenta ancora tutte le dovute condizioni. Ad un buon governo deve forse bastare che la passione sia comunque ecci-

---

(1) *La quale non costituisce già il motivo principale ed unico dell'azione, ma intégra, dirò così, l'eccitamento necessario alla volontà per agire. (DG)*

tata, per dirigerla ove torna meglio? È forse cosa indifferente che il cittadino non possa o non sapia discernere i motivi del proprio sentimento, e quindi non possa o non sapia avvalorarlo co 'l lume di principî chiari e costanti? Se il complesso delle idée interessanti sopra ricordato non venga precedentemente raccommandato da una ragione illuminata, la quale abbracciando con maggiore o minore ampiezza i rapporti publici, facia sentire per mezzo di un calcolo evidente la necessità di far prevalere l'interesse publico al privato; non ne seguirà forse che l'amor della patria sarà un amor cieco, sempre precario, sempre corruttibile? Il complesso delle idée associate produrrà, è vero, altro non ostando, il suo effetto; ma egli rassimiglierà sempre al magistero che si opera nel cervello degli animali domestici, che mediante quest'associazione si affezionano ad una data cosa o ad un dato padrone. Ma se una passione particolare, sempre più gagliarda a proporzione che il bisogno è più forte, o più robusta la fantasía (e la fantasía è vie più robusta a proporzione ch'è più rozza la mente), venga a conflitto con un cieco affetto verso la cosa publica; se un errore indotto dall'ignoranza o dai pregiudizî vulgari, o proclamato di buona o di mala fede da persone autorevoli, predomini la mente di un popolo non illuminato, benchè sinceramente amante della sua patria: chi vi assicura ch'egli non si precipiti in nocevoli partiti? D'onde trarrete in lui quelle considerazioni, le quali con un interesse avvalorato dalla cognizione della cosa publica, e raccommandato da una sicura antiveggenza, o possano controbilanciare l'urto della privata passione, dei pregiudizî e dell'autorità, affinchè non nuoca; o possano vincerlo, affinchè non distorni il cittadino dal servigio della patria?

§ 1142. Un sommo politico disse: « che il popolo, molte volte ingannato da una falsa imagine di bene, desidera la sua ruina; e se non è fatto capace come quello sia male, e quale sia il bene, da alcuno in chi esso abbia fede, si pone la republica in infiniti pericoli e danni. E quando la sorte fa che il popolo non abbia fede in alcuno, come qualche volta occorre, essendo stato ingannato per lo addietro o dalle cose o dagli uomini, si viene di necessità alla ruina. » E Dante dice a questo proposito nel suo discorso *de monarchia*, che il popolo molte volte grida: *viva la mia morte, e muoja la mia vita.* Queste aberrazioni, e le altre tutte per le quali nasce la facilità di corrompere e di sedurre un popolo, la sua incostanza malgrado la sua volontà costante a fare il proprio bene, e tante altre di simil genere, da che derivano, se non dall'*ignoranza* di quelle leggi di fatto e di quei principî che possono servire di norma alla buona amministrazione?

§ 1143. Per la qual cosa è facile comprendere che se l'amor della patria è fondato su l'utilità derivante ai privati dall'ordine publico, egli riceve il suo complemento e la sua durata dalla sola *moralità publica*, di cui sopra ho fatto menzione: lo che in fine dimostra, che siccome l'opinione consolida l'incivilimento, così rende ferma ed energica l'amministrazione, e quindi possente lo stato con tutte le forze della più sublime e della più gagliarda passione, qual è l'amor della patria.

XVI. *Continuazione. Come si possa nell'infima classe illuminare l'amor della patria.*

§ 1144. Queste osservazioni lascerebbero intatta e forse accrescerebbero l'objezione su la possibilità di effettuare in una nazione l'amor della patria, se non si trovasse il mezzo di conciliare le cognizioni con la situazione delle rispettive classi di una società. La natura ed il governo forniscono i motivi di amare la patria; la sola intelligenza delle cose publiche li fa valere e ne assicura l'effetto. Ma se questa intelligenza non si può direttamente e per teoría produrre nella plebe, non si potrà forse produrre almeno indirettamente e per autorità? E chi impedisce in primo luogo che alcuni dogmi della cosa publica siano ridotti a *catechismo positivo*, come quelli della religione e della morale? Forse la natura delle sue idée? Ma esse non sono punto superiori (1) a quelle della morale e della religione medesima. Forse la mancanza di tempo? Ma se vi è un tempo bastevole per erudire il popolo nella religione e nella morale, e perchè mancherà quello di erudirlo in alcuni risultati della morale publica, almeno per fare a lui stimare i beneficî del suo governo, la necessità ed il vantaggio di certe leggi e di certe instituzioni che più specialmente colpiscono l'interesse suo particolare, aggiungendo all'interesse nazionale anche la sanzione e i premî della stessa religione? La morale publica, e segnatamente il senso della virtù patriotica, non deve forse essere giovato con tutte le forze sì della ragione che della religione, tanto felicemente impiegata in tutta l'antichità? Quale ostacolo dunque potrà opporsi all'istruzione politica del popolo, altro che quello della trascuranza, o di una mal intesa difidenza, con la quale si congiuri contro la potenza politica? Scarso ciò non pertanto ed inefficace, io lo confesso, sarebbe il lume che potrebbe all'ultima classe derivare dall'istruzione, onde farle conoscere i motivi di amare la patria, se per buona ventura non si aggiungesse un altro validissimo sussidio. Questo si è l'influenza o, a meglio dire, il predominio assoluto delle altre classi superiori, animate dall'amor della patria mediante l'azione validissima dell'interesse, dell'autorità e dell'esempio. L'ultimo grado della sociale gerarchía da chi è composto, se non dalla gente d'industria delle città e delle campagne? Da chi ritrae essa la sussistenza, da chi riceve l'impulsi, da chi in ogni circostanza e in ogni tempo viene amministrata, se non dalle classi più agiate? A che, dopo aver calmati i necessarî bisogni, aspira ella di arrivare, se non a pareggiare gradatamente le classi più agiate? Se dunque le classi superiori siano animate dall'amor della patria; se esse si rechino a gloria di praticare la virtù sociale; se ad ogni tratto la forza dell'autorità e dell'esempio communichi i caratteri ed il calore di questa virtù; come mai la classe inferiore, intimamente legata e dipendente, e d'altronde segretamente attratta dall'ordine della cosa publica, non dovrà essere irresistibilmente trascinata alla stessa virtù? Come non sarà essa ratenuta dalla forza medesima dell'interesse (che lega singolarmente l'individui e le famiglie inferiori ad ogni individuo o famiglia superiore) dal deliberare o dall'eseguire azioni contrarie al commune interesse, e non essere in ogni circostanza tutelata ed ammaestrata dalle persone superiori? L'impero del bisogno e dell'esempio è più forte di quello delle leggi; la sua azione è tanto più certa ed estesa, quanto minore è la distanza fra chi commanda e chi serve, e quanto più frequenti e varie sono le circo-

(1) *Quanto alla possibilità di essere intese.* (DG)

stanze che agiscono individualmente e per così particolari.

§ 1145. Legata così per mille vincoli singolari l'ultima classe d'un popolo alle altre dello stato, noi possiamo sicuramente affermare ch'essa sarà naturalmente animata e diretta secondo l'impulsi che a lei verranno communicati dalle altre da cui dipende. Per la qual cosa noi dobbiamo conchiudere, che se l'ultima classe della società non può ottenere una completa ed agiata istruzione, onde convenientemente valutare i motivi che la legislazione e l'amministrazione le somministrano di amare la patria; essa ciò non ostante può, mercè l'istruzione, essere illuminata su le ragioni, onde stimare quella parte di beneficî che ritrae dall'ordine publico, ed essere validamente ratenuta e diretta dall'interesse, dall'autorità e dall'esempio delle persone da cui dipende.

Ecco con quali condizioni l'amor della patria viene nella parte più umile del corpo sociale illuminato e diretto secondo le vedute della politica unità.

XVII. *Continuazione. Come si possa nei ricchi illuminare l'amor della patria.*

§ 1146. Sormontato l'ostacolo che l'amor della patria può incontrare nell'ignoranza necessaria di quelle persone, alle quali il bisogno della sussistenza toglie il tempo necessario ad illuminare la mente; e considerando l'*intelligenza* come il precipuo ed anzi indispensabile mezzo onde elevare ed assicurare l'*interesse*, inspirato dai buoni ordini e dalle buone leggi; sembra che pe'l restante dei cittadini altro non manchi, se non che l'*occasione* di far *valere* i lumi della morale publica da loro acquistati.

§ 1147. Certamente se consideriamo la estrema povertà come ostacolo alla moralità publica di cognizione, noi potremmo conchiudere che negli uomini meno disagiati potrà risplendere la luce della politica intelligenza; ma consultando lo stato di fatto degli uomini che l'uso non confonde con la plebe, siamo noi sicuri che ne debba nascere generalmente il lume che desideriamo? Se esiste una ignoranza necessaria, non esiste fors'anche un'ignoranza volontaria? Possiamo noi obliare quanto sia il potere dell'umana inerzia, e quanto volentieri l'uomo agiato si abbandoni al godimento, e lasci alle altre classi le agitazioni e le cure dell'industria stimolata dal bisogno? Li estremi si toccano sempre senza confondersi: l'estrema povertà e l'estrema ricchezza, quando è consumata nell'ozio, hanno molti punti di rassimiglianza. Uno di questi si è l'ignoranza prodotta dalla mancanza degli stimoli, la quale nella prima età non produce il dovuto sviluppamento e l'energia dello spirito, e successivamente rende assai più difficile ogni grande combinazione d'idée. Da questa non andando mai scompagnate le pretensioni di predominare, inspirate dalle grandi ricchezze, sorge un ostacolo gravissimo pe'l felice andamento della cosa publica. Questo è la gelosia e la depressione dei talenti che si conciliano suffragi publici, ed acquistano una ben meritata influenza negli affari dello stato. L'oscura piccolezza, che non isdegna di adulare e di lusingare il ricco consumatore per giovarsi della sua influenza, forma una lega offensiva contro il merito reale. E però l'amministrazione della cosa publica cadendo nelle mani d'importuni intriganti, tanto più arditi nel domandare quanto meno degni di ottenere, tanto più insistenti quanto più confidano nelle protezioni del ricco, ne segue che la cosa publica non può essere più diretta dietro il lume vittorioso dei grandi principi e dei grandi interessi dello stato, ma dietro alcune nozioni imperfette, guastate dalle suggestioni dell'interesse privato. Che vale la luce per chi vuole abitare nelle tenebre? che vale la luce per chi le chiude l'adito, onde non manifesti sì la propria piccolezza, che la grandezza altrui? Dove troverete allora l'*intelligenza politica*, che deve illuminare e dirigere i movimenti dello stato, se non forse nel cervello o nel gabinetto di qualche oscuro solitario, che ascriverà a somma ventura di non essere perseguitato perchè conosce la verità ed ama sinceramente la virtù?

§ 1148. Questa desolante prospettiva potrebbe veramente scoraggiare i direttori degli stati, quando non esistessero e non si conoscessero i mezzi pe' i quali si possa sottoporre l'uso della ricchezza alle leggi del buon governo ed agl'impulsi dell'amor della patria, a modo di farla servire alla virtù ed alla publica potenza. Ma, per buona sorte del genere umano, questo segreto è rivelato non dalle sole speculazioni della filosofia, ma dalla testimonianza certa della storia. « Se in una republica » (dice uno scrittore rinomato) un Aristide, ad onta » della sua povertà, è più considerato di un cit» tadino opulento, che cosa importa che i beni siano » inegualmente divisi? L'opinione, che pone la » *virtù al di sopra di tutto*, arricchirà la repu» blica con l'opulenza stessa dei cittadini. Se le » ricchezze di Cimone contribuirono alla sua con» siderazione, ciò avvenne perchè dalla maniera » di pensare, nella quale era stato allevato, e ch'era » quella de' padri suoi, egli fu persuaso di doverle » impiegare, unitamente ai suoi talenti, a prò della » sua patria. Ne' bei tempi di Atene le grandi ric» chezze non sarebbero state che di peso ad un cit» tadino che avesse voluto riserbarle per sè solo: » egli non avrebbe saputo a qual uso impiegarle. » In breve: la diseguaglianza delle fortune è van» taggiosa ad uno stato allorchè l'*opinione*, che » regola l'uso delle ricchezze, non permette al cit» tadino d'impiegarle in un lusso personale; poi» chè se in questo caso egli non le impiegasse per » la patria, non ne ritrarrebbe che imbarazzo. Egli » pertanto le impiega a prò dello stato; e lo stato è » altretanto più ricco, quanto maggiore è il numero » dei cittadini ricchi ch'egli contiene. Codesta o» *pinione* fa nascere l'eguaglianza dalla disegua» glianza medesima; avvegnachè i cittadini non » riserbando per sè stessi che il necessario, tutti » li altri divengono perciò eguali, perchè essi par» tecipano al di più del ricco, e il superfluo che » sembrava distinguere l'uno dall'altro li rende e» guali: imperocchè questo superfluo essendo dato » alla patria, è veramente dato a tutti. Questa o» pinione fa sorgere una communanza di beni che » l'industria aveva disegualmente ripartiti. Allora » è veramente bello avere ricchezze, perchè egli » è bello avere un tal mezzo di più per servire la » patria. Questo modo di pensare diviene pe' i cit» tadini il possente motore dell'industria, ed una » sorgente di utili talenti. »

§ 1149. Da queste considerazioni noi possiamo agevolmente dedurre, che tutto il nodo della difficoltà sta nel trovare il mezzo di creare l'*opinione publica* veramente sociale, cioè un'opinione che sopra ogni altra cosa facia stimare la virtù e i talenti politici; e però sta nei mezzi di creare, con-

servare ed estendere questa opinione. Allora l'inerzia, o le pretese e la influenza del ricco consumatore, lungi dal contrastare con l'amor della patria, ed impedire il lume che ne può far valere i motivi, gioverà per lo contrario ad ampliarli e renderli vittoriosi. Ognuno di leggieri comprende che noi non contempliamo le ricchezze che dall'industria e dai servigi publici si vanno attualmente cumulando, perchè esse sono necessariamente soggette ed utili allo stato; ma l'uso delle ricchezze già cumulate che si consumano dal possessore.

§ 1150. Negli stati più corrotti la forza dell'opinione non è forse così predominante nel ricco consumatore, che ciò ch'egli spende in un lusso capriccioso è quasi tutto diretto a conciliare attenzione e considerazione? Ora se le pretese di codesti ricchi, che non combattono più per la necessità, ma per la considerazione, sono l'ostacolo che convien vincere, e che conviene anzi far valere a prò della patria; non avremo noi forse trionfato ed ottenuto il nostro intento allorchè, mediante l'armonía degl'interessi e l'istruzione stabilita dalle leggi e dalle instituzioni, avremo modellata ed afforzata l'opinione publica in modo, che non si stimi e non si disprezzi se non ciò che giova o che nuoce alla cosa publica, contemplata nella sua eminente unità?

§ 1151. Se nell'ultimo ceto del corpo politico conveniva diminuire l'ignoranza necessaria, e soccorrere l'impotenza; nel ceto dei ricchi conveniva vincere l'ignoranza volontaria, e dare uno stimolo vittorioso all'inerzia.

§ 1152. Nel basso popolo il governo deve diminuire l'impotenza, per produrre l'intelligenza; nei ricchi deve scuotere l'inerzia e dirigere li stimoli, per produrre l'intelligenza.

XVIII. *Continuazione. Come si possa nel ceto medio illuminare l'amor della patria.*

§ 1153. Vinti così li ostacoli nelle parti estreme del corpo sociale, non incontriamo più nel ceto medio alcuna difficoltà per cui la luce politica non possa illuminare e riscaldare vittoriosamente il corpo sociale: ben inteso che li ordini, le leggi e l'amministrazione dello stato siano rattemprate in modo da inspirare un reale interesse publico. Rammentiamoci che l'argomento che discutiamo versa non su la *esistenza* reale dei motivi onde amare la patria, risultanti dal buon temperamento del corpo sociale; ma bensì su le *cognizioni* che possono far comprendere e valere i motivi medesimi, ed assicurarne con un calcolo sicuro l'esercizio contro le illusioni degli errori e delle passioni, e contro l'urto d'un parziale vantaggio o nocumento apprezzato senza la considerazione di tutto quello che importa all'universale.

§ 1154. Ritenuto questo intento, ognuno di leggieri comprende che il maggior lume ed il maggior effetto della politica intelligenza (tranne quello ch'è proprio a chi governa) devesi naturalmente verificare in quella parte della nazione cui un'aurea mediocrità pose nella felice situazione tanto di non essere incatenata dalle angustie dell'indigenza, quanto di non essere intorpidita dagli agi dell'opulenza; e però potendo essa bramare e sperare qualche cosa al di sopra di sè, e non temere di essere umiliata al di sotto del suo posto, ha tutto ciò che fa d'uopo per isviluppare i proprî talenti, per far valere presso li altri la propria attività, e per eseguire le azioni più generose. Questo ceto a bastanza possente, per numero e per forze morali, onde far fronte e far piegare i pochi ricchi; a bastanza forte, per attività e per influenza, onde commandare ai molti poveri, forma propriamente il nerbo del corpo politico.

§ 1155. Ora in questa parte specialmente trionfano tutti i mezzi onde illuminare l'amor della patria, non tanto per l'istruzione ch'essa riceve, quanto per l'impulsi ch'essa risente dall'azione unita di tutto il sistema politico. Ciò si vedrà più specialmente dopo che avremo esaminato per quali mezzi l'amor della patria possa venire realmente *inspirato*, e quindi per quali mezzi subalterni venga sviluppata la cognizione dell'importanza e dei limiti dell'interesse publico in modo di assicurare lo stato contro qualunque traviamento.

§ 1156. Le considerazioni finora esposte intorno all'intelligenza delle cose publiche, riguardata come mezzo necessario onde far valere i motivi di amare la patria, suppongono sempre che il régime dello stato somministri ad un popolo i motivi di questo amore.

XIX. *Reazione dell'amor della patria per aumentare la potenza dello stato.*

§ 1157. Sopra fu osservato che l'intelligenza in chi commanda deve precedere in uno stato politico ogni altra cosa, onde preparare, con li ordini, con le leggi e con le instituzioni, i motivi onde far amare la patria. Viceversa fu osservato che la intelligenza dei motivi suddetti in chi serve rendesi indispensabile, onde seguire con sicurezza l'impulsi ricevuti. Con ciò fu presentata una grande verità, ma non tutta la verità. Imperocchè sebene sia vero che dal canto del governo debba partire la prima ed universale direzione, e dalla parte della società governata debba corrispondere una fedele ed energica esecuzione; ciò non ostante la cosa non finisce in una mera azione e passione, ma felicemente ne sorge una reazione che somministra al governo nuove forze e nuovi incentivi, onde fare ulteriormente progredire lo stato, e mantenerlo costantemente in quel livello progressivo che la forza delle circostanze sì interne che esterne rende necessario per la commune sicurezza e soddisfazione: lo che significa, avervi una reazione che progressivamente aumenta la *potenza* di uno stato fino a quel punto che le esigenze indotte dal tempo e dalla fortuna rendono necessario.

§ 1158. Io credo che basti annunciare questa osservazione per sentirne tutta la verità. Niuno ignora che l'amore di una cosa impegna l'attenzione su la medesima; e l'attenzione impegnata studia nuovi mezzi e crea nuovi divisamenti per aumentarne il bene, od assicurarne almeno il possesso. Infiammati i cittadini per tutto ciò ch'è utile al publico, sì pe 'l bene che ne ritraggono, che per quello che ne sperano; sicuri della considerazione annessa alle opere utili ed alle azioni virtuose; essi moltiplicheranno le utili invenzioni sì fisiche che morali e politiche, e però communicheranno allo stato nuovi mezzi di potenza, e quindi di sicurezza e di soddisfazione.

LIBRO II.

DEI MOTORI PRECIPUI DEGLI STATI.

CAPO I.

ARGOMENTO DI QUESTO LIBRO. CAUTELE NEL TRATTARLO.

I. *Della prima cognizione della parte morale degli stati.*

§ 1159. Anima e corpo siamo noi, o vita e potenza individua abbiamo, possono dire li stati, come gli uomini individui. Ciò risulta dalle cose già esposte (1). Istruttori di sè stessi, ed architetti della propria potenza sono fino ad un certo punto gli stati politici; e quanto più sono perfetti, tanto più sembrano autori della propria sorte.

§ 1160. Il movimento degli stati non è meccanico, ma MORALE; e tanto più morale, quanto più raffinato. Tutte le sanzioni sono mezzi morali; l'educazione, l'abitudine, l'imitazione ec. presentano forze morali. Perfino con le bestie che sottoponiamo a servigio, noi dominiamo co' i mezzi morali, anzichè co' i fisici impiegati su le cose inanimate. La differenza fra il règime dei bruti e quello degli uomini dove sta? Nel tessere, quanto ai bruti, associazioni d'idée per esperimento; e quanto agli uomini, nel mostrare *anticipatamente* il nesso fra l'azione e la pena o il premio che ne segue. Il sentimento che deriva da questa cognizione anticipata determina gli atti della volontà dell'uomo, come nel bruto o nel fanciullo l'associazione dell'idéa piacevole o dolorosa nata per via di sperimento (2). Da ciò nasce la facoltà di *conformare* le nostre azioni ad una norma preconosciuta; lo che appellasi MORALITA'. Esso suppone intelligenza e libertà.

§ 1161. A che dunque si riduce l'arte effettiva di costituire e di reggere la potenza di uno stato? Ad una specie di DINAMICA MORALE, la quale si prevale delle *forze* e delle *tendenze* della natura onde ottenere la maggiore sicurezza e prosperità della nazione. Stolidità e ferocia è quella che solo confida e fa consistere il governo nel mezzo meccanico della forza. Questo mezzo, il più comodo di tutti, ed al quale ricorrono facilmente tutti i governi brutali, è per sè stesso il più inabile a produrre la vera potenza di uno stato. Le spaventose conquiste dei Musulmani e dei Tatari come sono finite? Quale durata hanno avuto gl'imperi fondati con la invasione, mantenuti con la violenza? Quel fiume che tu vuoi incatenare contro la tendenza sua costante, quali effetti produce? Cieca, disastrosa è dunque la politica quando manca della cognizione delle imperiose e costanti tendenze morali degli uomini e delle società. Temeraria ed insensata fu, è, e sarà dunque sempre questa politica allorchè presumerà di contrariare tali *tendenze*. Quando leggete che i Psilli saettavano con le frecce il vento del deserto africano, voi ridete di questa fanciullesca temerità. Ecco l'imagine di quei governi che si avvisano di lottare co'l ferro contro le imperiose tendenze morali delle società umane.

§ 1162. Le tendenze morali, delle quali parliamo, sono quelle delle *passioni* comuni. Ma le passioni (1) sono *effetti* dei bisogni così detti *naturali* o *fattizi*, indotti dalla costituzione naturale degli uomini e dallo sviluppamento della civiltà. Essi poi, co'l variare dei luoghi, dei tempi e della fortuna, variano di forme, di direzione e di energia, senza smentire per altro la legge fondamentale, alla quale la natura assoggettò le forze morali degli stati.

§ 1163. Tocca al moralista far l'analisi generativa di queste passioni e di questi bisogni. Il politico coglie i grandi fatti, e *si approfitta dei risultati* della filosofia per tessere la teoria della vera e durevole potenza degli stati. Ecco l'oggetto e l'economia di questo libro. Noi cominceremo co'l contemplare il nostro soggetto giusta la maniera già altrove segnata; e però cominceremo co'l raffigurare le forme e le tendenze delle più *note* e *comuni* passioni che a nostra cognizione movono gli stati politici. Toccherà alla seconda parte (2) di porre in chiaro per quale segreta e possente economia siano governate dalla natura; e come, malgrado ogni contraria azione dell'umana potenza, vengano sospinte e trascinate da quella inevitabile corrente, la quale va al suo fine anche a traverso alle ruine.

§ 1164. Procedendo in questa guisa dal cognito all'incognito, io debbo avvertire che la mente del

---

(1) *Le citazioni che stanno a questo luogo nel manoscritto, si possono, credo, riferire al capo I del libro antecedente, e al capo I del libro VI delle* Instituzioni di civile filosofia. *(DG).*

(2) *Non è già che la cognizione delle sanzioni annesse agli atti umani necessiti gli atti stessi, o li renda un puro effetto delle sanzioni medesime: questa cognizione offre soltanto i motivi alla volontà per operare: se fosse altrimenti, non si potrebbe trovare in ciò il fondamento della libertà e della moralità, come pur è, e come assai bene l'autore avverte subito dopo. (DG)*

(1) *Qui si vede bene che la parola* passione *non è presa nello stretto rigore filosofico, nel quale presenta il carattere dell'immoralità; ma più tosto come tendenza od affetto, il quale può essere morale od immorale, secondo le circostanze. (DG)*

(2) *Ho già detto nella nota a pag. 395 che questo scritto non è compiuto. (DG)*

leggitore non potrà riposare che alla fine dell'incominciata carriera. Egli dovrà sempre pensare che i dettami dello scrittore non sono che dati per giungere alla soluzione d'un grande problema. In questo luogo poi deve figurarsi di non radunare che i materiali per gettare le fondamenta della dottrina della vita degli stati, e più specialmente della teoría della loro vera e durevole *potenza*, unico scopo della politica fisiología. La fretta a trascorrere alle applicazioni e ad imaginare progetti, quanto sarebbe quì fuori di luogo, altretanto riuscirebbe temeraria e disastrosa. Questo serva d'avviso perpetuo in tutto questo lavoro.

II. *Leggi cosmologiche e leggi morali delle passioni. Necessità massima di conoscerne i periodi e l'antagonismo in società.*

§ 1165. Benchè il movimento delle passioni altro non sia che l'energía stessa della volontà posta in esercizio, ciò non ostante noi distinguiamo l'*energia* dai *movimenti*. La prima viene considerata come una *forza* capace di *diversi* atti *più* o *meno* forti; i secondi vengono considerati come l'*esercizio* di questa stessa forza. *Qualità* e *quantità* concorrono in questi atti. Con la prima definiamo il *carattere;* con la seconda definiamo il *grado* di forza dell'atto.

§ 1166. Tutte le passioni si considerano svegliate dagli *stimoli;* e però questi stimoli sono considerati come i motori dell'energía. Dalla forza degli stimoli operanti con una data legge su l'uomo, e dalla reazione della volontà in conseguenza dell'azione di questi stimoli, risultano gli *atti esterni* volontarî. Una costante *economia* presiede a questi atti. La prima legge di tale economía si è, che l'atto esterno volontario sia un risultato in ragione composta degli *stimoli* e dell'*inerzia;* talchè se in astratto l'energía delle passioni si deve considerare *immensa*, il loro movimento si deve considerare *ratenuto*. Il maggiore *risparmio* di esecuzione è la legge universale del creato sì nell'ordine fisico che nel morale.

§ 1167. Come dunque si può verificare l'*intemperanza* universale che affligge cotanto il genere umano (mi domanderà taluno)? Come mai le spaventose scene che compongono gli annali dell'umanità si possono conciliare con quel *ritegno* e con quel *risparmio* che voi dite presiedere al movimento delle passioni? — A questa interrogazione io rispondo, che voi cangiate il soggetto su 'l quale cade la mia tesi. Altro è considerare la *natura sola*, e le leggi sue *di fatto*, dalle quali il mondo viene governato; ed altro è considerare questa natura in relazione all'*interesse particolare* degli uomini conviventi. Considerando la natura sotto il primo aspetto, noi assumiamo la specie umana come parte di un gran tutto retto da leggi certe e costanti, concatenate le une alle altre. Considerando poi la specie umana sotto il secondo aspetto, noi supponiamo un ORDINE ideale di *ragione*, nel quale poniamo come condizione l'eguaglianza e il tornaconto comune; e quindi paragonando i fatti richiesti da quest'ordine co' i fatti che naturalmente avvengono, li qualifichiamo regolati o sregolati, secondo che li vediamo operare conformemente o difformemente da quest'ordine ideale di utilità da noi preconcepito. Allora pensando che le passioni naturali eccedono e contrariano quest'ordine, figuriamo l'*intemperanza* morale che affligge l'umanità; allora concepiamo la necessità d'introdurre la *moderazione morale*, ossia sociale, di queste passioni; allora noi pensiamo ai mezzi tutti artificiali di riforma, di miglioramento, ec. ec.

§ 1168. Da ciò viene, che la legge *cosmologica* del ritegno e del risparmio delle passioni non si può confondere con la legge *sociale* della temperanza e della moderazione loro. Solo quando i fatti della prima *coincidono* con quelli della seconda si può dire la natura congiungersi con l'arte. Dunque tutte le volte che la legge cosmologica non coincide con la sociale, v'ha *intemperanza*, benchè si verifichi il ritegno ed il risparmio cosmologico. Quando adunque parliamo di passioni *sbrigliate*, non dobbiamo figurarci parlare di passioni sfrenate ch'errano senza límiti e si dibattono senza posa nel mondo delle nazioni, come gli átomi nel caos anteriore al mondo; ma ci dobbiamo figurare forze assoggettate non solamente alle leggi del ritegno e del risparmio cosmologiche e proprie dell'individuo, ma eziandío all'antagonismo di queste leggi fra individuo e individuo operanti nella convivenza. Leggi di *doppia posizione* operano questo antagonismo; vale a dire, che la legge cosmologica opera per una prima azione in ogni individuo: e questa legge stessa opera per una reazione di ogni individuo su tutti gli altri, e quindi tempera gli atti di ognuno. Da ciò viene, che convien considerare le passioni *sbrigliate* nel solo senso di non assoggettate o non conformi all'ordine morale di *ragione*, e non come fisicamente sottratte da una naturale economía.

§ 1169. Guardiamoci per altro dal pensare che gli uomini in questo mondo sociale siano abbandonati dalla natura, e che tutto nostro sia il merito del miglior nostro vivere. Quì la natura non facendo il bene che a poco a poco, e secondo la varia suscettibilità dei luoghi e dei tempi, dobbiamo pensare ad una seconda legge, la quale nelle altre specie dei viventi non apparisce. A nostro senso, migliore e più costante ci appare la sorte degli animali e delle piante, e le loro leggi naturali più certe, più fisse, e più risolute. Con questi giudizî noi chiamiamo a confronto enti fra loro eterogenei per sottoporli ad una sola legge. Invece pensar dobbiamo che ogni vivente nella sua specie è quale dev'essere, e che ponendo anche come scopo eminente d'un ordine ideale la nostra utilità comune, questo scopo non si può ottenere che con le tendenze stesse della sovrana natura, operanti gradualmente ed opportunamente.

§ 1170. Dunque il *ritegno* ed il *risparmio naturale* dell'energía delle passioni si converte in *temperamento* e *moderazione artificiale*, ossia civile, mediante il ministero stesso della natura, operante gradualmente ed opportunamente per quanto le circostanze cosmologiche lo permettono.

§ 1171. Cieca sarebbe la filosofía civile, se non conoscesse le leggi cosmologiche e sociali delle passioni atteggiate dai tempi e dai luoghi. Casuale dunque sarebbe la politica, e nulla la fisiología senza questa cognizione. È certamente necessario conoscere l'*indole* delle grandi passioni che movono gli stati; ma sopra tutto è necessario scoprire e descrivere la curva che percorrono e l'antagonismo che soffrono, onde cogliere da per tutto la gran legge della vitalità e della potenza. La curva caratterizza il periodo e le fasi di ognuno; l'antagonismo caratterizza il movimento ed i corrispondenti effetti che in ragione composta ne nascono rispetto alla potenza. La temperanza e la

moderazione, senza la cognizione dell'*antagonismo naturale*, divengono o precarie o chimeriche.

§ 1172. L'espositore della politica fisiologia deve sommamente occuparsi nel tracciare questa *curva* e nel segnare questo *antagonismo*, per cogliere il grande segreto della vita degli stati. Qual è quel filosofo, qual è quel politico che abbia ciò fatto? Qual è quello scrittore che solamente abbia accennato la necessità di farlo? Basti aver qui additato questo luogo non ancora ben esplorato, e che sommamente e propriamente importava ed importa ancora di esplorare e di porre nella maggior luce possibile.

III. *Prima idèa dei motori degli stati. Differenza loro dai mezzi d'incivilimento. In qual guisa debbano essere assunti.*

§ 1173. Beni, opinione ed armi sono a primo aspetto i *precipui motori* della potenza degli stati. Benchè le armi per la loro reale natura non siano che la forza *mossa*, ciò non ostante si possono porre fra i *precipui motori* per l'*apprensione* anticipata del loro effetto vittorioso. La *sicurezza* politica è in ultima analisi l'effetto di quest'apprensione.

§ 1174. Volendo parlare con rigore filosofico, noi dovremmo dire che tutti i *motori* degli stati si riducono all'*opinione*, come tutti i *poteri* si riducono alla forza. Di fatti i beni non movono se non in ragione del *valore* da noi attribuito ad essi, cioè in ragione della *stima* ossia dell'opinione della loro *utilità*. L'utilità non è che la *facoltà* di procacciare piaceri, o di allontanare dolori. Questa opinione forma appunto l'*interessante* d'un dato oggetto, che chiamasi *bene*. Così pure i poteri in società riduconsi tutti alla *forza;* talchè vige l'aforismo, che nella civile società prevale la forza *regolata* (ch'è quella della giusta legge o della privata onestà), o la forza *sregolata* (ch'è quella della tirannia o del delitto).

§ 1175. Ma questa precisione filosofica, riducendo i concetti ad un'ultima astratta semplicità, non lascia travedere i dati che possono servire alla teoría pratica della potenza degli stati. Che cosa sapete voi su l'uomo quando vi vien detto ch'egli è costituito di anima e di corpo? L'opinione appartiene all'anima; la forza appartiene al corpo.

§ 1176. L'*opinione*, considerata in quest'ultima astrazione, abbraccia nel suo concetto il *complesso* di tutte le *idée interessanti*, e però non si distingue dai *motivi* delle azioni umane. Considerata poi come cosa *distinta* dai *beni* e dalle *armi*, essa viene ristretta a quei motivi che non vengono inspirati dalla considerazione dei beni sociali e della forza politica; e però non presenta nulla di *definito*.

§ 1177. Se però la consideriamo in relazione allo scopo massimo della dottrina, cioè in relazione alla *potenza* degli stati, possiamo ridurre questa opinione distinta = al *sentimento* delle prerogative dell'uomo, del cittadino e delle società, in quanto determina i giudizî o gli atti della civile convivenza. = Quando ognuno dice a sè stesso: io sono in diritto di esigere la tal cosa, e sono obligato verso altri a fare la tal altra; egli fa parlare la *coscienza* giuridica. Questa coscienza, o vera o erronea, si mescola ed interviene sempre in tutte le transazioni della vita civile, sia fra i governanti ed i governati, sia fra cittadino e cittadino. I *giudizî* taciti od espressi di questa coscienza motrice, sì rispetto a sè, che riguardo ad altri ed alle società tutte, costituiscono una specie di opinione *distinta* dalla considerazione dei beni e delle armi, la quale potendo determinare una data serie di atti e di ritegni, forma un precipuo motore speciale degli stati.

§ 1178. Questa opinione però è per sè un ente *compostissimo*, non solamente perchè abbraccia tanto quella dei governanti, quanto quella dei governati; ma eziandío, perchè si associa co' i sentimenti dell'*onore*, della *religione*, e con tutti i *pregiudizi* dei luoghi e dei tempi. Dunque anche distinguendo l'*opinione* dalla considerazione accordata ai *beni* ed alle *armi*, sarebbe difficile esibirne un'imagine finita e costante, a meno che non la considerassimo come dev'essere.

§ 1179. Per ragionare e per agire in linea di politica, noi abbisogniamo di un finito certo. Dunque, abbandonata ogni classificazione dottrinale, torna meglio attenersi ad una enumerazione *concreta* e *distinta*, e cogliere le idée delle qualità e delle leggi più rilevanti dei *precipui motori* della potenza degli stati. Questo artificio però non debbe e non può servire fuorchè ad ajutare la corta nostra intelligenza per cogliere i dettami della politica. Nel rimanente dobbiamo sempre tener presente, che come *tutto* l'uomo interviene in qualunque *atto* sociale, così pure nei *motori* sociali una passione non interviene mai sola. *Distinti* sono dunque i *caratteri* intelligibili; ma *congiunte* e *connesse* sono le *mozioni*. Spesso si cerca una cosa per ottenerne un'altra; e però l'amore del comando, quello delle ricchezze e quello della stima non finisce talvolta negli oggetti suoi immediati, ma in altri ulteriori. Io voglio dire, che talvolta il cuore non è soddisfatto co'l comando, con le ricchezze e con la stima; ma solo riposa allorchè ottenga la soddisfazione procacciata co'l *mezzo* loro (1).

§ 1180. Guardiamoci dal confondere i *motori* precipui degli stati co' i mezzi precipui del loro incivilimento. Come non si può confondere l'energia d'una susta con la mano che la muove, così non si possono confondere questi motori con questi mezzi. Noi abbiamo già accennato che la natura prepara l'incivilimento, la teocrazía lo feconda, il governo lo sviluppa, la libertà lo perfeziona, l'opinione lo consolida, la natura finalmente lo mantiene. La natura, la teocrazía, il governo, la libertà, l'opinione sono i *mezzi* precipui dei quali parliamo. I bisogni comuni operanti su la potenza, e le passioni relative, sono i *motori* da noi intesi. Le dottrine su i mezzi ossia su gli *autori* precipui della civilità, debbono formare l'argomento della seconda parte del trattato *su la vita degli stati*. Per lo contrario le dottrine su le *qualità* e su i *fenomeni* naturali di tali motori in relazione alla potenza degli stati, cadono in questa parte (2).

---

(1) *Questa proposizione si scorge tanto più vera, quando si osservi che anche il conseguimento di quella soddisfazione, alla quale l'uomo si proponeva di giungere mercè il comando, la stima, le ricchezze, non produce che un riposo momentaneo ed apparente; sendochè la soddisfazione medesima è stimolo a nuovi desideri. Il cuore dell'uomo è insaziabile. (DG)*

(2) *Quì debbo ripetere ancora l'avvertenza, che*

§ 1181. Viziosa confusione genererebbe nella mente del lettore la enumerazione delle diverse forme possibili, sotto le quali i motori si possono presentare, come pure delle diverse *combinazioni* con diverse passioni con le quali si possono associare. Il politico deve lasciare al moralista il seguire le fasi, le metamorfosi e i rivolgimenti variati degli affetti; e contentarsi di cogliere quegli aspetti soli che *per lo più campeggiano* nella storia, e che più gagliardamente sogliono influire su la potenza degli stati. È necessario tener presente questo aspetto e questi limiti, sì per attenersi all'oggetto proprio delle leggi e delle instituzioni, e sì per prevenire le meschinerie d'una critica cavata da accidentali combinazioni e da vedute locali. La politica non può riposare fuorchè sopra apparenze *comprovate* e *ordinarie;* e però gli oggetti de' suoi calcoli sono somministrati da un *medio grossolano* e costante, che serve di norma alla discrezione. Lo scrupolo e la minutezza, nell'atto che accusano ignoranza e meschinería, guastano il buon régime, e corrompono la stessa virtù. L'oggetto limpido, solido, fecondo e perpetuo, al quale si debbono riferire le nostre considerazioni, è la potenza degli stati. Dunque le particolari e minute anomalíe delle passioni, le quali *sensibilmente* non influiscono su questa potenza, debbono essere trascurate. Ciò tanto più si deve praticare, quanto più è certo che il tempo toglie bel bello le tracce delle precedenti abitudini, per avvolgere e trascinare finalmente tutti i particolari poteri giusta la forza centrale, e giusta gl'impulsi del tornaconto comune. Un politico che volesse solennemente statuire su piccoli scándali accidentali o transitorî, lasci di scrivere o di occuparsi degli affari dello stato.

§ 1182. Prima di discendere a parlare dei motori precipui degli stati in particolare, ragione vorrebbe ch'io ne esponessi la naturale loro indole, e le *condizioni* loro assolute rispetto alla potenza degli stati politici. Senza di ciò la trattazione non riuscirebbe nè ordinata, nè completa. Ma io mi tengo dispensato da questa cura dopo ciò che ne ho scritto nelle *Instituzioni di civile filosofia*, lib. VI, capo I § I (1). Io dunque prego il mio leggitore a voler quì richiamare quel paragrafo, e a volerlo attentamente ponderare, prima di procedere oltre.

§ 1183. Quì debbo solamente far osservare, che le idée esposte nel detto paragrafo altro non sono che le più ovvie e le più compatte per preparare le altre più recondite e più analitiche, le quali debbono servire alla politica fisiología. In conseguenza di ciò dobbiamo ora penetrare più addentro, e premunirci di cauzioni logiche valevoli a procedere sicuramente. Tutti gli scrittori che parlarono delle passioni, ne parlarono più da ascetici che da filosofi, più da moralisti che da politici. Niuno poi si curò di coglierne le fasi, l'andamento ed i congegni che servono a dar ragione dei grandi movimenti degli stati politici. In conseguenza delle cose avvertite nell'antecedente paragrafo avrò dunque cura, nell'esaminare le singole passioni, di far osservare anche il periodo e l'antagonismo loro naturale negli stati.

CAPO II.

DELL'AMORE DEL COMANDO IN RELAZIONE ALLA POTENZA DEGLI STATI.

I. *Prima idéa generale dell'amore del comando. Suo antagonismo. Sua indole caratteristica.*

§ 1184. Sotto il nome di *amore del comando* io comprendo il così detto *amor del potere*. Preferisco questa denominazione per la maggiore chiarezza delle idée.

L'AMBIZIONE è un nome che ha un significato molto affine a quello dell'*amore del comando e del potere;* ma il nome di *ambizione* suggerisce alla mente tanto il desío del comando, quanto quello delle preferenze e delle distinzioni onde soddisfare soltanto le passioni dell'ambizioso. Più ancora: presso molti sveglia un senso di riprovazione che non deve sempre colpire l'amor del comando. Un Aristide ed un Catone, i quali cercano di farsi accordare il comando della republica per salvare la patria sia contro un nemico esterno, sia contro indegni e cattivi cittadini che con le trame occulte o con l'autorità perderebbero lo stato, non meritano il titolo vulgare di *ambiziosi*. Essi rinunciando agli agi, ai piaceri e alla tranquillità della vita privata, per commettersi al mare tempestoso della cosa publica, e lottare, anche con proprio pericolo, contro le passioni degl'ignoranti e dei malvagi; lungi dal poter essere qualificati come ambiziosi, meritano il nome di EROI CIVILI. Cicerone, che oratore e console tuona ed agisce contro Catilina, merita forse d'essere pareggiato ad un Verre o ad altri che accattano suffragi per arricchirsi a spese della republica, o per trarla in ischiavitù?

§ 1185. Dunque l'amore del comando può essere, come ogni altra passione, *lodevole* o *biasimevole*, secondo le mire e l'uso che taluno fa del potere conferitogli. Ne usa egli a prò di coloro che conferirongli il potere? allora è lodevole. Ne usa egli a proprio particolare vantaggio? allora è biasimevole. Io non esigo un'abdicazione di sè stesso in chi comanda: esigo soltanto ch'egli goda quei vantaggi che gli vengono conceduti senza offendere i diritti altrui, e senza omettere le funzioni per le quali il potere gli fu conferito. Abbia pur dunque chi comanda tutte le passioni; anzi è ben fatto che ne sia animato Io esigo soltanto che queste siano soddisfatte co'l *buon uso* del potere conferito. Per la qual cosa nella dottrina degli stati conviene distinguere le INTENZIONI dalle AZIONI. A queste conviene por mente, senza pretendere virtù gratuite, od una perfezione filosofica straordinaria fra gli uomini (1).

---

questo scritto non è compiuto. Aggiungo poi, che l'opera Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento *può essere considerata come la continuazione di queste ricerche. (DG)*

(1) *Ho tradotto di questa guisa, e spero esattamente, la citazione che quì si trovava relativa alla parte di questo lavoro, della quale l'autore compose appunto il lib. VI delle ridette* Instituzioni di civile filosofía. *(DG)*

(1) *Non è già che le virtù, il disinteresse, la perfezione morale in chi comanda non siano buone, necessarie ed utili; ma le relazioni dello stato, cioè i rapporti dei governati con chi li regge essendo esteriori, esigono necessariamente le azioni regolate. Le intenzioni, la virtù ec. sono cose puramente individuali, e non influiscono immediatamente su'l benessere dei sudditi. A ciò ci vagliono*

§ 1186. Il comando si può definire = una direzione delle forze altrui fatta per autorità di taluno. = Dico direzione delle *forze*, sì perchè l'atto comandato è propriamente il fine del comando; sì perchè fra gli uomini non può esistere che un commercio fisico; e sì perchè finalmente gli atti mentali *interiori* nè per fatto nè per ragione possono costituire materia di vero comando fra gli *uomini*. Ma se il comando è una *direzione* delle forze, esso in fatto può inchiudere tanto la forza regolata, quanto la sregolata. Dunque può esistere un comando regolato ed uno sregolato; dunque correlativamente può esistere l'amore di un comando *legitimo* od *usurpato*, *virtuoso* o *vizioso*. L'*ambizione* non cura queste distinzioni. La virtù non richiede fuorchè comandi legitimi, e abitualmente non ordina che atti giusti ed utili.

§ 1187. Non confondiamo l'amore del comando con quello della personale nostra PADRONANZA. Ognuno ama disporre liberamente dei proprî beni, della propria libertà, delle proprie facoltà, ec. L'amore della padronanza, illuminato dalla *coscienza dei proprî diritti e dei proprî doveri*, è la cosa più indispensabile per la comune convivenza e per la vera potenza di uno stato. Quando il privato conosca e senta che il tal bene gli *appartiene per diritto*, egli incomincia a porre un giusto limite all'ambizione altrui. Il senso illuminato della propria padronanza forma dunque l'*antagonismo* naturale della facoltà di comandare spiegata da altri. Benchè l'espansione dell'amor proprio d'ognuno sembri dover suggerire il senso della legitima padronanza propria, ciò non ostante si verifica il paradosso, che questo senso delle civili società appartiene soltanto alla civiltà più innoltrata. Di ciò si dirà a suo luogo.

§ 1188. D'ordinario il comandare ad altri viene desiderato o come mezzo di acquistar considerazione, o come mezzo di guadagnar ricchezze, o come mezzo di avere esecutori delle nostre voglie, o come mezzo di procacciarsi gloria. Di queste forme la meno biasimevole è l'ultima; perocchè in generale gli applausi essendo liberi, e conformi alla publica opinione, non si possono acquistare che con un ricambio di atti stimabili dalla universalità. Non sempre questi atti saranno conformi al tipo approvato dalla ragione filosofica; ma certamente saranno conformi ad un valore, dirò così, di stagione, il solo ottenibile nel movimento ascendente della fortuna (1). Allorchè le passioni dell'adolescenza o della gioventù di uno stato erano vivaci, ma non depravate; allorchè la dignità umana era apprezzata più delle ricchezze; allorchè una vigliacca ambizione od una impudente avarizia non assorbivano tutti i pensieri, non degradavano tutti gli affetti, non corrompevano tutti i costumi; il comandare per la gloria se recava grandi mali, procacciava pure grandi beni, e raddolciva perfino i flagelli stessi della guerra. Chi non ammira la generosità romana e la nobile dignità delle republiche italiane del medio-evo? Chi, per contrario, non detesta le menzogne, le perfidie, le prodizioni, le violenze di posteriori dominazioni?

§ 1189. L'amor del comando si può considerare sì in senso relativo che in senso assoluto. Nel primo senso non ha una fisionomía propria, naturale e specifica; ma dev'essere raffigurato sempre in relazione alle dominanti passioni, con le quali viene associato, e alle quali serve di mezzo. Nel secondo senso egli viene considerato per sè stesso. Allora convien cogliere i caratteri comuni, costanti e proprî di lui. Il primo di questi si è di non soffrire divisione di prerogative; il secondo di non soffrire ostacolo alle proprie volontà. *Pienezza* e *libertà* sono dunque i caratteri o, a dir meglio, gl'impulsi costanti e naturali dell'amor del comando. Quando per necessità non si può ottenere la concentrazione del potere in un solo uomo, come nelle aristocrazie, l'istinto dell'amor del comando porta ad odiare così ogni *preferenza* ed ogni lustro in uno dei soci del potere, e quindi a volere una tale comunanza di considerazione, che non l'individuo, ma il corpo apparisca possedere la signoría, e l'individuo sparisca come nullo o sconosciuto. Quanto poi alla libertà, è sempre di essenza che la facoltà dell'ARBITRARIO non sia scompagnata dal possesso del pieno potere, che viene goduto fino al punto che l'opinione di poter fare quello che piace si vuole come articolo di coscienza ammesso da coloro che vengono comandati. Da ciò segue, che la *coscienza giuridica* dei popoli, designata poco fa co'l nome di *amore della legitima padronanza*, deve, per istinto generale dei potenti, essere trattata come un mortale nemico. Perchè mai la riforma religiosa dell'età moderna fu dai grandi principi sì ferocemente perseguitata (1)? Perchè mai per una specie d'istinto i principi ed i feudatarî circonvicini alla

buoni fatti, e non soltanto buone intenzioni, o virtù puramente private. (DG)

(1) *Vale a dire che le azioni per le quali chi comanda ottiene stima dall'universale, non saranno sempre le ottime possibili, astrattamente parlando; ma saranno il meglio che si possa fare nelle date circostanze. Di rado si può fare il bene interamente; ma è sempre degno di encomio impedire tutto il male che si può ovviare, e far tutto il bene che ci è consentito di produrre. (DG)*

(1) *I fatti quì accennati provano bensì che in generale chi ha nelle mani il potere si mette in su la parata se lo creda minacciato, e resiste a chi vuole involarglielo; ma non provano affatto quest'avversione dei potenti ad ogni manifestazione dell'amore degli uomini per la loro padronanza legitima. La riforma religiosa in particolare, anche se la si guardi soltanto dal suo lato politico, come si fa quì, non può certo venire considerata quale espressione di questo amore della legitima podestà umana; ma sì bene quale effetto della sregolata passione della indipendenza, come da ogni freno religioso, così anche da ogni subordinazione civile. Quindi la resistenza che vi opposero i grandi (tra' quali v'ebbe pure chi se ne costituiva sostegno e difesa), se fu mossa da viste di politica, non si dirigeva già contro l'esercizio di un legitimo potere degli uomini, ma contro una pretesa illegitima e assurda; contro dottrine e fatti che erano proprî a sovvertire ogni ordine non solo religioso, ma anche civile.*

Dunque le cose dette in questo luogo dall'autore vanno intese con certe restrizioni. — Mi permetto di osservare, che non deve far meraviglia il trovare delle proposizioni meno esatte e precise in uno scritto, il quale, sebene ci offra delle idée di altissima importanza, pure non ricevette l'ultima politura. E non v' ha, cred'io, alcun autore, cui non iscorrano dalla penna, nella foga dello scrivere, delle sentenze men giuste, che vengono poi con gli ultimi tocchi opportunamente castigate. (DG)

Svizzera si collegarono al primo spuntare della sua libertà? Perchè mai si prosegue ad impedire più gli scritti e le parole, che i furti e gli omicidi? Qui l'ordine delle idée ci porta a considerare l'amor del comando nei *governi di fatto* conosciuti presso di noi.

II. Dell'amore del comando ne'governi assoluti. Osservazione su 'l principio motore comune.

§ 1190. I governi di fatto, dei quali ora intendiamo parlare, sono gli aristocratici, ed i monarchici, quali esistono di fatto e quali riescono, avuto riguardo alla misura del potere imperativo da essi posseduto.

§ 1191. I nomi di *aristocrazia* e di *monarchia* si assumono qui nel senso volgare; e però si vuole significare governi, nei quali l'autorità suprema dello stato sta presso pochi o presso un solo in tutta *pienezza* e *libertà*. Qui dunque si esclude ogni restrizione ed ogni freno politico e costringente dell'autorità conferita. Potere ASSOLUTO di *pochi* e potere ASSOLUTO di *un solo* è dunque il concetto reale e vero che presentano questi due nomi. Concedo che l'uso del potere assoluto può essere più o meno benigno, o più o meno maligno. Ma la *natura effettiva* dell'uno e dell'altro governo importa sempre la suddetta pienezza e libertà. Ciò che Montesquieu chiama *natura del governo* comprende appunto le attribuzioni dell'autorità suprema. Sotto il nome poi di PRINCIPIO Montesquieu vuole indicare i sentimenti morali del publico, *cospiranti a mantenere* le *attribuzioni* e l'*amministrazione* dei rispettivi dominatori. Per la qual cosa, siccome nei governi sbrigliati l'autorità si vuol sempre *assoluta*; così il loro PRINCIPIO CONSERVATORE sarà necessariamente l'idolatria nel popolo di un tale potere, accompagnata dalla intiera sommessione alla medesima. Senza di ciò il principio di fatto del dato governo è alterato, ed il governo degenera.

§ 1192. In forza di questo pensiero che cosa rileviamo noi? Che nel così detto PRINCIPIO di Montesquieu non vengono punto contemplati i motori veramente *nazionali*, come p. e. gli economici, i religiosi, i famigliari, ma solo quello che si riferisce all'azione e reazione fra i governanti ed i governati. Ristretta così l'idéa, noi distinguiamo nel principio motore d'ogni governo tre specie di sentimenti, che Montesquieu lascia confusi, e che importa di ben raffigurare. Altri sono i sentimenti connaturali ai depositarî del potere, ed altri quelli della società. Più ancora: altri sono i sentimenti connaturali della società stessa, ed altri i sentimenti *comunicati* dalla costituzione e dal movimento stesso del governo stabilito. Chi comanda vuole armi, denari ed obedienza a sazietà; all'incontro chi serve vuol dare meno che può di tutto questo. Il *principio motore* dei governanti in questo punto è precisamente opposto a quello dei governati. Ma il bisogno di un governo, l'educazione, l'abitudine e la forza prevalente stabiliscono una TRANSAZIONE, per la quale i governi o ritti o zoppi vivono e si mutano, e l'anarchia non può esistere mai.

§ 1193. Con questa transazione, nella quale *prevale* la possanza governativa, sorge la CONSIDERAZIONE nutrita dal popolo verso il suo governo, ossia verso le persone che ne amministrano il potere. Da ciò segue, che in tutti i governi, sia di uno solo, sia di più, la considerazione è sempre *proporzionale* all'autorità. Questa considerazione, la quale genera CREDITO e STIMA, si propaga anche per *imitazione*. Allora colui che più o meno si avvicina al tono, dirò così dei governanti, si concilia più o meno considerazione dal publico. Questa terza specie di sentimenti o di opinione, in quanto *move* a fare od omettere certi atti, a dare o a togliere certe apparenze, è un senso puramente FATTIZIO, e comunicato dalla montatura stessa del governo. Allora si verifica il detto: *Regis ad exemplum totus componitur orbis*. A questo mobile fattizio e comunicato Montesquieu applica il nome di PRINCIPIO *del governo*. Io non mi occuperò qui ad esaminare se questa specie di principio motore si possa veramente nei governi assoluti difondere in modo *stabile*, o se possa durare soltanto per via d'una illusione precaria, che entra nell'economia graduale dell'incivilimento. Osserverò soltanto, che essendo fattizio, e comunicato dall'alto al basso a guisa di movimento artificiale, esso deve variare secondo i modi co' i quali l'amor del comando spiega al di fuori le sue maniere o la sua possanza. Osserviamolo dunque in primo luogo nelle aristocrazie e nelle monarchie quale effettivamente si manifesta.

III. Dell'amor del comando nelle aristocrazie in relazione alla potenza degli stati.

§ 1194. L'amor del comando prende da per tutto la qualità delle passioni di coloro che tengono il potere, senza rinunciare per altro al suo principale istinto di non soffrire divisione od inciampi alle voglie dei potenti. Dove si associa con l'orgoglio e con l'avarizia, il carattere suo è il più funesto; dove poi si restringe al desiderio della supremazía, egli è meno nocivo ai governati. Ciò avviene tanto nelle aristocrazie, quanto nelle monarchie.

§ 1195. Quanto alle aristocrazie, io cito l'esempio dell'INGHILTERRA e di VENEZIA. La prima concentrando ogni bene su due millioni d'uomini, colpisce con la miseria e con la barbarie dodici altri millioni. La seconda, non essendo gelosa che dell'impero de' suoi oligarchi, ha lasciato presso il polo un lungo desiderio di sè. Dell'Inghilterra furono magnificate le comparse e descritti i godimenti dei privilegiati, senza dire quale fosse la vera ed intima sua amministrazione e la sorte del maggior numero. Di Venezia furono esagerati i terrori politici, tacendo quali fossero gl'interni suoi regolamenti e la mite situazione del maggior numero.

Quindi l'inversa riputazione di questi due paesi, fondata su informazioni incomplete, non può servire ad un retto giudizio su le qualità dei rispettivi governi. In Inghilterra la libertà di parlare e di scrivere, la mostra di carte costituzionali, la publicità delle elezioni e dei dibattimenti parlamentari ec., dovevano ingerire un'ottima prevenzione. Ma questa prevenzione reggeva forse a fronte della reale condizione dei più? Ecco ciò che si doveva domandare, e che no 'l fu mai, dai panegiristi britannici. In Venezia il divieto di parlare della republica, una costituzione misteriosa, una politica segreta ec., dovevano ingerire una pessima prevenzione. Ma questa prevenzione poteva forse determinare da sè sola la cognizione della sorte del maggior numero dei governati? Non si doveva forse cercare com'essi vivevano? Ecco ciò che i detrattori del veneto governo non domandarono mai.

§ 1196. Per la qual cosa i giudizî proclamati su la *qualità* dell'uno e dell'altro governo furono

gualmente falsi. È cosa incivile il giudicare prima d'aver esaminata tutta intiera una causa, dice un proverbio forense. Il sistema ECONOMICO, ossia delle ricchezze, è il primo ed il più importante, ed anzi di tutti il più DECISIVO, per valutare il *merito* di qualunque governo. Ora questo criterio massimo fu trascurato sì nell'uno che nell'altro giudizio. Dall'altra parte poi nella mente di un vero uomo di stato l'inglese libertà, spinta talvolta fino alla petulanza, accoppiata con la più assorbente e tenace aristocrazía doveva far meraviglia. Questo accozzamento come mai poteva verificarsi senza vedere che i dominatori tenevansi perfattamente sicuri? *Timeo Danaos et dona ferentes,* doveva dire ogni savio politico a sè stesso. Questa specie di libertà in un régime di tal natura non solo mi eccita diffidenza, ma mi empie di spavento, e mi fa congetturare che quel misero popolo sia legato da una possente catena, sotto la quale gli è permesso dibattersi appunto perchè i dominatori preveggono ch'egli non può spezzarla. Io dunque debbo pronosticare meno male di un'aristocrazía che soffoca la libertà di parlare e si nasconde nelle tenebre e nel mistero, che della inglese che sembra far tutto allo scoperto; e però non posso esitare nel pronunciare, che se cattiva era la veneta aristocrazía, pessima fu ed è ognor più l'inglese.

§ 1197. L'amor del comando nelle aristocrazíe ha un carattere tutto proprio, che lo rende infinitamente più funesto di quello delle monarchíe civili da noi conosciute in Europa. Questo carattere consiste nell'*avversione* costante ed universale alle leggi civili. Quì per *leggi civili* s'intendono le eque leggi riguardanti le cose e le persone, sia in via direttiva, che in via punitiva. L'orgoglio e l'ambizione dei potenti che sotto un aspetto entrano nella classe di cittadini, odiano qualunque eguaglianza, e vogliono assolutamente l'arbitrario per sè. La lotta sostenuta dal popolo romano per aver leggi scritte divenne importante pe' i popoli in tutte le aristocrazíe; e quindi, oltre le leggi coetanee alla loro fondazione, è cosa rarissima trovarne altre che assoggettino i potenti alla sorte comune. Anzi in certi paesi, come nella Svizzera, si giunse all'eccesso di strappare dalle mani dei deboli le carte comprate o acquistate dai signori, e di colpire con le armi chi richiamava la parità dei diritti civili. Dunque l'aborrimento di leggi eque ed opportune forma un perpetuo istinto dell'amor del comando delle aristocrazíe o pure o predominanti; ed anche l'Inghilterra conferma questa osservazione. Presenza del maggior male con l'absenza del più necessario rimedio, ecco la conchiusione.

§ 1198. Tutto l'opposto avviene nelle monarchíe. Da per tutto, dove la possanza del principe si sentì forte e prevalente, si tentò l'unità delle leggi e la providenza dei regolamenti; talchè spesso degenerò in manía regolamentare, tendente a non permettere più che si movesse un dito senza permesso dei superiori. Con ottime intenzioni fu praticata spesso questa usurpazione giuridica delle prerogative naturali degli uomini, lasciando ed anzi provocando dall'altra parte molti incentivi ai delitti. Il governar troppo è quindi frutto dell'amor del comando nelle monarchíe, come il governare rispettivamente troppo poco è quello delle aristocrazíe. In ambedue però si governa sempre male, perchè il potere assoluto serve alle sole passioni dei dominatori, e non primariamente ai bisogni publici.

§ 1199. Parlando dei governi *assoluti*, sarebbe ridicolo proporre la questione del più o meno *buono* (1). Altro non si può domandare, che quale dei due sia il più o il meno *cattivo*. L'ottimo dei governi umani avrà sempre una mistura di male. Ma non è questo ottimo che quì contempliamo. Noi intendiamo significare che niuno dei governi assoluti essendo come dovrebbe essere, resta solo la questione, quale sia il meno cattivo; come fra più delinquenti si domanda quale sia il meno scelerato. Ora qual è il criterio visibile per decidere la questione? Cercare quale sia lo STATO CIVILE delle *cose* e delle *persone*. Dove si vede più o meno distante dalla equità e dalla sicurezza comune, ivi si dee dire che il governo è più o meno cattivo. Io non debbo quì ripetere più che questa equità e sicurezza è un equivalente della POTENZA politica dello stato.

IV. *Dell'amor del comando considerato nelle monarchie in relazione alla potenza degli stati.*

§ 1200. Passiamo ora a considerare la brama del comando nelle monarchíe. Noi parliamo di quelle che chiamansi *civili*, e non delle *militari*, come quelle degli Arabi e dei Mongoli, e dei primi invasori dell'impero romano. Uno stato civile fisso delle cose e delle persone, ordinato più o meno ad equità e a sicurezza; delegati del governo, che non riuniscano tutti i poteri come i Basciá ed i vecchi duchi e conti, ma che non amministrino che rami separati: ecco il distintivo principale di queste monarchíe, malgrado che il potere del monarca sia assoluto. I gradini intermedî dei nobili fra il monarca e la plebe non sono che reliquie del feudalismo, le quali, lungi dal migliorare, aggravano invece la libertà e la prosperità legitima nazionale. Montesquieu, che ha saputo vedere nel governo inglese le cose in senso lodevole, le ha pur presentate in questo stesso senso allorchè all'autorità piena del monarca ha associato una nobiltà intermedia. Ma ognuno sa essere una vera derisione il dar nome di *leggi fondamentali* a vocaboli affidati ad un mero foglio, o a promesse appoggiate alla sola parola. È una inversione politica il dar potenza ad una nobiltà disarmata; peggio poi far supporre ch'essa pensi al bene del popolo, da lei chiamato co 'l nome di *canaglia*. « L'ambizione nell'ozio, la viltà nell'orgoglio, la brama » di arricchire senza fatica, l'avversione per la ve» rità, l'adulazione, i tradimenti, la perfidia, l'ab-

(1) *Richiamando l'idéa che nel* § *1191 l'autore ci dà dell'*aristocrazía *e della* monarchía *come governi assoluti, dove li considera quali forme escludenti ogni restrizione, ogni freno posto all'esercizio della suprema autorità; ed osservando quello che dice nel paragrafo seguente intorno alle leggi fondamentali relativamente all'Inghilterra, leggi ch'egli considera siccome inconcludenti, perchè non hanno altro appoggio che un mero foglio, su 'l quale sono scritte; si scorge di leggieri che tutto quanto egli dice in questo e nei seguenti paragrafi intorno all'amore del comando o del potere si riferisce ai governi nei quali manchi quell'equo ordinamento dei poteri supremi, quelle leggi fondamentali di fatto e non di solo nome, ch'escludano, quanto umanamente sia possibile, l'abuso dell'autorità. Quì molto acconciamente possiamo richiamare quanto si disse nella nota posta in principio dello scritto precedente, intitolato* Dritto naturale politico *(pagina 347). Veggasi la nota al* § *1210. (DG)*

» bandono di tutti i suoi obblighi, il disprezzo dei » doveri di cittadino, la tema delle virtù del prin- » cipe, la speranza delle sue debolezze, e sopra » tutto il perpetuo ridicolo gettato su la virtù, » formano, cred'io, il carattere del maggior numero » dei cortigiani osservati in tutti i luoghi e in tutti » i tempi. Ora è cosa difficilissima che la maggior » parte dei *principali* di uno stato siano gente in- » onesta, e che gl'inferiori siano gente dabbene; » che quelli siano ingannatori, e che questi accon- » sentano di non essere che abbindolati » (1). Qui è Montesquieu stesso che parla.

§ 1201. Dai subalterni partecipi del comando passiamo alla fonte dalla quale emana. L'avidità gretta del comando in un monarca presenta agli occhi altrui un non so che di così ributtante, di così duro e di così tristo, che se non viene ammantata con lo splendore della magnificenza, con le attrattive dei favori e con le grazie dell'affabilità, essa eccita l'indignazione. Per la qual cosa se figurate il despotismo unito alla spilorceria, alla trivialità e alla rusticità, voi create una cosa abominevole.

§ 1202. È proprio dell'amor del comando di non soffrire nè rivali nè divisione, e di esigere invece la più completa sommissione ed idolatria. Guai se dopo aver nelle mani il potere assoluto (2), si ha il più piccolo dubio che non venga idolatrato! L'opinione e la prosperità stessa del popolo diviene allora un odioso nemico. E siccome non si può eseguire il voto di quel tiranno, il quale desiderava che il genere umano avesse una testa sola per fargliela troncare; così si ricorre ai mezzi clandestini. Qui dunque conviene esaminare l'amor del comando nei cupi recessi, dai quali si sforza di procurare con tutti i mezzi possibili l'ignoranza, la miseria e la corruzione. In quest'ultima posizione voi trovate che la moderazione dei dominatori non è che frode; le loro leggi non sono che lacci; le loro promesse non sono che sonniferi: in fine tutto il loro régime non è che una perpetua insidia per agghiacciare nel bello le sorgenti stesse della vita, e comandare senza tema su genti incadaverite.

§ 1203. Questa specie di tirannia è riservata all'ultima età, nella quale il gioco delle suste morali, rivelato dalla filosofia, viene dai dominatori rivolto contro l'umanità. Allora i lumi sembrano sublimare l'arte dell'iniquità nell'atto che toglie ai potenti il pudore stesso dell'orgoglio. Co'l mentire s'indossano le divise dei ladri e degli schiavi: eppure queste divise si uniscono a quelle delle più alte dignità. La corruzione, la frode, il tradimento fanno arrossire gli stessi barbari: eppure si associano con la più culta ed elaborata diplomazia, e con tutti gli atti più importanti dell'interna amministrazione. Allora le virtù civili divengono odiose; ed un nome distinto, amico del popolo, è riguardato e trattato come un sommo nemico. Tutto questo è proprio dell'ultimo periodo delle monarchie. Ed affinchè si veggano le cose nel loro complesso, io credo necessarî i seguenti schiarimenti.

§ 1204. Tre grandi periodi convien distinguere nelle civili monarchie d'Europa (3); cioè il *primo*, il *medio* e l'*ultimo*. Il primo è quello nel quale i capi conquistatori essendo diventati o volendo diventare capi politici, abbisognarono dell'appoggio dei popoli conquistati per togliere dalle mani dei loro compagni d'arme il comando, e concentrarlo in sè stessi. Il secondo periodo è quello nel quale avendo incominciato a goder del potere assoluto, e scorgendo grandi e piccoli ai loro piedi, godevano del culto prestato loro in ragione della loro umanità e dei loro benefizi. Il terzo finalmente è quello nel quale essendosi avveduti che la filosofia ed il commercio, sostenuti dallo sviluppamento delle facoltà morali e dal valore sociale economico diffuso sopra il maggior numero, andavano disipando la cieca idolatria verso le loro persone e verso il loro potere, sentirono intimarsi i doveri di chi governa e i diritti di chi è governato, e da padroni passarono ad essere qualificati come primi magistrati della società. Di quest'ultimo periodo appunto ho inteso parlare poco fa.

§ 1205. Se consideriamo questi tre periodi, noi vediamo che l'amor del comando dei monarchi nel primo dovette essere *alleato*, nel secondo *benigno*, e nel terzo *ostile*; ma sempre bramoso della più cieca sommissione e della più devota idolatria. Ecco l'unico principio motore dalla parte dei monarchi. Nel primo i monarchi si servirono del sacerdozio sì per tenere i popoli, che per temperare il potere dei grandi vassalli e dei compagni del comando. Dopo ciò favorirono le unioni municipali delle città, formate in gran parte da un ceto di mezzo, prodotto dall'industria e dal commercio, senza del quale niuno stato politico ossia società politica fissa non si può dire avere la debita sua corporatura. Se da prima privilegiarono il clero per contraporlo ai grandi, essi poi si videro in necessità di combatterlo, sì perchè i capi di questo clero, diventati feudatari, avevano ereditato la potenza e le passioni dei grandi, e sì perchè i pontefici trattavano i re come loro delegati. Oltre a ciò, il clero sommamente arricchito, e pretendente l'esenzione dai publici tributi, snervava interamente tutta la politica possanza pecuniaria e militare. Tutti questi rivolgimenti, nei quali i favori e le privazioni, l'esaltamento e la depressione si succedono nelle storie europée, sono effetti della stessa causa sempre tendente alla pienezza e libertà del potere monarchico; talchè i falli stessi e le incoerenze apparenti dei monarchi si debbono sempre riguardare come colpi della stessa passione.

§ 1206. Volendo ora considerare quale sia la specie di morale affezione trasmessa da codesta specie di governo, troviamo che nella prima età a tutta la boria e la prepotenza dei grandi, *forti per uomini e castella*, corrisponde nel popolo ignorante, e nato nella servitù, tutta la venerazione pe'l potere feudale, chericale e regio. Quindi l'illustrazione ereditaria, operando nelle menti dei grandi e dei piccoli, doveva durare anche dopo perduta la potenza, ed eccitar quindi nelle classi subalterne una specie di ambizione, per la quale se non si potevano far valere i titoli dei grandi, almeno si potesse far comparire qualche cosa che

(1) Esprit des Lois, *liv. III, chap. V.*

(2) Assoluto, *nel senso che si avvertiva nella precedente annotazione. (DG)*

(3) *Tanto in questo paragrafo, come nel precedente, è chiaro che si parla soltanto di quelle monarchie dove manchino tuttavia delle leggi fondamentali che veramente proveggano all'equo esercizio dei supremi poteri, di cui si disse nella nota al § 1199. Vedi la nota al 1210. (DG)*

rassimigli o che si avvicini alla loro condizione. Il vivere *more nobilium* doveva dunque esprimere lo stato dell'agiato cittadino. Co'l tratto del tempo, cioè nel secondo periodo, un'altra specie di nobiltà doveva prevalere e mescolarsi con la prima. Essa era la *titolare* conferita dai principi, la quale si maritava per un'associazione di nomi e di onorificenze con la idéa della *feudale*. Con ciò l'idéa della prima degenerava e si accostava alla civile, la quale risulta dai servigi e dai talenti. Ad ogni modo in questo gioco d'idée associate la boria del comando *reale* o *rammentato* formava la vera affezione della classe dominante; l'ammirazione popolare dall'altra ne formava il valore e l'influenza. La mancanza del senso dei proprî diritti giungeva nel popolo fino al punto di ammirare il despotismo dei Tudor e dei monarchi che loro assimigliavano; talchè il nome di *grande* era applicato precisamente nel senso più funesto. Ecco in che consiste il fondamento del *preteso onore* contemplato da Montesquieu come principio motore delle moderne monarchíe. Esso riconosce essere questo un *onor falso*. Doveva dunque appellarlo co'l suo nome proprio. BORIA DI PREDOMINIO parmi il nome suo conveniente.

§ 1207. Facile mi sarebbe provare queste osservazioni, le quali ai conoscitori della storia appariranno per sè manifeste.

Operando i monarchi nei primi due periodi per proprio conto, essi operarono effettivamente anche per conto del popolo. Se poi poniamo mente a ciò che praticamente si poteva operare in Europa, e paragoniamo la storia di questa parte di mondo con quella delle altre parti, noi troviamo che in alcuni paesi la più pronta e la meno disastrosa via per far rinascere e far progredire la civiltà fu questa; talchè si potrebbe porre come problema: quale fosse il miglior mezzo ivi praticabile per giungere a questo scopo. Ciò non è ancor tutto. Chiamate a confronto i frutti d'una immatura pretesa libertà, come nella Svizzera; rammentate l'aristocrazía predominante dell'Inghilterra, e la soverchiante dominazione chericale della Spagna; e voi sicuramente giudicherete essere meno nocivi gli effetti della dominazione monarchica tendente alla sua pienezza e libertà, degli effetti della stessa dominazione che si associa co'l predominio feudale e chericale.

§ 1208. Da ciò s'incomincia a comprendere in qual guisa operi l'amor del comando rispetto alla vera potenza dello stato nelle civili monarchíe. Noi vediamo che senza pensare al popolo, ma solo in favore dell'ambizione principesca, egli nel primo periodo agisce per unire il potere politico in un solo centro, e negli altri due per soddisfare a tutte le passioni armate di questo potere riunito. Le civili monarchíe nella economía della natura sono dunque governi essenzialmente precarî, per ciò stesso che il supremo potere è e dev'essere nelle medesime *assoluto* (1). Converrebbe o ignorare o rovesciare l'economía suprema della natura, per ammettere una durata essenzialmente ripugnante alle leggi fondamentali della vitalità, ch'esclude l'assoluto in ogni genere di régime. Questa conchiusione viene confermata se contempliamo l'*intimo magistero* di questo governo. Di fatti noi scopriamo che il monopolio delle cariche e degli onori, e l'inabilitazione ad ogni tratto ripetuta del merito, come spiega che l'amore del comando non tende che alle mire esclusive e personali dei potenti; così c'istruisce ch'esso agisce in opposizione alla vera potenza dello stato. Corpulente dunque, ma non politicamente forti, debbono riuscire tali monarchíe, ed ogni giorno più tendenti alla loro disoluzione. Se la loro vita è prolungata, ciò attribuir si deve a quel poco di *moderazione* alla quale sono astrette; senza di che noi ne leggeremmo in oggi solamente la storia.

Ed affinchè si vegga una precipua ragione di questa forzata moderazione, si ponga mente a quanto segue.

V. *Causa precipua della moderazione di alcune grandi monarchíe. Loro aspetto maligno.*

§ 1209. Fingiamo che l'Europa, invece d'essere divisa nei governi che conosciamo, o fosse riunita in monarchía universale, o pure che, tranne una piccola parte meridionale, giacesse in una barbarie difusa sopra milliaja di tribù: credete voi che l'amor del comando del monarca assoluto avrebbe o condotto o conservato lo stato suo come vediamo oggidì quelli della più civile Europa? o non più tosto avrebbe rinovato l'esempio dei bassi tempi del greco impero? Ma nell'Europa divisa, e nelle sue diverse parti operante in una mutua relazione; nell'Europa, nella quale la religione, l'agricultura, il commercio, i mezzi di offesa e di difesa accomunati pongono gli stati in uno scambievole antagonismo, ed i principi in una mutua difidenza e sollecitudine, sia per estendere, sia per conservare il comando; ogni monarca è costretto a procacciare almeno quel credito di considerazione che deriva dalla *possanza pecuniaria* e *militare*, senza della quale egli sente pur troppo d'essere nullo, e si vede posto alla discrezione dei più potenti. Qual è la conseguenza di questa posizione? Quella che Laforet faceva sentire allo Czar Pietro I di Russia; e quella che tutti i ministri, tutti i diplomatici e tutti gli scrittori della presente età ripeterono: vale a dire, che un territorio unito, cultivato, popolato, fiorente per arti e per commercio, forma il primo fondamento della potenza pecuniaria e militare di un monarca. Ora come si può ottenere tutto questo senza quella condizione equa delle cose e delle persone, che forma il primo requisito essenziale della vera potenza? Invano un monarca européo, inebriato della propria dignità, tenterebbe di controvertere o di trascurare i rapporti necessarî della civile economía. Egli, suo malgrado, dovrebbe dall'alto del suo trono vedere al di là dei confini del suo regno formarsi eserciti che si avanzano per balzarlo da quel trono su'l quale si addormentò, o dal quale osò insultare l'ordine necessario che presiede alla possanza degli stati.

§ 1210. Ecco pertanto una sanzione visibile, costante, inesorabile, che obliga nelle moderne monarchíe gl'imperanti a serbare una certa *moderazione*, per la quale l'amor del comando è costretto a non abbandonarsi a quella trascuranza ed a quegli eccessi che formano il carattere predominante dei principati dell'Asia di mezzo, e

(1) *È inutile che ripeta l'avvertenza già fatta nelle note precedenti (ai §§ 1199, 1202, 1204), essendo troppo evidente che anche quì si guarda alle monarchíe nelle quali non esistano delle instituzioni o delle vere leggi fondamentali, le quali in fatto siano regola al giusto esercizio della suprema autorità. Veggasi la nota al § 1210. (DG)*

che contradistinsero pure molti nostri governi anteriori all'èra moderna. Io veggo pur troppo che questa specie di moderazione forzata costa enormi sacrifici ai popoli européi; ed i grandiosi eserciti permanenti ne formano la dolorosa ed evidente prova. Ma nello stesso tempo dobbiamo confessare, che senza questa scambievole aria minacciosa dei potentati la sorte dei popoli, sotto l'amor del comando armato di assoluto potere, riuscirebbe infinitamente più luttuosa, o almeno avrebbe posto fine più presto a quelle monarchie, le quali più delle altre avessero impperversato. Dunque dei due mali questo è il minore; e la forza delle circostanze non lascia la scelta che del minore fino a che la possanza secreta e lenta della providenza, all'insaputa stessa dei monarchi e dei popoli, non apporti impreveduti ma certi miglioramenti (1).

§ 1211. E qui non perdendo di vista l'amor del comando munito del potere assoluto, ma contrariato nel terzo periodo al di fuori dalle minacce di altri potentati, e al di dentro dal riverbero luminoso della nazionale opinione; dobbiamo osservare che questo amor del comando così ratenuto acquista una malignità propria dei tempi e dell'irritamento concepito. Guardiamoci dal pensare che l'ambizione moderna sia meno cattiva dell'antica, e l'européa meno feroce dell'asiatica o dell'africana. Essa è più mascherata, ma è più depravata. Qualche principe può essere personalmente onesto uomo; ma in generale i ministri e la dominazione *(in alcuni stati)* non è che la passione stessa irritata e ratenuta che si sfoga secondo la sua natura e a norma delle circostanze. Di fatti consultando la storia, e facendo un esame paragonato dei fatti publici delle passate età con quelli della moderna, io trovo in quelli degli antichi più impeto che nequizia; in quelli dei moderni più sceleraggini che motivi. Se quelli degli antichi rassimigliano alle percosse e alle ferite, quelli dei moderni rassimigliano a miasmi pestilenziali ed ai veleni. Quelli colpiscono più l'imaginazione; questi assai più il senso morale. L'effetto dei primi è manifesto ed istantaneo; quello dei secondi è occulto e lento. Con quelli si minaccia e si abbatte la vita; con questi se ne corrompono le sorgenti. Da quelli si può guarire; da questi non mai (2).

(1) *La necessità di porre un argine ai disordini di que' governi, dove non ancora fu stabilmente assicurato l'esercizio giusto dei poteri, costringe gli stati anche bene ordinati a scegliere tra i due mali più tosto una forza armata assai numerosa con le sue conseguenze, di quello che esporsi ai pericoli che sovrasterebbero per parte di quelle monarchie nelle quali non per anco si verificò quella condizione di cose accennata nelle precedenti annotazioni, verso cui dalla forza secreta qui accennata vengono spinte le generazioni senza scosse violente, senza rivolgimenti, anzi all'insaputa dei reggenti e dei governati. Il qual equo stato delle cose civili forma il requisito principalissimo della potenza degli stati, come l'autore avvertiva nel § preced. e nel 1199. Queste idee valgono, s'io non erro, a confermare quanto dissi nelle mie precedenti annotazioni. (DG)*

(2) *S'intendono tutte queste cose relativamente ai governi di cui si è parlato nelle precedenti annotazioni. (DG)*

§ 1212. Ma quali sono le conseguenze di questi fatti indefinitamente ripetuti, prodotti dal régime maligno, al quale aggiungo i tratti descritti nell'antecedente num. IV? Di vie più corrompere nell'ultimo periodo i due estremi del corpo sociale, per far trionfare il medio. I grandi si corrompono per l'influenza diretta della Corte; i piccoli pe 'l contatto co' i grandi; i medi dall'emulazione e dal bisogno d'istruirsi e di arricchire per godere considerazione acquistano insensibilmente una influenza potente: talchè sì con l'emulazione che con le acquisite ricchezze, e con un'attività superiore, il vero vigore civile si trova nelle mani di un medio ceto, che lo sviluppamento stesso del corpo sociale produsse, come produce il vigore e la dimensione materiale della virilità. Così l'amore assoluto del comando, snervato dalla corruzione, coperto da anticaglie corrose da vetustà, ed operante con le astuzie della depravazione, venendo alle prese con l'amore della legitima padronanza, rinvigorito dall'industria, vestito dalle forti spoglie dell'opportunità, ed operante con la risolutezza della virtù, deve capitolare in favore della cosa publica, e ritirarsi dentro l'òrbita eternamente tracciata alla vera potenza degli stati giunti alla loro maturità.

§ 1213. Dalle quali considerazioni apparisce quali siano le forme ed i rivolgimenti dell'amor del comando nelle civili monarchie. L'opera di lui più segnalata a prò della potenza dello stato è la distruzione del predominio delle classi privilegiate. Questo predominio in alcuni paesi non sarebbe stato tolto, se il monarca alla testa del suo popolo non lo avesse debellato. Imperocchè con la improvidenza stazionaria già sopra ricordata, e con la ribadita ed inevitabile servitù (tanto più estesa e prepotente, quanto minore è la distanza fra chi comanda e chi serve, e quanto più stretta era l'alleanza dei dominatori), si rendeva così impossibile ogni spontaneo miglioramento, ch'egli non potevasi aspettare che dalla conquista o dal potere principesco collegato co 'l popolare. Questo beneficio positivo per li monarchi, e negativo pe' i popoli, non è riferibile fuorchè ai due primi periodi delle monarchie suddette. L'ultimo è tutto ostile contro i popoli fino al punto di non risparmiare le alleanze co' i dominatori stranieri, per comprimere solidalmente la libertà dei rispettivi sudditi.

VI. *Dell'amore del comando nella republica nazionale in relazione alla potenza dello stato.*

§ 1214. La republica nazionale, della quale intendo parlar qui, non è la *democrazia* vulgarmente intesa, ma una specie di republica tutta propria d'una nazione che gode della perfezione territoriale ed economica conveniente alla maturità degli stati. Se fosse necessario chiamare la republica nazionale con un nome greco, come vengono denominati gli altri governi, io la designerei co 'l nome di ETNICARCHIA *(imperium gentis)*. Le democrazie da noi conosciute nella storia sono governi fancialleschi, nei quali il popolo tutto intervenendo *in persona*, non può più agire secondo la propria natura allorchè il numero dei cittadini non può più essere contenuto in una piazza, e udire la voce di un oratore. Le frazioni d'uno stesso territorio nazionale possono soltanto essere rette da sì fatti governi; e però quanto in una incipiente civiltà sono opportuni, altretanto sono

fuori di luogo e nocivi nella maturità delle nazioni. Qual è dunque la specie di republica, della quale si parla quì? taluno mi domanderà.

§ 1215. Prima di tutto rispondo, che il nome di *republica* nella sua generale etimología altro non significa che *cosa publica*, PUBLICA RES. In questo senso ogni governo, quale esser *dovrebbe*, potrebbe comportare il nome di *republica;* talchè la monarchía più assoluta, amministrata a dovere, si potrebbe chiamare co 'l nome di *republica*. Ma considerando la cosa in questa maniera, noi non prendiamo di mira l'*attribuzione* del potere dei governanti, ma bensì il *fine* legitimo del governo. Noi non parliamo più di *competenza* del comando, ma della *direzione* del medesimo. Ora la REPUBLICA NAZIONALE, considerata nell'*attribuzione dei poteri governativi*, in che dovrà consistere?= In quelle delegazioni dei poteri governativi necessarî alla potenza degli stati, fatte in guisa che niuno dei delegati, sia individuale, sia collettivo, goda o possa godere del potere conferitogli senza la più completa responsabilità verso la nazione. Dunque il *supremo* impero rimane essenzialmente presso il *publico*, e i governanti non sono propriamente che *magistrati istrutti*, e ratenuti dall'ordine stesso co 'l quale furono stabiliti. In questo governo il publico vede, e con la sua sola inerzia e consistenza communica la vita e la solidità a tutto l'andamento della società. =

§ 1216. Ecco una prima e confusa idéa della *republica nazionale*, della quale intendo parlar quì. Taluno si avviserà di qualificarla come *rappresentativa*. Questo senso dev'essere spiegato. *Rappresentativa republica* potremmo dire la monarchía assoluta, nel senso che il monarca rappresenti la maestà e la potenza della nazione. Ma chi mai potrebbe appellare una monarchía assoluta co 'l nome di *republica rappresentativa?* Sia pur vero che il popolo nella *republica nazionale* non intervenga nelle funzioni del governo; sarà pur vero che niuno potrà e dovrà rappresentare la sua plenipotenza e sovranità: come nel caso di un padrone che députa agenti particolari, niuno rappresenta la pienezza della sua padronanza. L'onnipotenza attribuita al parlamento inglese è cosa assurda ed incompatibile con una *republica nazionale*, nella quale il popolo non si può assoggettare nè ad un'aristocrazía ereditaria, nè ad un'aristocrazía elettiva. Niuno dunque può *rappresentare* nella *republica nazionale* il *supremo impero* della nazione; e perciò il titolo di *rappresentativa* sarebbe sconveniente a questo governo.

§ 1217. Ma voi mi direte che il sovrano deve pur regnare, e regnare in una guisa suprema. Lo concedo; e dico ch'egli eminentemente regna con la costituzione da lui emanata e mantenuta; egli regna con la publicità degli atti che si eseguiscono; egli regna con la facoltà competente a tutti di conoscere e far conoscere ciò che importa alla comunanza; egli regna in fine come regna una compagnía che ha i suoi amministratori. È vero, o no, che nelle democrazíe il governo viene disimpegnato dai magistrati in modo che niuno rappresenta il popolo? Lo stesso avviene nella *republica nazionale*. Vero è che il popolo nella democrazía elegge i suoi primi magistrati, ed interviene in certe funzioni; ma in questi poteri *riservati* egli non esercita che *funzioni particolari*. Così pure nella *republica nazionale* il popolo tratto tratto elegge i deputati delle sue assembléе, ed interviene in persona tutte le volte che si tratti di sanzionare articoli costituzionali. Ora ciò deve bastare; perocchè quando virtualmente ed eminentemente la nazione governa nella guisa sovra espressa, si può dire abbracciare stabilmente ed universalmente l'intiero governo, invece di vivere alla giornata con proprio incomodo, e co 'l pericolo di non provedere convenevolmente.

§ 1218. Certamente se, dopo avere sanzionate le leggi fondamentali, una nazione lasciasse la briglia su 'l collo a' suoi delegati, questa nazione non si potrebbe dire ch'*eserciti* il suo impero. Ma questa non è nè punto nè poco la condizione della *republica nazionale*. Se ella deve riposare su gli ordini dello stato, essa però non si addormenta su i medesimi; ma per lo contrario abitualmente veglia, e con la sua stessa immobile presenza pone rimedio alla mal'opera degli uomini ed ai cattivi colpi della fortuna.

§ 1219. Per evitare ogni scambio, noi dobbiamo particolarmente riflettere che l'*etnicarchia*, solo praticabile nell'ultima civiltà, e solo applicabile ad una intiera nazione racchiusa ed unita dentro il suo naturale territorio, e che deve aborrire le esterne conquiste, importa essenzialmente magistrati *istrutti*, vale a dire autorità costituite non *fiduciali*, com'erano i tribuni, il senato ed i consoli di Roma (le cui *particolari* attribuzioni non erano articolate e sanzionate), ma bensì autorità con attribuzioni e con mandati *specificati*. Ciò è così essenziale e decisivo, che senza di esso non vi avrebbe *sicurezza* contro le usurpazioni e le prevaricazioni dei primi funzionarî dello stato. Dunque le leggi fondamentali, limpide, precise articolate, imparate sino dall'infanzia da tutti i cittadini, sono un punto di paragone per giudicare se le prime autorità costituite stiano dentro i limiti, o eccedano i poteri loro conferiti. Questa cognizione commune a tutto un popolo; il diritto di far rientrare nell'ordine ogni funzionario che se ne discosta: tutta una nazione armata, che ha gli occhi aperti sopra i suoi agenti, e che non può essere nè ingannata, nè illusa, nè sedotta: ecco i caratteri speciali e proprî che distinguono la *republica nazionale* dalle vecchie *democrazíe*, e da ogni altra specie di republica conosciuta fin quì.

§ 1220. Per la qual cosa a quest'ultima specie di governo malamente verrebbe attribuito il nome di *assolutamente rappresentativo*. Quì ognun vede non esistere in niun funzionario e in tutti insieme alcuno che rappresenti il supremo impero; ma la vivente sovranità rimanere intiera presso la nazione. Tutto questo sia detto per correggere una storta idéa invalsa recentemente, e per togliere il pretesto delle usurpazioni e degli abusi di potere, dei quali abbiamo veduto tanti funesti esempi. DELEGAZIONI PARTICOLARI, e non più, sono le vere competenze delle autorità costituite nella republica veramente *nazionale*. Rappresentanti dunque *particolari* sono i governanti di questa republica.

§ 1221. Ora dovrei esaminare come agisca l'amore del comando nella *republica nazionale*. La risposta è fatta, ricordando come agisse ne' bei tempi delle republiche di cui serbiamo memoria. Quì si richiami il discorso del padre di famiglia romano, esposto altrove (1), e ciò che fu detto a

---

(1) *Quì è citata la parte dello scritto presente che l'autore inseriva nelle sue* Instituzioni di civile filosofia. *Il luogo è nel libro* VI, *cap.* III, *n°* VI *delle medesime. (DG)*

proposito della corruzione indotta dalle ricchezze; e si comprenderà come certamente agirà l'amore del comando nelle grandi republiche nazionali, delle quali parliamo quì. Ciò si conferma pensando che in sì fatte republiche il sovrano volendo essenzialmente la prosperità e la sicurezza maggiore dello stato, nè essendo dall'altra parte o sedotto o molestato, ma accordando i comandi per mezzo di persone e con forme assicuranti il trionfo del merito; ne deve seguire che tutti i cittadini saranno posti in necessità di stimare e cercare la virtù al di sopra delle ricchezze, o almeno come mezzo unico ad acquistarle.

§ 1222. Certamente la gara fra i competitori sarà ardente e diuturna; ma essa sarà tanto più giovevole, quanto più servirà alla censura nazionale, e quanto più provocherà di azioni virtuose nei competitori che vorranno rapire suffragi. Ciò riguarda il tempo *anteriore* al comando conferito, e non il posteriore. Ma se anche nel *posteriore* tutto sia *graduato* in un modo che si alimentino le aspettative mediante il buon uso del comando conferito, noi vediamo che si crea una cauzione sicura onde ottenere un comando politicamente virtuoso, benchè i suoi motivi siano del tutto ordinari e personali.

§ 1223. Quale dunque sarà il PRINCIPIO MOTORE della *republica nazionale?* Egli sarà il vero ONORE SOCIALE. Tutti vorranno essere o almeno comparire politicamente virtuosi; e nel comparir tali non esprimeranno una gelosía di eguaglianza, ma bensì un *affetto* ed uno *zelo* per la *prosperità* e la *sicurezza* della republica. In breve: tutti vorranno far valere un sentito od affettato *amor della patria* il più disinteressato, benchè il più utile, sì perchè questo è il solo mezzo per conciliare stima e guadagnar suffragi, e sì perchè questo è il più atto ad illustrare la dignità personale di chi lo professa. Io dunque non posso essere dell'avviso di Montesquieu, che ne' bei tempi della democrazía il principio del governo sia l'*amor dell'eguaglianza.* Questo sentimento è per sè geloso, e non concilia l'amor proprio, nè sorprende l'imaginazione altrui. Questo sentimento, se agirà nel fondo di tutti i cuori per non soffrire soverchierie da nessuno, egli dall'altro canto non potrà essere mai lo scopo delle azioni e dei discorsi per procacciare i suffragi bramati. Se in Atene l'amor dell'eguaglianza agiva fino con l'ostracismo, egli operava in linea di pura *difesa* contro i pericoli d'una tirannía, alla quale la costituzione non precluse l'adito, nè rendette impossibile. Se in Roma la plebe combatteva contro i nobili, ciò avveniva per giungere a quello stato di equità che forma la prima condizione d'ogni civile governo. Nell'uno e nell'altro governo però si trattava sempre di *guarentire* o di *acquistare* solamente la condizione necessaria alla *costituzione* fondamentale della republica, e non del *principio* motore e conservatore della medesima. Noi dobbiamo figurare un governo *debitamente costituito*; e però un governo dotato di tutti i requisiti proprî della di lui natura, assumendo il nome di *natura* nel senso adottato da Montesquieu. Assunto ossia supposto un sì fatto governo, non abbiamo più bisogno nè della lotta della plebe romana, nè delle precauzioni dell'ateniese. L'eguaglianza *fondata* e *assicurata* dispensa da ogni cura abituale. Resta dunque che il *movimento* dovrà essere provocato dai comuni desiderî. Dunque io debbo credere invece che la professione di amare e di ammirare la patria ed i grandi esempi delle azioni eroiche in di lei vantaggio, sia il principio motore che verrà posto in maggiore evidenza. Leggete la storia greca e romana de' bei tempi della republica, e voi ne rimarrete convinti.

§ 1224. Posti questi modi d'agire dell'amor del comando nelle republiche nazionali, egli è facile il prevedere quali ne saranno gli *effetti* a prò della potenza dello stato. Considerate voi gl'ingegni occupati a publicare le loro produzioni. Essi preferiranno di trattare oggetti utili, sia alla prosperità, sia alla sicurezza dello stato, sia finalmente alla morale publica o privata. Considerate voi il magistrato, il militare, l'uomo di stato addetti ad una qualche publica funzione? Voi li troverete impegnati a dar prove di abilità e di zelo, sì per attirarsi gli applausi attuali, che per meritare future ricompense. L'opinione della virtù politica avrà anche la forza non solo di ratenere le ricchezze nel posto secondario in cui la cosa publica esige che rimangano, ma le farà rifluire in tratti di beneficenza e di generosità, onde cattivare i suffragi della moltitudine. Sia pur vero che questo non sia che un'altra specie di fasto; ma questo fasto non è insultante e corruttore come quello delle monarchíe, ma è invece lusinghiero e virtuoso.

§ 1225. Per queste e per altre simili opere l'amor del comando farà cospirare tutte le menti, tutti i cuori e tutte le braccia a prò dello stato, così che non solamente si otterrà la sua desiderabile potenza, ma eziandío il lustro stesso delle eroiche imprese.

§ 1226. L'effetto più risaltante dell'amor del comando nella *republica nazionale* rettamente costituita è quello di somministrare una successione costante di uomini d'alto merito sì per l'ingegno che per le virtù; e ciò in forza della costituzione stessa dello stato. Ciò è naturale là dove è libera ed aperta la carriera al solo merito, ed è chiusa alla ignoranza, alla boria pecuniaria e all'ambizione criminosa. L'alto merito, del quale parlo quì, è quello della *piena abilità* civile e militare, e del *robusto zelo* dell'uomo di stato. Ardua e fuori di speranza parrà ai funzionarî pigméi moderni tanta altezza, alla quale l'uomo *intiero* di stato dovrebbe giungere oggidì. Ma ogni uomo che conosca quanta fecondità contengano i principî, e quanta facilità contengano le buone pratiche, non riguarderà come impossibile nella *republica nazionale* la produzione costante degl'*intieri uomini di stato*, i quali non occorrono in gran numero ad un solo tratto. A ciò aggiungete le massime adottate e conservate, e le discipline costantemente eseguite; e vi convincerete che ciò che altrove si deve riguardare come dono della fortuna, quì si dovrà attendere come frutto naturale dell'arte. La diversa situazione geografica potrà fraporre differenze; ma ogni stato produrrà quel meglio che potrà.

CAPO III.

LÍMITI E ANDAMENTO GENERALE DELLA POTENZA SOCIALE IN RELAZIONE AL GRANDE ORDINE UNIVERSALE.

I. *Della necessità di conoscere questi límiti.*

§ 1227. Posta come scopo la più felice conservazione ottenibile con le forze umane, noi dovremo in primo luogo conoscere i límiti e l'andamento naturale della sociale potenza. Dunque si debbono fissare aforismi, non per pascolare la curiosità, ma

per trarne precetti utili della più alta ragione di Stato. Noi vogliamo questi aforismi non per celebrare un'apoteosi chimerica dell'umana natura, ma per contribuire ad elevarla a quel grado che la providenza le destinò. Noi vogliamo questi aforismi non per affrettare o ritardare le mosse del mondo delle nazioni, ma per condurre senza traviamenti i popoli a quel punto nel quale possono effettuare il miglior vivere civile.

§ 1228. Ciò posto, ognuno intende che per tessere il domandato lavoro conviene in primo luogo conoscere i *limiti* della potenza sociale sotto l'impero della natura; ed in secondo luogo raffigurare l'*andamento* generale e necessario determinato dalle condizioni essenziali della specie umana, padroneggiato dalla natura. Con la cognizione dei *limiti* s'incomincia a determinare all'indigrosso quello che in astratto possono fare gli uomini e le società per la loro più felice e sicura conservazione; con la cognizione poi dell'*andamento* necessario s'incomincia a travedere la *maniera* graduale e successiva, con la quale i popoli sono costretti a procedere nell'opera dell'incivilimento. Con questa doppia cognizione si segnano gli estremi, dentro i quali cape tutto il campo della dottrina, e dentro i quali si manifesta il generale movimento vitale del mondo delle nazioni.

§ 1229. Allora ci vien fatto d'intendere la voce della natura, che grida all'uomo: *siste hic tumentes fluctus tuos;* allora ci verrà poi suggerito di sconsigliare frustranei ed inopportuni tentativi, e di volgere invece l'industria dove viene chiamata dalla legge suprema; allora impareremo a non precipitare le mosse, ma invece ad usare quell'antiveggente longanimità, la quale amando agire opportunamente, rifugge di guastare l'opera segreta e lenta della providenza.

II. *Della scienza e dell'arte in relazione alla potenza umana.*

§ 1230. E qui per indicare il punto unico, dal quale convien dirigere le ricerche, mi giova ricordare che in atto pratico tutto procede in senso così concreto, unito e continuo, che la distinzione stessa della *scienza* dall'*arte* diviene, per così dire, più intellettuale che reale. Quando si tratta di conoscere qualche cosa con *verità*, ha luogo la *scienza;* quando si tratta di *produrre* qualche *effetto primo inteso*, ha luogo l'*arte*. Ma per conoscere con verità bisogna fare qualche cosa che produca la cognizione del vero, ed allontani quella del falso: ecco l'*arte;* e quest'arte è la *logica*, sia naturale, sia artificiale. Parimente quando si tratta di produrre un effetto inteso, si debbono *conoscere* i *mezzi* opportuni, e distinguerli dagli inopportuni: ed ecco la *scienza* che serve all'*arte*. Dunque nella sfera del dominio umano, nel quale si vuole ottenere un qualche scopo, l'*arte* e la *scienza* costituiscono in realtà una *sola potenza*, nè si distinguono che dall'*effetto* ch'esse producono e si proposero. Si propose egli l'uomo di conoscere con verità? ecco la *scienza*. Si propose egli di produrre effettivamente qualche altra cosa? ecco l'*arte*. Dunque la *scienza* diviene per questo modo figlia dell'*arte*. In che dunque si risolve la cosa? Che la scienza primitiva è senz'arte: essa è opera della natura, e non dell'umana industria; essa è atteggiata, divisa, sospinta dalla natura, e non dai decreti particolari dell'uomo. Dunque la scienza primitiva è figlia dell'arte, dirò così, della natura; come l'arte dell'uomo è figlia della scienza derivata dalla natura. L'arte umana co 'l *ritornare* su la natura la fa servire agl'intenti suoi; vale a dire, l'uomo co 'l conoscere tanto la potenza propria, quanto le *forze* da lui *disponibili* della natura, e che possono da lui essere mosse secondo la sfera della sua potenza, fa servire queste forze alle sue intenzioni ed a' suoi bisogni; e nell'atto stesso egli si sottrae sino ad un certo punto dall'impero, dirò così, d'una cieca fortuna. Allora si separa l'impero della *fortuna* da quello dell'*arte;* allora l'impero dell'*arte* gradualmente si allarga alla massima sua ampiezza, e quello della *fortuna* si restringe, quanto a noi, dentro i suoi minimi limiti. Questa non è opera nè di un solo uomo, nè di un solo secolo, ma delle società intiere, e di più generazioni collocate in circostanze più o meno felici. Così l'uomo diventa, rispetto alla natura, tanto più *libero*, quanto più diventa *potente*. Egli poi diventa tanto più potente, quanto più conosce la *relazione* delle sue forze con quelle della natura, e il *modo* di farle servire a sè stesso.

§ 1231. Queste conquiste però, le quali a noi sembrano magnifiche *(sono tali, che anche)* dopo lo stabilimento dell'impero umano, quello della natura e della fortuna (per buona nostra sorte) rimane tuttavia immenso e prepotente, nell'atto che quello dell'uomo rimane più o meno circoscritto e sempre pedisequo.

III. *Legge suprema alla quale soggiace la potenza umana.*

§ 1232. La massima *latitudine* adunque del dominio umano rispetto alla natura risulterà sempre dalla massima *somma* dei casi ne' quali all'umana potenza sarà fattibile di far servire le forze della natura a grado dell'uomo. Ma questo servigio non potrà giammai riuscire o proficuo o durevole, se si pretende *contrariare* il corso supremo di lei. Dunque l'uomo non potrà veramente far servire la natura a sè stesso che secondandola. Durevole quindi e feconda non riuscirà l'opera dell'uomo, se non quando verrà raccomandata, dirò così, alla catena del fato che lega e trae ogni cosa. Ciò che accade nel mondo fisico, accade pure nel morale e nel politico; e perciò suolsi dire che uno stato violento non può essere durevole e perpetuo.

§ 1233. Ciò che dicesi del violento deve dirsi dello *slegato*, del *debole*, del *saltuario* e dell'*inopportuno*, appunto, perchè la legge della conservazione, della riproduzione e della vita universale esige le condizioni dell'*unità*, della *continuità* e della *connessione*, non solamente con la forza centrale della natura, ma con l'andamento vario e progressivo di lei. Per la qual cosa l'opera dell'uomo, per essere veramente utile, deve rassimigliare a quella della natura. Anzi a proporzione che egli cresce in lumi ed in potenza si trova più in grado di conoscere la corrente, dirò così, del fato, ed evitare quegli scogli dei quali una cieca fortuna o non lo rende accorto, o non gli somministra il mezzo d'evitare lo scontro.

§ 1234. Ecco la legge suprema, alla quale sono sottoposte tutte le opere sì dell'ingegno che della mano dell'uomo particolare e della società. Tutto serve a questa legge; talchè non v'è distinzione fra le opere fisiche e le morali, fra le interiori e le esteriori, fra quelle della mente e quelle della mano, fra quelle dell'uomo singolare e quelle delle intere popolazioni. Le scienze sono manifatture

mentali, le quali vanno soggette alla stessa legge; la morale e la politica sono da un lato una specie di mecanica, e dall'altro lato una specie di cultura (1).

§ 1235. Da tutto questo tratto che cosa comprendiamo noi? — Che l'uomo tanto può ben fare, quanto può ben sapere. Quì il ben fare consiste nel ben padroneggiare i poteri della natura; il ben sapere poi consiste nel ben conoscere sì l'ordine necessario dei beni e dei mali, che i mezzi posti a nostra disposizione per procacciare gli uni, ed evitare od almeno riparare gli altri.

§ 1236. Ma se il ben fare dipende dal ben sapere, egli è dunque manifesto che la vera e completa scienza delle cose interessanti sarà la fonte d'ogni bene, come per lo contrario l'ignoranza sarà la fonte d'ogni male. — Ecco una conseguenza cui tutti gli annali del genere umano e tutta l'esperienza giornaliera pongono fuori d'ogni controversia.

CAPO IV.

QUESTIONI COMPONENTI L'ARGOMENTO PROPOSTO. CON QUALE RISERBO CONVENGA PROCEDERE NELLA LORO SOLUZIONE.

§ 1237. Noi sapiamo (2) su *quali popolazioni* debba cadere precipuamente il nostro esame. Conosciamo pure in generale *a qual punto di perfezione sociale* interna ed esterna la natura sospinga le più favorite genti, o almeno quali siano i segnali *visibili* di questa perfezione. Sapiamo che l'oggetto delle ricerche è la *politica fisiologia* ad uso di un popolo civilizzato. Sapiamo che questa fisiologia altro non è che un determinato sistema di funzioni, dal quale deve risultare il buono o il mal vivere civile. Sapiamo finalmente che queste funzioni sono nelle prime età determinate dalla sola *fortuna*, e nell'ultima in parte dalla *ragione*, e in parte dalla *fortuna;* ma che per altro vengono predominate dalla sola natura. Ora conviene ricercare con quali *impulsi*, per quali *mezzi* e con quali *maniere* la natura proceda, e quali siano gli *effetti* che di mano in mano vengono prodotti su l'uomo interiore ed esteriore verso questa mèta.

Quì non debbo soddisfare a queste ricerche, ma solo additare i mezzi necessarî per trovarne la risposta. Questo è ancor troppo. Debbo porre il pensatore su la via per trovare il mezzo-termine della risposta.

§ 1238. Nell'ignoranza delle cause prime, quali sono le fonti del saper nostro? La maniera palese e costante di agire della natura. Se ci manca questa guida, noi non abbiamo più lume per camminare.

§ 1239. Ma come con questa guida dar ragione di certi fatti *particolari* della storia positiva, i quali co 'l tratto del tempo nella vita degli stati riescono tanto influenti e decisivi, che senza di essi può congetturarsi che i progressi della vita civile presso quel popolo o sarebbero stati arrestati, o almeno resi infinitamente più malagevoli? Come spiegare la loro comparsa nel *tempo* appunto il più *opportuno* alle attuali esigenze ed agli imminenti pericoli di quelle popolazioni?

E quì la ragione umana deve piegare la fronte, ringraziare la providenza, e confessare la propria ignoranza.

§ 1240. Che cosa dunque rimane alla filosofía fuorchè scoprire e segnare i *motori* e le *leggi* ordinarie della vita civile, ed usarne poi (dove sia possibile) nelle date circostanze? Per quanto faciamo, non potremo giungere mai fuorchè a tessere un DIZIONARIO, ed a compilare, dirò così, una GRAMMATICA FILOSOFICA per intendere i decreti del tempo. Il merito dello scíbile umano in qualunque ramo, tutto si riduce a questa specie di dizionario e di grammatica. Fra le teoríe e gli avvenimenti sta un abisso, sopra il quale all'uomo è impossibile gettare un ponte di passaggio. L'uomo vivente, che sa d'essere condotto per mano da una provida madre; l'uomo che muore che sa di addormentarsi nel di lei seno, si reputa sommamente felice se giunga a poter intendere il linguaggio della PROVIDENZA, che parla per mezzo delle cause seconde. Chiamato da lei, egli dice a sè stesso: *che vuole da me?* Felice se ne intende il comando! guai a lui se non lo intende, od osi recalcitrare! Egli dovrà ciò non ostante a suo mal costo obedire, perchè la volontà suprema dev'essere fatta. Con questa distinzione e con questo riserbo se non giungiamo a tessere una storia ragionata *positiva*, ci lusinghiamo almeno di cogliere lo *spirito* delle *leggi generali* che guidano gli avvenimenti.

§ 1241. Nello stesso tempo però impariamo a guardarci dal prendere le mosse dal POSITIVO, come ne vediamo l'esempio in Vico. Questo modo di procedere è precisamente l'*inverso* di quello che devesi tenere nelle ricerche su la vita degli stati, quantunque sembri il più agevole. E quando pure si volesse farne argomento di filosofica disquisizione, egli non potrebbe essere ben preparato e disteso, se non *dopo* avere ben digerita la *teoria* filosofica dedotta dalle cagioni ordinarie e preconosciute dell'incivilimento.

§ 1242. Co 'l chiamare su la scena diluvî, fulmini, e fanciulli resi giganti a forza di sozzure; co 'l far andare a caccia di donne fuggitive per avversione ai maschi, e con altre simili fantasíe poste avanti dal Vico, si presenta forse la vera *genesi* del mondo delle nazioni? Famiglie e tribù *già esistenti* sono i soli fondamenti, i primi e costanti somministratici dalla storia. L'*origine* reale della specie umana fu e sarà sempre un mistero impenetrabile alla ragione (1), come quello dei ve-

(1) *Una cultura, in quanto devono somministrare le nozioni dei doveri, dei fini e dei mezzi co' i quali si può conseguirli; una specie di mecanica, in quanto devono presentare i motivi, dare gl'impulsi, perchè l'agente dotato d'intelligenza e libertà si determini ad operare, secondo le date norme, al conseguimento dei fini proposti. (DG)*

(2) *Si confronti questo § e i seg. fino al § 1242 inclusive con le* Instituzioni di civile filosofía, *libro* VI, *cap.* V, *num.* V, *dove sono ripetuti con lievi differenze. (DG)*

(1) *Si può intendere questa proposizione dell'origine prima dell'uomo, la quale non è dato alla sola ragione di scoprire pienamente, se non ci ajuti la positiva rivelazione. Ma ponendo mente al contesto, mi pare che quì si parli dell'origine dei popoli formanti le diverse nazioni: origine che non ci vien ricordata da verun monumento. Tranne la storia degli Ebrei, le stesse divine scritture non ci somministrano su questo punto che il fatto della primitiva dispersione degli uomini, e nulla o poco più.*

Intorno a ciò si può vedere quanto ho detto nelle mie osservazioni inserite in questa collezione

getabili e degli altri animali. La sola *riproduzione* ci viene manifestata, senza per altro svelarci l'intimo magistero della medesima. Noi dunque siamo costretti ad arrestare ogni nostro tentativo al fatto *esterno* di questa riproduzione.

§ 1243. Poste queste cautele, intendiamo che volendo parlare d'*impulsi*, di *mezzi*, di *maniere* e di *effetti*, riguardanti la vita degli stati, dobbiamo, non per una mera *analogía*, ma per un assoluto *dovere*, procedere come nelle scienze naturali, e contentarci di cogliere le leggi apparenti del mondo fatto, senza commettere la mente agli arbitrî della speculazione. Per la qual cosa fatti particolari *positivi* ci debbono servire come *prove* della teoría, e non come têmi originarî da trattarsi, o come fenomeni che faciano le *funzioni* di leggi generali.

§ 1244. In vista di queste considerazioni dovremo forse entrare a ragionare degl'impulsi, dei mezzi, delle maniere e degli effetti della vita civile, senz'aver prima avanti allo sguardo una serie di quadri, nei quali con tratti *storici* siano presentate le varie età delle popolazioni, facendo avvertire al vario stato economico, intellettuale, morale e politico delle medesime? Prima della fisiología animale non è forse necessario conoscere i tratti esteriori della figura e i modi di vivere dell'animale? Non dobbiamo forse imitare il naturalista nell'osservare le produzioni della natura? I quadri adunque delle età suddette pare che dovranno precedere le ricerche intorno gl'impulsi, i mezzi, le maniere e gli effetti costanti e generali della vita civile.

§ 1245. Non confondiamo l'*età* civile con l'antica o moderna esistenza di un dato popolo. L'età civile si determina sì dal grado d'intelligenza e di moralità; sì dalle effettive facoltà *comuni* a prestare gli ollici richiesti dalla colleganza civile, sì nello stato attuale, che nello stato al quale la natura sospinge e permette ad un popolo favorito di giungere in futuro. Oltre a ciò, se le genti si considerano come altretante persone, non dovremo forse sapere *quando* esse abbiano acquistato le *dimensioni* visibili volute dalla natura, e permesse dalle circostaze di quel dato popolo? Le dimensioni, delle quali parliamo quì, non consistono in una data estensione *territoriale*, o in una data somma numerica di popolazione; ma bensì nella esistenza reale e visibile di quelle parti, le quali sono prodotte natnralmente dal valore sociale difuso sopra il maggior numero.

§ 1246. Tutte queste cose non si debbono forse rappresentare nei loro rispettivi quadri progressivi, come si suol fare in un gabinetto di storia naturale, onde vedere a colpo d'occhio almeno le forme esteriori dell'età più o meno innoltrata d'una civile società? — A tutto ciò io rispondo d'essere d'accordo su questo punto; ma soggiungo nello stesso tempo, che questi quadri non debbono entrare nel tessuto della teoría della vita degli stati, ma solo dover essere presenti alla mente dello scrittore. Io non dico tutto. Lo scrittore deve aver già estratto certi aforismi, co' i quali poter tessere la sua teoría. Senza di ciò la teoría sarebbe o falsa o precipitata; senza di ciò non potrebbe offrire quella solidità ed inspirare quella convinzione, la quale è indispensabile in una materia fra tutte la più importante. E siccome le nostre ricerche sono comunicate agli européi e consacrate ai medesimi, così questi aforismi debbono essere più specialmente tratti dalla storia delle nazioni più amate dal cielo; aggiungendo soltanto quei tratti di perfezione ideale che non sono fuori di natura, ma che anzi sono dalla stessa già pronunziati, od altra volta compartiti alle popolazioni più favorite.

§ 1247. Dopo questo lavoro, e co' i riguardi già notati, credo non si possa ancora intraprendere di soddisfare alle ricerche riguardanti gl'impulsi, i mezzi, le maniere e gli effetti della vita degli stati; ma che allo scrittore occorrano altre considerazioni. Quali sono esse?

§ 1248. Quì invece, a supplemento della razionale filosofía che conosciamo, giovami suggerire quanto segue. Disse Bacone, che l'uomo tanto può quanto sa; ed io soggiungo, che tanto può sapere quanto i suoi maggiori e la società vivente a lui trasmettono; più la piccolissima frazione ch'egli personalmente aggiunge. Nella conservazione e trasmissione di questo capitale ereditario havvi un'economía determinata dagli stimoli, dalla inerzia e dalla continuità. È vero, o no, che il genere umano dev'essere istruttore di sè stesso? il libro della natura è in vero sempre aperto a tutti; ma le sue lezioni si possono forse apprendere a primo tratto dalle umane generazioni? L'imagine del tempo che guida per mano la verità, e ne stabilisce l'impero, forma, a mio avviso, il più bello ed il più significante símbolo cui la pittura e la poesia potessero configurare per rappresentare la legge universale con la quale tutte le dottrine dentro il mondo delle nazioni nascono, crescono, si propagano e si consolidano. Se l'uomo non è gratuitamente inventivo, non è nè meno gratuitamente portato all'errore. Se la verità è una sola in tutti i secoli, non è però una sola la maniera di ravvisarla, nè la forma di annunziarla. Grezze, corpulente, e ravvolte in nube, sono le forme della prima età; smembrate, fantastiche, e quindi, ad un solo tratto materiali e sfumate, sono quelle della seconda; più nette, ma sconnesse, troncate, ed ancor troppo speculative sono quelle della terza; piene, lucide, connesse, e naturalmente generate, sono finalmente quelle della quarta età. Quì è finalmente dove, gettate le spoglie straniere sotto le quali dalle antecedenti generazioni fu travisata la verità, essa si mostra allo sguardo nostro con le forme sue genuine. Allora ella apparisce luminosa, piena e trionfante; allora con lo scoprirci la sua naturale generazione ella assicura eziandío la sua possanza. Ecco in breve le diverse forme e le vicende dello scíbile umano. Noi saremmo tentati di pronunciare, che in tutto questo corso si effettua veramente una serie di metamorfosi, nelle quali lo spirito umano, sospinto dagli stimoli, ratenuto dall'inerzia, e guidato dall'analogía, procede per una legge unica e graduale a soddisfare alla sua tendenza. Si può dunque figurare una *vita dello scíbile* delle società, come si può figurare una *vita politica* delle medesime. Sì l'una che l'altra hanno una legge certa; ma questa legge si effettua e si modifica con lo stato di fatto geografico, economico, morale e politico delle società medesime.

§ 1249. Per qual mezzo ed in quale maniera lo spirito umano subisce le successive metamorfosi quì descritte? — Con l'attenzione che distingue, con l'analogía che conduce, con la rappresentazione che associa e tiene disceverati i concetti, e dà la signoría loro in nostra mano. — In tal guisa l'uomo

---

in fine dell'opuscolo dell'A. intitolato = Cenni su i limiti e su la direzione degli studj storici. *(DG).*

si sottrae dall'impero per lui fortuito delle esterne sensazioni, per fondare quello della ragione: in tal guisa dentro la sfera delle idée si erige il trono della potenza umana su la natura intiera.

§ 1250. La filosofia, della quale poco fa ho parlato, deve appunto incominciare dallo sviluppare e porre in evidenza questo universale magistero della natura su la mente umana. Allora gli auspici della civile filosofia si potranno dire presi a dovere; allora sorgerà la dottrina analoga alla pienezza dei tempi, vale à dire alla maturità della ragione, nella quale debbono dominare i principj; allora, senza rifiutare l'eredità dei nostri maggiori, e ponendo mano alle ricchezze delle passate età, si possono spogliare delle forme ancora grezze od antiquate, e dar loro quell'aspetto, quel valore e quell'uso che vengono reclamati da una sana e piena dottrina.

§ 1251. La pausa, nella quale le produzioni scientifiche si trovano in oggi, parmi che si debba considerare come l'*aspettazione* di questa *rifusione*. La *civile filosofia*, della quale intendo ragionare, consta di due parti massime. La prima comprende la scienza delle leggi dell'uomo *interiore*; la seconda quella della civile *convivenza*. Alla prima viene appropriato il nome di *filosofia razionale*; alla seconda quello di *filosofia politica*. Forsechè dobbiamo pensare che la razionale filosofia sia pervenuta a pareggiare il movimento ascendente della presente età? Lungi che dir si possa essere al pareggio dei bisogni della presente età, a me pare anzi ch'essa manchi ancora della migliore e massima sua parte. Questa parte si è la *teoria naturale* e *filosofica*, con la quale nelle diverse età delle società si generano le *cognizioni* e si modificano le *passioni*. Ma dall'altra parte come nel mondo esteriore non popoliamo più il cielo e la terra di persone viventi fantastiche, e come non facciamo più movere l'universo nè con genj, nè con epicicli, nè con semplici vortici; così pure nè meno nel mondo interiore non facciamo più distaccare dalla superficie dei corpi imaginette volanti, le quali a guisa di mosche vengono a posarsi su la nostra anima. Noi prima di nascere non ingravidiamo più le anime nostre con le innate idée, nè le prepariamo come un orologio che sino alla morte eseguisca i movimenti preordinati dall'armonia prestabilita. Sapendo che ogni vera scienza deve riposare su i *fatti*, portiamo nel mondo interiore lo stesso spirito di ricerca e d'induzione che impieghiamo su 'l mondo esteriore.

§ 1252. Con questo mezzo abbiamo ben distrutto, ed *incominciato* a ben fabricare; con questo mezzo poi respingiamo le stentate e tenebrose elaborazioni di un'alchimia fantastica, e riguardiamo le idée generali come altretanti monogrammi delle poche cognizioni di fatto che possiamo ottenere in questo mondo, senza voler trascendere le barriere che la natura oppose alla nostra curiosità. Per la qual cosa, lungi di arrogarci la pretesa di possedere la scienza universale, confessiamo di ignorare non solamente ciò di cui non abbiamo ancora le prove di fatto, ma eziandio sino a qual segno possano essere innoltrate le nostre scoperte. *Provisorio* dunque viene da noi riguardato lo stato dello scibile umano, e stolida la pretesa di chiunque ci proclama un *non plus ultra*.

§ 1253. Questo modo di vedere noi stessi e la natura esteriore era troppo naturale, perchè non fosse ammesso da quegli uomini di solido giudizio e di fino discernimento, i quali amano la verità di fatto, e che considerano la razionale filosofia come l'espressione eminente e fedele d'una pura storia. Essi invocano dalla fortuna che sorgano ancora pensatori, i quali dopo essersi internati nei recessi dell'essere pensante per iscoprire le leggi naturali, e dopo aver dato con una fina e seguita analisi la *teoria* di fatto della *generazione* delle nostre idée, dei nostri sentimenti, delle nostre passioni, passino a studiare l'uomo nella storia *sociale*, e traggano quindi dal tempo le grandi lezioni della piena filosofia della specie umana. Passò ormai il tempo, nel quale co 'l sussidio di generalità sfumate e co 'l gergo d'astrazioni imperfette e contorte, fabricandosi fantastiche teorie, si usurpava il nome di *filosofo*. Dalla luce penetrante dell'analisi *generativa* (la quale è dono degli spiriti di un senso acuto e riposato) dobbiamo ripetere gli ulteriori nostri progressi.

CAPO V.

DELLA SOCIALE FILOSOFÍA IN RELAZIONE ALLA DOTTRINA DELLA VITA DEGLI STATI. CAUSE ORIGINANTI QUESTA FILOSOFÍA.

§ 1254. Con la razionale filosofia, della quale parlammo fin quì, si raffigurano le leggi generali, con le quali l'intelligenza dirige in un senso più che nell'altro l'interna attività umana in relazione all'incivilimento. Conosciamo dunque le prime tendenze naturali di questa forza viva, ma le conosciamo in un senso generalissimo. Ora convien passare alla seconda cura addossata all'espositore della vita degli stati. Essa consiste nel contemplare questa forza viva *sotto l'azione* della CIVILE CONVIVENZA, non perdendo però mai di vista le disposizioni ingenite e le condizioni assolute del successivo e graduato sviluppamento. Da questa contemplazione nasce la SOCIALE FILOSOFÍA, senza della quale la fisiologia degli stati non esiste, nè può esistere. Di fatto al lume di questa filosofia si può e deve determinare quale sia la naturale direzione che viene comunicata ai motori degli stati.

§ 1255. E perchè la cosa si renda alquanto chiara, io domando se ben sapiamo che cosa sia codesta sociale filosofia. — Per rispondere a dovere conviene ben intendere che cosa si comprenda sotto questo nome. Distinguere i massimi e perpetui *motori* delle civili aggregazioni; conoscere con quali leggi agiscano e reagiscano l'uno su l'altro, e quindi quali ne siano i risultanti movimenti e la finale loro tendenza rispetto alla vita del corpo sociale; dedurre da ciò quale sia il miglior modo di atteggiarli e di rattemperarli, onde ottenere la possibile bontà dei governi: ecco in generale in che consista la politica filosofia, della quale intendo ragionare. Se la *filosofia contemplativa* consiste nel conoscere le cose per le loro cagioni, la *filosofia pratica* consisterà nell'ordinamento di queste cagioni in conseguenza della cognizione, dell'indole e delle leggi naturali delle medesime.

§ 1256. L'ordine co 'l quale procede la fortuna nel rivelarci questa filosofia è *inverso* di quello che viene suggerito dalla ragione scientifica. Trattandosi di fare agire *con precognizione* una massa d'uomini, onde migliorare il sistema della loro convivenza, è necessario avanti tutto conoscere lo *scopo* ultimo al quale sì per desiderio che per diritto si vogliono incamminare le umane società. Conosciuto questo scopo, conviene scoprire ed architettare i *mezzi* convenevoli; lo che importa di sta-

bilire il miglior *modo* di porli in opera. Conosciuto poi questo modo, avvalorato dall'esperienza convien dettare i *precetti* e por mano all'opera. Con questo solo metodo fabrichiamo le case, coltiviamo i campi, dirigiamo le aque, e conduciamo a termine qualunque opera dell'arte.

§ 1257. Ma il lungo, penoso e lento metodo, co'l quale procede la fortuna, è precisamente *inverso* di quello che viene dettato dalla ragione scientifica. Per una indefinita serie di secoli le società vanno dove non sanno. Ma, in onta di tutti gli sforzi degl'ingannatori prepotenti e della deferenza degl'ingannati ossequiosi, la fortuna bel bello apporta la cognizione dell'ordine sociale invocato dall'umanità. Allora la filosofia sociale, parto lungamente preparato ed aspettato dai secoli, spunta come nume redentore dall'ignoranza, dalla servitù e dalla corruzione.

§ 1258. Se voi domandate per quali grandi *cause* la fortuna prepari la nascita della sociale filosofia, si può rispondere in generale, che queste cause sono quelle stesse che sotto il régime della fortuna apportano il vero incivilimento delle società. Ora supposte le prime mosse, le quali nello stato primitivo di famiglia e nella mancanza originaria d'industria vengono effettuate dagli stimoli dei naturali bisogni; e supposto eziandio quell'entusiasmo costante d'amore e di devozione per la propria tribù, nel quale le prime aggregazioni da per tutto si rassomigliano; parmi che in generale si possa affermare che l'incivilimento viene preparato dalla natura, fecondato dalla teocrazia, cementato dall'agricultura, sviluppato dal governo, perfezionato dalla libertà, consolidato dall'opinione. — La teocrazia, l'agricultura, il governo, la libertà, l'opinione si potranno dunque considerare come cause principali, sebene secondarie, le quali sotto il régime della fortuna fanno sorgere la civile filosofia.

§ 1259. *Secondarie* da me sono chiamate queste cause, perocchè prima d'ogni arte troviamo esistere nella più grezza e primitiva natura due motori massimi ed eminenti della civiltà; cioè la *carità sociale* e la *disposizione religiosa*. Per la qual cosa, segnando gli estremi della catena delle cause dell'incivilimento, possiamo dire ch'esso incomincia co'l cieco istinto sociale accoppiato all'opinione credula, e finisce con l'illuminato senso publico accoppiato con l'opinione ragionata. Abbracciando quindi l'intiera enumerazione delle cause dell'incivilimento, possiamo dire che la natura grezza lo prepara, la teocrazia lo feconda, l'agricultura lo cementa, il governo lo sviluppa, la filosofia lo consolida, la natura culta lo mantiene (1).

CAPO VI.

STATO DELL'ATTUALE POLITICA FILOSOFIA. CHE COSA RIMANGA A FARE.

§ 1260. Qual è lo stato odierno della politica filosofia? — A questa interrogazione mi si permetta di contraporne alcune altre. Parlando in primo luogo dell'ORDINE FINALE DI RAGIONE, conosciamo noi per via di irrefragabile dimostrazione la grande massima, che l'uomo non deve mai servire all'uomo, ma alla sola necessità della natura e al proprio meglio? Che in conseguenza niuna imaginabile autorità umana in realtà può di proprio arbitrio imporre doveri o attribuire diritti, ma solo può e deve proteggerli e sussidiarli? Conosciamo noi in che consista e quando esista la vera necessità della natura? Conosciamo noi che questa necessità si riferisce unicamente ai bisogni naturali ed alle esigenze del tempo e della fortuna? Conosciamo noi che tutte le funzioni possibili di qualunque ragionevole governo si riducono soltanto ad una grande tutela accoppiata ad una grande educazione, e che tutte le regole si risolvono nella sola di rispettare e farsi rispettare?

§ 1261. Parlando in secondo luogo dell'ORDINE ISTRUMENTALE DI RAGIONE, conosciamo noi bene l'indole, la possanza e le leggi dei tre massimi e perpetui motori imperanti; vale a dire delle *opinioni*, dei *beni* e delle *armi*? Conosciamo noi l'antagonismo fra l'opinione credula e l'opinione ragionata, fra i beni stabili e gl'industriali, fra le armi governative e le cittadine? Conosciamo noi l'indefinita energia di ognuno per ampliare il dominio proprio, e la suprema compressione nazionale per ratenerli entro i loro limiti politici? Conosciamo noi i fenomeni in varie guise ricordati dalla storia di questi poteri infinite volte dissociati, e pochissime volte contenuti? Conosciamo noi per quali vie occulte e trionfanti si possa introdurne e mantenerne la moderazione, e migliorarne l'andamento? Conosciamo noi le cagioni prepotenti della varietà, dei ritardi, e perfino dell'impotenza locale di rendere egualmente felici o civili le nazioni? Conosciamo noi il principio necessario eterno, in vista del quale dev'essere ripartito il potere delle armi, distinguendo quelle che servono alla difesa esterna da quelle che servono all'amministrazione interna, e da quelle che servono alla tutela della comune indipendenza e libertà? In breve, conosciamo noi come debbano essere ripartite, cautelate e mantenute le funzioni d'un nazionale governo, in modo che riposando su le sue basi naturali, si mova senza sforzo, prosperi senza affanni, e si conservi senza tema?

§ 1262. Parlando in terzo luogo delle GUARENTIGIE POLITICHE NATURALI, risultanti da quell'economia prepotente della natura, che agisce co'l tempo, almeno presso le genti più favorite dal cielo, e incominciando ad esaminare la parte MORALE; conosciamo noi se esista il fondamento di quel *senso publico*, dal quale deve risultare la stabile conservazione d'un governo illuminato da principî e raccomandato da affezioni patriotiche? Sapiamo noi se l'amor della patria possa così in pace che in guerra per una causa costante sublimarsi nell'innoltrata civiltà sino all'eroismo? Conosciamo noi se la natura stessa possa far cospirare l'amor del potere, delle ricchezze e della gloria a produrre i maggiori lumi, la maggiore potenza, la maggiore prosperità, la maggiore sicurezza di una nazione? Conosciamo noi il più stupendo ed il più consolante paradosso, pe'l quale da una parte dimostriamo in teoría che il senso publico è il più artificiale dei sentimenti, e dall'altra parte dimostriamo co' i fatti sino delle incipienti società, che questo senso publico è il naturale, il più possente e il più trionfante di tutti? Leggiamo noi qui il titolo indelebile, ed anzi la speranza della redenzione politica e la suprema cauzione del miglior governo delle nazioni incivilite?

§ 1263. Dalla sfera MORALE passando all'ECO-

(1) *È facile lo scorgere in queste ricerche del nostro autore le prime fila della sua profonda opera* Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento. *(DG)*

NOMICA, abbiamo noi scoperto, sviluppato e seguito a dovere il magistero della fortuna, pe 'l quale gli uomini furono in vari modi condotti e quasi forzati alla vita agricola e commerciale, non dimenticando le diverse impulsioni con le quali la natura stessa disseminò la specie umana su la faccia della terra? Fissate le popolazioni con la vita agricola, conosciamo noi quale sia l'incremento e lo sviluppamento naturale del corpo sociale, e quindi quali siano le parti fisiche di questo corpo, per le quali si effettua l'esistenza delle classi industriale, commerciale e scientifica, senza le quali è impossibile qualunque vera civiltà? Conosciamo noi l'effetto naturale di questo sviluppamento sì rispetto agl'individui che alle nazioni (1)?

§ 1264. Dalla sfera ECONOMICA finalmente passando alla POLITICA, conosciamo noi bene come sotto il predominio sacerdotale, nobiliare e principesco, per una legge imperiosa della fortuna, i popoli vengano ad un tempo stesso compressi e stimolati a progredire? Come venendo i potenti fra loro a conflitto, la servitù feudale e chericale venga abolita, per consolidare e render solo il dominio principesco? Come durante questa lotta sorga in secreto la potenza industriale, commerciale e scientifica, onde preparare la civile libertà? Conosciamo noi bene come la necessità stessa di conservare il potere unito costringa gl'imperanti a rispettare almeno in parte la libertà economica e la religiosa? Conosciamo noi come nasca indi quella opinione publica, la quale non arrestandosi con l'armi, s'innoltra fino negli ultimi recessi delle regie?

§ 1265. Alla politica filosofia appartengono tutte queste indagini. Essa non si può dire ancora formata, se a tutte non abbia soddisfatto in una maniera lucida, connessa ed irrefragabile. Tracciare ciò che far si deve; insegnar ciò che si può effettuare; mostrare l'ora segnata dal tempo per l'invocata riforma; designare ciò che si deve abolire, ciò che si deve fabricare, e come si debbano adagiare i popoli alle giuste riforme: ecco in compendio gli argomenti di questa politica filosofia.

§ 1266. Ora domando di nuovo quale sia lo stato di quella che abbiamo oggidì. Tranne i principî del régime economico-civile, disciplinati dalle leggi del più savio governo dell'antichità, e coadjuvati con le sane teorie della moderna *crisologia* e con le instituzioni commerciali; noi non abbiamo che staccate o fluttuanti nozioni della scienza della cosa publica, e manchiamo totalmente della politica fisiologia. Noi poi ignoriamo fino i primi elementi della mecanica, costituenti i publici poteri d'una grande nazione, secondo l'ordine richiesto dalla santità della cosa publica, e dalla necessità di assicurarsi contro le interne usurpazioni e le esterne cospirazioni. Ciò che fu detto della razionale filosofia si deve pur dire della politica. Nei paesi più amati dal cielo abbiamo ben distrutto, ed incominciato a ben fabricare. Le reliquie del dominio feudale e chericale abolite, i diritti civili riconosciuti, la libertà di coscienza tutelata ec. ec., sono acquisizioni d'inestimabile valore, le quali, poste a confronto con le leggi e con le dottrine d'un secolo fa, segnano un grandissimo tratto di progresso nell'odierna civiltà (2).

§ 1267. Se da una parte la sete della dominazione, guidata dall'ignoranza e irritata dall'orgoglio, raffigura questi progressi come minaccianti il principato; dall'altro canto un'illuminata sapienza vi ravvisa anzi un pegno di sempre maggiore sicurezza per ogni governo umano. È vero, o no, che (come già osservò il Machiavello) il massimo numero della popolazione altro non brama che di godere in pace e sicurezza dei privati diritti, sanzionati dalla giustizia ed invocati dalla natura? È vero, o no, che pochissimi di alto spirito bramano di governare? È vero, o no, che ogni popolo incivilito è un animale pigro ed ossequioso? Dunque tanto maggiore sarà la sicurezza del principato, quanto più equa sarà la sua amministrazione.

§ 1268. Co 'l molto che in alcuni paesi fu distrutto, e con quel poco che fu fabricato, qual è l'odierno loro stato? Noi consideriamo questo stato rispetto alla massa generale del popolo; noi supponiamo che governi insensati non tentino di ricondurre ivi la barbarie, la quale è sempre tale quando un popolo non si trova godere dei diritti accordati dalla natura e proclamati dalla religione. Poste dunque tali considerazioni, rispondo che oggidì in certi paesi lo stato civile è universalmente il meno cattivo di quanti ne ricordi tutta la storia conosciuta. Dove sono oggidì in quei paesi gli schiavi della persona e della gleba, che abbracciarono un tempo tanta parte di popolazione? Dove sono le costringenti leggi delle successioni ereditarie e delle violente reversioni, apportatrici di tante economiche convulsioni, di tanta miseria, di tanti delitti? Chi ardirebbe oggidì sostenere in Francia, come fece a' suoi tempi il Linguet, essere più desiderabile che il contadino fosse schiavo della gleba, che libero, come allora egli era? Questo assunto potrebb'essere sopportabile in Irlanda ed in Iscozia, ma non in Francia ed in Italia. Accordo che in alcune parti d'Europa esiste ancora molta barbarie; ma questa dovrà cessare. Il Cristianesimo, la filosofia, l'interesse stesso principesco combattono per la civiltà. La troppa fame di un minuto e stolido despotismo, che s'avvisa dominare con l'ignoranza e

---

(1) *Veggasi ciò che fu detto nel capo* I.

(2) *Qualunque dominio eccessivo in tutti i ceti, e specialmente nel clero, è senza dubio a riprovarsi. Qualsiasi fatto lesivo della libertà di coscienza, vale a dire ogni persecuzione e violenza usata ad altri per cagione delle loro credenze, quando s'astengano dal corrompere altrui con la diffusione dei loro errori, non può essere che biasimato. È quindi un beneficio che le cose si riconducano ai giusti confini di equità, e si regolino secondo lo spirito della religione catolica.*

Lo stabilire poi fino a qual punto giungessero gli abusi e i disordini in queste cose, spesso esagerati; il portar giudizio su i mezzi adoperati per ovviarvi, onde determinare se siano stati o no pienamente retti, anche in vista di chi li pose in opera; il determinare se la condizione per questi mezzi procurata ci abbia talvolta condotto ad un estremo opposto, e in altro senso vizioso: queste sono ricerche da non agitarsi in questo luogo, e che domandano in quelli che volessero occuparsene molta giustezza di mente e moltissima rettitudine di cuore, giacchè le passioni hanno in simili dispute troppo interesse, perchè non si debba temere che oscurino talvolta l'intelletto nelle sue investigazioni. (DG)

con la miseria, cederà finalmente ad un illuminato interesse (1).

§ 1269. Se gravi, sublimi e difficili sembrano le questioni sovra proposte, costituenti i sommicapi di questa filosofia; se molta erudizione, molto accorgimento e molta analisi sembrano richiedere: noi però non ci dobbiamo sgomentare, perchè abbiamo sotto la mano i mezzi per soddisfarvi. Il più grave ostacolo è quello d'una colpevole pigrizia, e di una inescusabile trascuranza di occuparci delle grandi ed utili verità. Insensata e temeraria è la pretesa di far valere la libertà politica senza studio e senza persistenza. Il parto di lei è tanto più penoso, quanto è più prezioso. Allargar l'impero della sana opinione, direttrice della sicurezza dei popoli, esige i più gagliardi sforzi di mente e di cuore, ed una specie di eroismo morale per parte dei sapienti.

CAPO VII.

VEDUTA SOMMARIA ED EMINENTE DELLE CONDIZIONI COSTANTI ALLE QUALI NECESSARIAMENTE SONO SOTTOPOSTI I PROGRESSI E LA CONSERVAZIONE DELL'INCIVILIMENTO.

§ 1270. Lo stato di civile convivenza si può dire essere uno stato di azione e di reazione incessante, mediante il quale gli uomini e le nazioni tendono a soddisfare alle diverse urgenze indotte dai bisogni costanti e transitorî, nati sia dalla costituzione fondamentale dell'umanità, sia dalle vicende necessarie del tempo, sia dagli eventi inopinati della fortuna. La perfezione od imperfezione di questo stato viene almeno speculativamente determinata dal paragone della situazione attuale di un dato popolo con quella situazione nella quale egli potrebbe soddisfare alle urgenze suddette. A proporzione che noi scorgiamo un popolo avvicinarsi a quest'ultima situazione, giudichiamo che lo stato suo sia meno imperfetto. A proporzione poi che questo popolo si trova più discosto da lei, o che eziandio retrocede, affermiamo lo stato suo essere vie più imperfetto o decadente. Da questa considerazione di puro fatto, riportata al modello del miglior essere di un dato popolo, noi usiamo di due denominazioni: con l'una lo qualifichiamo come *barbaro;* con la seconda come *retroceduto*.

§ 1271. Considerando le cause sì della cultura che della barbarie, noi ne distinguiamo tre specie: la prima è lo *stato* di primitiva rozzezza dei popoli; la seconda il *soggiogamento* di un popolo barbaro fatto da un culto, o viceversa; la terza finalmente il *regime* o sociale o tirannico di questo popolo. Dunque si possono distinguere tre specie di cultura e di barbarie. La prima può dirsi *di forza naturale;* la seconda *di conquista;* la terza *di regime interno*. La storia ci somministra esempî sì dell'una che dell'altra cultura, e sì dell'una che dell'altra barbarie. Le due prime specie balzano agli occhi di tutti; l'ultima non è tanto evidente e notoria, almeno per quello che concerne la barbarie a bello studio mantenuta o procurata. Per massima generale questa barbarie non può derivare che da un dominio assolutamente tirannico, anzi dalla più sublimata e dalla più esecrabile di tutte le tirannie. Se fosse vero che il Corano abbia comandata l'ignoranza, l'Islamismo sarebbe il più sacrilego ardimento contro la providenza, ed il più orrendo attentato contro l'umanità. L'unico mezzo compartito dal cielo alla specie umana priva d'istinto, onde ben vivere, è l'intelligenza educata; e però il primo e massimo bene sono le utili cognizioni. Dunque opporsi all'acquisto di queste cognizioni, sia co 'l soffocarle, sia con l'ammorzare la facoltà di pensare, costituisce il più orrendo delitto che si possa commettere contro l'umanità. Questa specie di tirannia non balza agli occhi, perchè non agisce con modi strepitosi ed alla scoperta. Esistono forse popolazioni rozze nello stato? esse si lasciano marcire nella loro barbarie, guardandosi bene d'introdurre in esse i mezzi e gl'incentivi della cultura. Esistono forse popolazioni che sentono il bisogno d'istruirsi? esse con l'istruzione medesima vengono deluse del loro desiderio. Sopracaricare con disparati insegnamenti, vuoti di sociale utilità, la mente degli allievi; disipare quella forza pensante, con la quale si può sviluppare la pubertà intellettuale; vessare e disgustare con discipline accessorie, coperte co 'l pretesto di meglio istruire; non permettere che anima viva eserciti il pio officio d'erudire gl'ignoranti: queste ed altre tali sono le arti che sottraggono alla vista del volgo questa specie di tirannia.

§ 1272. Nel rammentare la cultura e la barbarie tosto ricorre alla mente il fatto di una barbarie ritornata e di una cultura risorta presso gli stessi popoli. Ora domando io: queste vicende sono state ben meditate nelle loro cagioni? queste vicende sono state ben esaminate nelle loro conseguenze? siamo noi mai entrati a cercare con diligenza se queste vicende siano avvenute soltanto per forza maggiore della fortuna, o pure se possono accadere per una intrinseca fatalità inseparabile dallo stato di civiltà? — Se imaginiamo uno stato politico costituito ed amministrato a dovere; se figuriamo ch'egli si pieghi opportunamente alle varie età, riformando si gli ordini dello stato che l'andamento dell'amministrazione; come mai possiamo ammettere che un tale stato debba naturalmente retrocedere o decadere a simiglianza dell'individuo? Dovremo noi forse ammettere il desolante politico fatalismo proclamato da taluni, co 'l quale c'insegnano che tutte le nazioni della terra sono condannate ad essere perpetuo ludibrio d'una cieca fortuna; e che simili a navi abbandonate al capriccio dei venti, siano destinate ad errare senza posa in un mare incerto? Forse i fatti, su i quali costoro s'appoggiano, ci portano di necessità a questa conseguenza? Forse ch'essi ci presentano qualche stato decaduto, che in se racchiudesse tutte le condizioni d'una buona vita politica, e che sopra tutto fosse abilitato a piegarsi alle necessarie riforme richieste dal tempo? Forsechè ci dimostrano essi che i tentativi fatti dai nostri maggiori formino il *non plus ultra* della sapienza e della stabilità politica? Una questione di tale importanza può forse essere trattata con vaghe escursioni su le passate età, o non più tosto con una lucida ed accurata analisi, e con una stretta e trionfante deduzione? Sanno almeno costoro i motivi che si debbono far valere

(1) *A compimento delle cose dette in questo capo, si veggano le* Instituzioni di civile filosofia, *par.* I, *lib.* VI, *cap.* IV, *num.* XVII, *dov'è inserito un brano che si leggeva a questo luogo in uno dei manoscritti su i quali fu ricompilato il presente lavoro. (DG)*

e il come si debbano dimostrare? S'accorgono eglino che senza una profonda cognizione della fisiologia degli stati è una vera temerità l'accingersi a trattare questo argomento? Sanno essi di scagliare un'implicita bestemmia contro la providenza, e contro quella economía in varie guise vaticinata dagli stessi libri sacri (1)?

§ 1273. Nel trattare della vita degli stati la questione della possibilità di un governo il quale facia sorgere i costumi, regnare la giustizia, difondere il valore sociale su'l massimo numero, assicurare la potenza publica interna ed esterna ec., è questione pregiudiziale, dalla soluzione della quale deve dipendere la deliberazione di trattare o non trattare della vita degli stati. A che infatti gioverebbe parlare di questa vita, se alla perfine non ne dovesse emergere fuorchè la desolante certezza di dovere eternamente disperare d'ogni miglioramento del viver nostro? In questo caso a che saremo ridotti? A spegnere nei cuori degli uomini la più cara e la più nobile delle speranze, a far l'officio di messaggeri d'eterna dannazione dei popoli, e a far maledire per sempre il creatore. Io non credo che uno scrittore sia posto nella dura alternativa o d'essere nunzio di perdizione, o di dover tacere su l'argomento della vita degli stati. Io credo per lo contrario, ch'egli possa essere precursore di salute e vaticinatore di redenzione. In questa fiducia proseguo l'esame delle condizioni essenziali delle umane società in relazione al loro incivilimento.

§ 1274. E qui incominciando dall'individuo, osservo che l'attività veramente utile della convivenza abbraccia il periodo che incomincia con l'adolescenza, e finisce con la vecchiaja. I due estremi dell'infanzia e della decrepitezza formano nel sociale commercio due stati, ai quali dev'essere proveduto sia dalla protezione delle leggi, sia dalla pietà delle famiglie. Da questo fatto nascono più conseguenze. La prima è, che la vera energia e il sommo valore sociale delle persone sta nel periodo di mezzo della vita; e però anche in questa parte si verifica la legge degli estremi, per la quale il massimo di valore e di possanza sta appunto nei medî. La seconda conseguenza è, che in ogni società veramente incivilita vengono usati i riguardi dovuti alle due più inferme età; lo che non avviene, almeno pe' i vecchi, in molte selvagge associazioni, nè in quelle aggregazioni in cui la divorante opulenza dei pochi forma la miseria e l'oppressione dei molti. In queste ultime vedesi spesso l'infanzia abbandonata e la vecchiaja svergognata.

(1) *L'autore volendo qui mostrare la insussistenza del principio, secondo il quale si ammetterebbe che uno stato sotto ogni rapporto bene amministrato possa tuttavia retrocedere dalla sua prospera condizione e ricadere nella barbarie, adduce tre ragioni valevoli a mettere in evidenza la falsità del principio medesimo.*

La prima consiste nell'essere questo pensamento non pure destituito d'ogni appoggio di ragione, ma anzi opposto a qualsivoglia principio razionale. L'altra ragione viene dedotta dai fatti storici, che tutti ci mostrano nella decadenza degli stati l'effetto di vizî inerenti al régime loro. La terza in fine si trae dall'offesa che una tale dottrina recherebbe alla providenza, che regge il destino delle nazioni al pari di quello degl'individui; e alle sacre carte, nelle quali si minaccia la ruina alla violazione dell'ordine dalla providenza stabilito, e si promette solidità e durata agl'imperî che sopra la giustizia si fondano. Regnum a gente in gentem transfertur propter injustitias, et injurias, et contumelias, et diversos dolos *(Eccli. x, 8)*. Justitia firmatur solium *(Prov. xvi, 12)*. Firmabitur justitia thronus ejus (regis) *(Prov. xxv, 5)*. *(DG)*

CAPO VIII.

DELL'INDOLE PROPRIA DELLA POLITICA FISIOLOGIA, NECESSITA' DI TRATTARNE CON LA SCORTA DEGLI ESEMPÎ.

§ 1275. A che segnare un Prodromo (dirà taluno), a che porre in campo un tèma per isgomentare chiunque lo deve trattare? L'eroismo letterario non è forse più raro del politico? Dove sono quei geni possenti, i quali abbiano il coraggio di rinunziare ai voli dell'aquila per assoggettarsi ai lavori delle api e dei castóri? Dove sono quei lettori i quali siano atti a ben comprendere o a ben apprezzare questo sacrificio?

§ 1276. Ma prescindiamo da tutto questo. Si domanda se sia poi necessario tutto l'apparato proclamato da voi. Forsechè la natura rese così ardua e recondita la scienza della vita degli stati, che non possa essere acquistata se non a costo di quello che voi dite? Forsechè provide meno agli uomini che ai bruti? Forsechè dobbiamo dipendere dalla scienza tradizionale, così che perduta od offuscata la memoria delle passate età, specialmente nelle particolarità interessanti, non possiamo più formare teoría alcuna dimostrativa del buon régime che ci conviene? Alla perfine ogni generazione ha una natura comune con le antecedenti a lei. Ecco un primo lume, onde stabilire certe leggi generali e costanti della politica fisiologia. Oltre a ciò, ogni generazione si trova in un dato grado di civiltà. Ecco la necessità di vestire queste leggi generali con le dovute particolarità proprie di questa età. Con ciò il soggetto diventa compiuto, almeno per la teoría, poichè racchiude i caratteri generici e specifici, stabili e variabili, co' i quali le cose esistono nel mondo delle nazioni.

§ 1277. Questo è ancor poco. Noi vogliamo conoscere l'età *matura* della civiltà. Ecco la necessità di cogliere i fenomeni dei poteri organici e degli stimoli proprî a questa età matura: non dimenticando che tutti i fenomeni non sono che modificazioni di quella stessa natura che in quel dato paese agì in tutte le età.

§ 1278. A che dunque affannarci a correre su e giù pe' i tempi e per li paesi, onde raccogliere ciò che ci abbisogna, ma che ci viene negato dalle memorie superstiti? A che di fatti riduconsi tutte le storie dei tempi passati, tranne pochissime, fuorchè a fatti clamorosi delle vicende degli stati, ed a triste biografie dei potenti che governarono la terra? Qual è quella storia, nella quale d'età in età noi possiamo almeno travedere lo stato reale di fatto economico, morale e politico delle popolazioni? Fucata, illusoria, tenebrosa, imperfetta, mutilata è ogni storia, nella quale mancano le notizie fondamentali dello stato buono o cattivo, illuminato o rozzo delle popolazioni della terra. Ora svolgete le pagine degli annali storici che abbiamo: non è forse vero che dómina da per

tutto una profonda oscurità su lo stato di fatto economico, morale e politico delle diverse popolazioni?

§ 1279. Ma supponiamo ancora ch'esistessero le compiute memorie che bramiamo. E che perciò? Per conoscere oggidì l'anatomia e la botanica abbisogniamo noi forse di Aristotile e di Dioscoride? L'uno e l'altro giovarono per dar moto alla scienza; ma i materiali della natura stanno sempre sotto i nostri occhi: così che senza Aristotile e Dioscoride si può in ogni paese avere una buona anatomia e una buona botanica.

§ 1280. Altro sono i quadri delle età, ed altro è la politica fisiologia: quelli appartengono strettamente alla storia; questa forma propriamente una scienza. Questa scienza è così necessaria all'amministrazione dello stato, che senza di lei ogni régime riducesi ad un fortuito e fluttuante empirismo. Ma questa scienza si può ottenere studiando a dovere le viventi società; questa scienza si acquista con l'esame analitico e graduale dei poteri degli stimoli, e dell'azione e reazione degl'individui e delle società esaminate al lume della completa filosofia. Orsù dunque, dateci il piano di questo esame, ed ecco fatto il Prodromo.

§ 1281. A tutto questo discorso io non posso acconsentire che in parte. Accordo che per iscoprire le leggi della vita degli stati non sia assolutamente necessario svolgere i volumi della storia; e quindi concedo essere possibile scoprire queste leggi usando un'attenta e profonda analisi della natura umana vivente in civile colleganza. Accordo eziandio che con le memorie che ci furono tramandate non si possa giungere a questo intento, attesochè quasi tutte mancano di notizie dirette e fedeli, riguardanti lo stato economico e morale del popolo nei diversi secoli. Solo per induzione generale è permesso indovinare ciò che più importa all'argomento nostro. Ma non posso concedere che noi dobbiamo trattare la politica fisiologia senza fiancheggiarla con le più certe testimonianze dei fatti passati. Le leggi di natura mancano forse di *sanzione*? Questa *sanzione* non si legge forse nei fatti accaduti? Questa sanzione non si mostra forse costante ed inesorabile tutte le volte che viene alterato l'ordine vitale della civile convivenza?

§ 1282. Dall'altra parte poi non sapiamo noi farsi poco frutto fra gli uomini predicando soltanto l'ordine puro? Non è forse noto essere necessario dimostrare i mali inevitabili del disordine? Senza questa contro-spinta non si lascia forse l'idéa di poter agire diversamente da quello che venne dimostrato dalla teoria, e di poterlo fare impunemente? Non v'ha che l'impero dell'inevitabile sanzione, sentito e ben dimostrato, che possa comandare la convinzione e sanzionare i dettami della politica. Ora qual altro mezzo ci resta, fuorchè ricorrere ai certi, ripetuti e costanti esempi conservatrici dalla storia? Se noi non apprenderemo l'arte diretta di fare il bene, ci convinceremo almeno con la scuola delle sventure quali siano le violazioni dalle quali dobbiamo astenerci.

§ 1283. Nè dobbiamo temere che ci manchino gli esempi certificanti la sanzione della natura; perocchè gli uomini non sogliono arrivare a qualche cosa di ragionevole se non dopo aver commessi tutti i falli imaginabili. Per la qual cosa dovremo più tosto temere d'essere imbarazzati nella scelta degli esempi, che aver carestia delle punizioni irrogate dalla natura alle violazioni della legge vitale degli stati.

§ 1284. Qual è dunque la conseguenza di queste osservazioni? Dovere bensì il filosofo tessere la teoria della vita degli stati, traendo i suoi principi dalle qualità, dalle affezioni, dagli stimoli e dai poteri naturali dei corpi sociali; ma dovere in pari tempo confermare i suoi dettami con gli esempi della storia, almeno per quella parte che riguarda la sanzione dell'ordine invocato dalla natura. Così praticò un Machiavello nelle parti da lui trattate; così pure usarono tutti i politici giudiziosi.

Venendo adunque ora all'objettato discorso, io convengo nelle altre parti del medesimo; e quindi, seguendone i suggerimenti, dico che in questo Prodromo (1) io debbo, come avvertii, gradualmente scomporre la persona collettiva di una politica società, e far avvertire in primo luogo quali siano i poteri e le affezioni ingenite *individuali* sempre operanti. In secondo luogo poi passare all'esame delle *collettive* assoggettate al genere di vita agricola e commerciale, solo fatto per la completa civiltà; e traendo a paragone sussidiario la vita cacciatrice e pastorale, per dar lume all'argomento. E qui tanto nell'uno che nell'altro prospetto si debbono assegnare i fenomeni derivanti in ragione composta dagli stimoli, dagl'interessi e dalle qualità delle cognizioni predominanti. In questo lavoro non conviene dimenticare se co' i fatti costanti si verifichi o no la formula universale premessa nell'introduzione di questo Prodromo (§ 959).

CAPO IX.

DEL METODO (2).

§ 1285. Nell'economía d'un libro vi sono due parti. La prima è palese, e fatta per l'intelligenza e profitto dei lettori; la seconda è occulta, e fatta pe 'l successo dell'intrapresa dell'autore. A questa parte occulta o riservata appartiene sì l'*arte di osservare* che l'*erudizione*. L'arte di osservare il mondo delle nazioni non è punto diversa dall'arte di osservare il mondo della natura. Come su fatti chiari, comprovati e costanti si fondano le scienze e si architettano le arti materiali; così pure su fatti egualmente chiari, comprovati e costanti si fondano le scienze, e le arti morali e politiche. Voler trattare queste con minore sicurezza e ponderazione, egli è lo stesso che commettere al caso ciò che importa di più e che maggiormente dipende da noi.

§ 1286. Se abbiamo adottato il buon metodo nella fisica; se abbiamo imparato a non contentarci più di fastose ipotesi, che seducono la fantasía e non appagano la ragione; se ci faciamo coscienza di camminare con la scorta dei fatti; se ci siamo indotti a restringere le conchiusioni giusta le competenze di questi fatti; se, in una parola, conosciamo e rispettiamo la buona logica nelle scienze naturali: e perchè mai non faremo lo stesso nelle morali e nelle politiche?

---

(1) *Vedi la mia nota posta in principio di questo Prodromo a pag. 393. (DG)*

(2) *Questo capo, che io intitolava così, è la continuazione di un altro che fu inserito nelle* Instituzioni di civile filosofia, *lib. VI, capitolo V, numero VII. (DG)*

§ 1287. Ma *come usare* di questo metodo (dirà taluno), senza professarci schiavi d'una cieca fortuna? Se il metodo di studiare le cose sociali dev'essere lo stesso di quello delle naturali, forse-chè non dovremo incontrare gli stessi ostacoli? E chi non sa con quanta difficoltà nelle fisiche si raccolgono e si verificano i fatti solidi e fecondi di lumi? Chi non sa che quasi tutte le grandi scoperte si debbono più alla fortuna, che all'industria? Chi non sa con quanta fatica si conservano e si propagano? Dovremo noi dire lo stesso delle dottrine sociali?

§ 1288. Bene al contrario, io rispondo. Benchè, rispetto alla scienza sociale, il corso momentaneo della vita di ogni uomo non basti; ciò non ostante la natura riproduce tuttodì sotto i nostri occhi un archétipo esteriore del grande ordine da lei seguito nel mondo delle nazioni, nell'atto che nel nostro interiore ci rivela le leggi che presiedono a questo medesimo ordine.

§ 1289. I fanciulli che nascono e crescono in seno alle nostre famiglie, le arti e le professioni che si dividono a proporzione dei bisogni e dei ricambi, il sistema rappresentativo che si dirama e si accresce in proporzione delle differenze e degli usi scoperti; questi ed altri tali fatti ci presentano l'imagine di quelle leggi, delle quali ragioniamo qui. L'analogia è così sensibile, che non può sfuggire allo sguardo dell'osservatore. Quest'analogia ci può servire almeno di guida, di presentimento, di punto di paragone, onde non aspettare dal mero caso l'occasione delle nostre ricerche. Dall'altra parte poi le tradizioni storiche, sia delle vicende, sia delle invenzioni associate all'esame delle viventi nazioni sparse su'l globo, ci somministrano materiali bastanti al nostr'uopo. Per la qual cosa non possiamo temere che gli ostacoli che si attraversano alle ricerche delle cose fisiche si attraversino a quelle delle cose sociali.

§ 1290. L'unica difficoltà risulta dall'indole delle idée e dalla mobilità del soggetto. Morali e di rapporto sono sì fatte idée; e però non cadono sotto i sensi, come quelle che appartengono ai fisici subjetti. Dall'altra parte poi le società, cui più importa di studiare, si presentano in un movimento così incessante e con forme talmente varianti, che, arrestandosi all'esteriorità delle cose, o non somministrano il filo per giungere alle ascose cagioni, o lo rompono ad ogni tratto per gettare l'osservatore in balìa o dell'errore, o di una perpetua incertezza. Conviene adunque prima di tutto radunar congetture, analogie e leggi anteriori, dedotte da principî noti; e quindi procedere per una specie di divinazione, la quale non si converte in certezza se non dopo che la concordia dei fatti sociali abbia prestato un comune suffragio. Ecco il modo co'l quale deve procedere uno scrittore che imprenda a trattare della vita degli stati. Con la scorta di tale divinazione, con la tendenza, dirò così, fiduciaria de' suoi auspicî, la mente umana studia il mondo delle nazioni, movendo i suoi passi e assicurando le sue conquiste come nelle ricerche della storia naturale e della fisica. Parliamo più giustamente: con la scorta di questa filosofia, con un cuore ardente di umanità, e con un coraggio risoluto, l'uomo cerca d'essere iniziato nei misterî della divina economia riguardante il vivere civile: e nel procedere come fece da prima nello scoprire gli arcani della natura esteriore, egli si procaccia il testimonio della sua iniziazione (1).

§ 1291. Tempo verrà che alcuni più amati dal cielo ci riveleranno ciò che oggidì appena possiamo sospettare. Essi rammenteranno con gratitudine gli sforzi di quelle anime generose, le quali ardirono prime di tentare la scoperta delle leggi dell'Incivilimento. In capo di lista risplenderanno i nomi di un Vico e di uno Stellini, i quali sebene non abbiano fatto altro che indicare alcuni fenomeni, ciò non ostante hanno svegliato l'attenzione dei pensatori sopra tanto argomento. Lo stato della filosofia dominante nell'età di questi uomini contribuirà a fare tanto più apprezzare il loro genio, quanto minori erano i sussidî che ritrar potevano da questa filosofia (2). I nomi di un Frice, d'un Turgot, di un Priestley, d'un Condorcet, e di alcuni altri compariranno più sotto con lode.

Grati allo spirito sono gli augurî, e care al cuore sono le speranze; ma dove si tratti di pratici oggetti sono più preziose le cognizioni delle leggi delle forze, e le regole per utilmente impiegarle. Ora che cosa impariamo noi dei lodati scrittori? Ai lettori lascio la sentenza. — Dunque che cosa resta? Che la politica fisiologia è oggetto ancora intatto, il quale invoca tutta l'attenzione dei pensatori imparziali, ed amanti dell'umanità.

§ 1292. Guardiamoci da una seducente illusio-

---

(1) *Se lo scrittore non deve tessere la storia dei suoi pensieri e della sua solerzia, egli ne deve certamente presentare i risultamenti. In questi appunto si debbono leggere i tratti dell' economia fin qui descritta. Quando, leggendo lo spirito delle leggi di Montesquieu, io non vi ravviso traccia alcuna dei principî di fatto e di ragione che giustificano, comandano e disciplinano le giuste riforme delle leggi e delle costituzioni, io sono a stretto concludere che quello scrittore non aveva alcun sentore della politica fisiologia, e che per conseguenza mancò tutta l'anima che doveva dettare lo spirito delle leggi fatte. Io vengo poi confermato in questa congettura allorchè di molte leggi fatte egli assegna cause non concordanti con lo stato delle cose; e di molte leggi da farsi non assegna che motivi o notati da altri politici, o suggeriti dal buon senso naturale. In materia poi di publico diritto e dei fondamenti della ragione sociale, io veggendolo professare la favola delle rinunzie ai diritti della naturale indipendenza, sono costretto ad accomunarlo al vulgo de' suoi contemporanei, ammirando in lui l'arte di dir tutto egregiamente.*

(2) *Havvi un libro intitolato* della perfezione della vita politica, di M. Paolo Paruta nobile veneziano, cavaliere e procuratore di S. Marco, *stampato in Venezia nell'anno 1599 presso Domenico Nicolini, in-4°, di pag. 479. Questo libro altro non è che un trattato di morale, e propriamente delle così dette* virtù cardinali, *e di altre, posto in bocca a diversi interlocutori ecclesiastici e secolari di casati nobili, intervenuti al Concilio di Trento. Ciò che v'ha di politico sono le ultime pagine, nelle quali si agita la questione, quale sia il migliore dei tre governi aristocratico, democratico e monarchico: si decide che sia il misto; e si termina co'l commendare il veneto governo. Da questa esposizione ognuno intende che il titolo di* perfezione della vita politica *non allude realmente all'argomento nostro.*

ne, figlia dell'orgoglio, o anche d'un lodevole amore per la giustizia e pe 'l bene sociale. Non confondiamo le sconfitte degli errori con le conquiste della verità. Se parecchie delle prime onorano la nostra età, forsechè possiamo gloriarci d'un egual numero delle seconde? Se in una notte tempestosa un vento propizio disipa nubi infeste, forsechè egli apporta il meriggio? Barlume di crepuscolo soltanto è quello di cui godiamo ora; e quindi incerto e non avvivato è ancora l'aspetto dell'orizonte spiegato sotto i nostri sguardi.

Dagli offizi interiori dello scrittore passiamo agli esteriori. In questi sta propriamente l'economía dell'esposizione.

CAPO X.

CONTINUAZIONE.

I. *Dell'esposizione delle nozioni assolute primitive riguardanti la dottrina degli stati.*

§ 1293. Noi vogliamo sapere con quali impulsi, per quali mezzi e con quali maniere la natura proceda nell'allevare le civili aggregazioni; e quali siano gli effetti che di mano in mano vengono prodotti sì nell'uomo interiore, che nel sistema della loro sociale convivenza. Oltre a ciò, bramiamo scoprire se in tutta questa economía della natura si verifichino le condizioni, per le quali si crea e si conserva la vita degli stati. Ora si domanda come il filosofo debba procedere nella esposizione delle sue ricerche. Dico nell'*esposizione*, per significare che quì non si tratta più del magistero ch'egli deve riguardo a sè stesso praticare, ma bensì del rendiconto giustificato di ciò che fu da lui scoperto.

§ 1294. Havvi un punto comune di tendenza e di mezzi tanto alla scienza delle leggi, quanto all'economía di fatto che governa gl'individui e le nazioni. Questo punto comune è la più felice conservazione mediante il più rapido e completo perfezionamento necessario degl'individui e delle società. Fissato questo punto centrale comune, quale sarà l'oggetto del quale l'espositore dovrà prima di tutto occuparsi, e dal quale prendere le sue mosse, onde addottrinare con un ordine lucido, breve e proficuo? A questa interrogazione è già fatta la risposta dalle cose sopra discorse. Egli deve incominciare co 'l presentare sott'occhio la prima imagine più ovvia d'uno stato politico a modo di PERSONA dotata di corpo e di anima, e segnare distintamente la sua potenza in senso assoluto e semplice. E quì deve definire che cosa intenda co 'l nome di *stato;* che cosa propriamente ne costituisca la potenza; quale ne sia la perfezione assoluta e relativa; come si debba applicare l'opportunità; in che consista la forza morale degli stati in relazione alla loro potenza, e come venga perfezionata dalla comunicazione delle genti.

§ 1295. Dopo questo esame *complessivo* lo scrittore deve passare ad esaminare il suo soggetto a parte a parte. E siccome nel definire lo *stato* trovò che *popolazione*, *territorio* e *governo* ne formano le parti visibili; così dovrà esaminare ad una ad una ognuna di queste parti, in relazione sempre all'oggetto centrale della potenza. Quì lo scrittore non deve dimenticare che non si tratta per ora che di viste *primitive*, *assolute* e *finali*. Dunque per ora egli dovrà astenersi dalle secondarie, dalle relative e dalle istrumentali. Queste dovranno seguire da poi.

§ 1296. Con l'esame complessivo e ripartito descritto fin quì, altro non si è fatto che esaminare la parte, dirò così *visibile* e le forme esteriori dello stato in relazione alla sua potenza. Segue la parte *invisibile* ed *interiore*, che deve anch'essa essere studiata sempre in relazione alla potenza suddetta. E quì è necessario notare l'economía richiesta dal buon metodo. Altro è esporre la parte *interiore* e *morale* dello stato in via di *fenomeno sperimentale;* ed altro e esporla in via di *teoría*. La prima funzione deve precedere la seconda. Per la qual cosa si debbono distinguere e ben raffigurare i *motori* eminenti del corpo politico in linea di FATTO, prima di addurne la filosofica teoría. Le qualità ed i modi delle passioni motrici debbono adunque precedere, per indi dedurre in guisa dimostrata i grandi cánoni della politica filosofía, riguardanti il *conoscere*, il *volere* ed il *potere* degli uomini conviventi, in mira di poterne dedurre le grandi leggi universali e perpetue della vita degli stati.

II. *Delle varietà nei fenomeni della vita degli stati.*

§ 1297. Dopo ciò è indispensabile passare alla esposizione delle *differenze* fra nazione e nazione, stantechè senza di esse non si coglierebbe la natura, ma soltanto un ente imaginato da intellettuali speculazioni.

Ora per tessere i fatti solidi di queste naturali e necessarie differenze e varietà, quale sarà il principio dal quale prender lume nelle ricerche da esporsi? O parliamo delle differenze *costanti* ed *immutabili*, o parliamo delle differenze *transitorie*, e per sè *variabili* nella vita delle nazioni. Se parliamo delle prime, una luminosa nozione direttrice si presenta quì opportunamente. Questa consiste nel principio per sè noto e dimostrato, che l'ordine morale è fondato su l'ordine fisico ed atteggiato dall'ordine fisico (1), quantunque venga diretto dalla regola del pareggiamento delle utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà.

§ 1298. Chiunque dubitasse di questa grande verità finga che le dita delle mani di tutto un popolo divengano rigide e inette agli offizi ai quali servono: che cosa diverrebbe quel popolo? Fingete che si ammortisca la lingua, e che ignori l'arte dello scrivere e di trasmettere ad altri le proprie idée: che cosa diverrà egli? Fingete soltanto che si accresca sensibilmente la fame, od altro bisogno naturale, senza che dalla terra si accresca il mezzo di soddisfarlo. Allora o conviene trucidarsi a vicenda, od invocare la peste come un massimo beneficio. Voi vedete dunque se sia vero, o no, che l'ordine morale sia fondato su 'l fisico ed atteggiato dal fisico (2).

---

(1) (2) *Altrove parlai di questa idéa del Romagnosi (vedi la nota al § 924 di questi scritti). Tornerò quì ad osservare, che tale principio non si deve già intendere nel senso che l'ordine fisico sia la regola dell'ordine morale; ma che l'ordine morale si appoggia su i fatti posti per opera della sola natura, i quali costituiscono (se è lecito il dirlo) la materia su cui si aggirano e si modellano le norme morali, per quantunque diversi anzi opposti al fisico siano l'indole ed il principio d'onde queste norme si traggono. (DG)*

III. *Delle differenze fisiche e costanti.*

§ 1299. Posta questa verità, ognuno intende che nella trattazione della politica fisiologia la contemplazione delle cause fisiche riesce fondamentale e decisiva. Se dunque tali cause fisiche siano varie fra nazione e nazione, di modo che influiscano a far variare il sistema della più felice conservazione mediante il più rapido e completo perfezionamento degli uomini consociati; sarà dunque cosa indispensabile studiare l'indole, la forza, l'estensione e l'influenza delle medesime, onde rendere completa e solida la politica fisiologia.

§ 1300. Qui si noti la precisione con la quale indico che queste cause si debbono studiare, *in quanto* possono determinare e far variare il sistema della sociale conservazione e perfezione. Senza questa precisione la dottrina degenererebbe o in una pura storia naturale, o in una fisiologia animale. L'effetto contemplato dalla politica fisiologia è quello che in ultima analisi risulta dall'opera libera ed ordinata degli uomini associati, e non quello che può dipendere da altre cause, benchè cooperanti.

§ 1301. Prime in effetto, ma ultime in esposizione, sono queste cause. È vero, o no, che convien procedere dal semplice al composto, dal cognito all'incognito, dai caratteri comuni e costanti ai caratteri speciali e variabili? È dunque per sè manifesto che il buon metodo esige l'economia di cui parliamo.

IV. *Delle differenze variabili e transitorie.*

§ 1302. Dopo queste cause costanti ed inseparabili delle varietà fra la vita delle diverse nazioni succedono le *variabili* e le *transitorie*. Di queste altre sono naturali ed inevitabili, ed altre sono artificiali ed arbitrarie. Fra le prime non possono essere collocate se non le particolarità ed i fenomeni del successivo *sviluppamento* dell'infanzia, fanciullezza, adolescenza, gioventù, virilità ec. di un popolo, sia abbandonato a sè stesso, sia educato da altri. Fra le seconde debbono essere collocate tutte quelle che dipendono dal régime arbitrario degli uomini, o dall'impreveduto della fortuna. Co'l contemplare queste particolarità la scienza teorica viene ad incontrarsi con la storia, od almeno con la ragione positiva della storia. Noi però non abbisogniamo di far entrare nel nostro lavoro fuorchè le circostanze varianti e transitorie inseparabili dal necessario graduale sviluppamento; e però quelle che dipendono dall'arbitrio degli uomini e della fortuna non entrano di proposito nel nostro lavoro.

§ 1303. Quando questa parte sia esposta a dovere, ogni lettore potrà travedere ad un tratto due grandi verità. La prima, che la natura non volle produrre due popoli perfettamente simili, come non istampò due sembianti perfettamente simili. La seconda, che tolti tutti gl'impacci fattizi, indotti dalle male leggi e dalle inique amministrazioni, rimarranno sempre fra le genti differenze costanti, per le quali l'una più che l'altra nazione si potrà riguardare come più favorita dal cielo, e quindi potrà per molti tratti primeggiare su le altre, senza cessare di aver bisogno delle altre, come le altre di trar profitto da lei.

V. *Dell'arte di esporre le differenze fra nazione e nazione interessanti la politica fisiologia.*

§ 1304. Fin qui abbiamo parlato in complesso di queste particolarità, ma non abbiamo detto nulla su 'l modo della loro esposizione. Qui limitandomi alla principale osservo, che la mira ultima del nostro lavoro è di esporre la politica fisiologia a norma dell'esigenza dell'età matura. Sapiamo che le età anteriori influiscono su le posteriori. Diremo noi perciò che non si possa trattare dell'età matura se non dopo aver trattato della non matura? In tutte le età d'una società d'uomini voi ravvisate sempre mezzi di sussistenza, modi di riproduzione, forze di aggregati più o meno prevalenti. Ivi pure discoprite cognizioni, passioni, abitudini, abilità di eseguire dati intenti, ec. Se per dar ragione dello stato maturo vi avvisaste di procedere dallo stato rozzo e barbaro, che cosa fareste voi?

§ 1305. Oltre d'imbarcarvi in un lungo, penoso ed interrotto viaggio, rimarreste defraudato del vostro intento. Ne volete la prova? Eccola. È vero, o no, che abbisognate primieramente di conoscere i grandi motori interni naturali delle società incivilite? Dove potreste ben discernerli, fuorchè in quello stato nel quale si presentano *spiegati?* Potreste fare lo stesso allorchè si presentano confusi e ravviluppati? Certamente nelle prime età questi motori esistono, come esistono nelle ultime; ma nelle prime non si ravvisano ben distinti e tratteggiati come nelle ultime. Diciamo di più: essi si discernono o si suppongono nelle prime, appunto perchè li vedemmo nelle ultime.

§ 1306. Dentro una camera oscura voi ricevete un raggio solare su di un prisma. A piccola distanza dietro il prisma voi non potete disceverare i colori. All'opposto alla distanza di alcuni passi eccovi i sette colori distinti e fortemente contrasegnati. È vero che la separazione era già fatta alla piccola distanza; ma ivi non era per voi discernibile. Viceversa voi deduceste che anche a piccola distanza esistevano le sette differenze, appunto perchè le ravvisaste ad una grande distanza. Ciò che osservammo in questo fenomeno avviene pure nelle produzioni stesse vegetabili. Quando voi, dopo aver lasciato in molle un grano di fava, ne aprite i lobi, e ivi vedete due fogliette che si ravviluppano, ed una radichetta che sta per ispuntare, voi dite a dirittura che ivi sta racchiusa tutta la pianta in miniatura. Ma potreste mai formare questo giudizio, se prima non aveste veduta la pianta sviluppata? Ecco ciò che avviene ragionando dei motori occulti dell'infanzia, della fanciullezza, dell'adolescenza degl'individui e delle popolazioni. La considerazione delle forme e dell'azione di questi motori nelle altre età servirà mirabilmente a dare risalto ai dettami dello scrittore; come dopo avere ben compreso l'organismo d'un orologio giova vederne i pezzi singolari, o l'azione parziale della molla e delle suste, non rattemperata dal pendolo o da altri congegni.

§ 1307. L'uno e l'altro modo di questa economia formano la parte più importante della esposizione della politica fisiologia. Se la cognizione delle leggi insormontabili della natura esteriore importa, sia per non tentare l'impossibile, sia per rimediare quanto si può con l'arte, sia finalmente per giovarsi dei doni ricevuti; la cognizione delle leggi costanti e variabili dei motori morali importa per ordinare e movere a dovere le potenze del corpo sociale. In queste conviene seguire i relativi fenomeni delle cognizioni, delle volizioni e delle opere, pensando che tutto l'uomo interviene sempre a produrre ogni morale fenomeno, sì interiore che esteriore. La distinzione delle facoltà

serve soltanto alla nostra istruzione. In natura tutto è così indivisibile, contemporaneo e connesso, come unico ed indivisibile è l'essere che agisce e reagisce. Con un'occhiata attenta io discerno l'azione di tutte e tre le potenze, come la discerno in una lunga informazione, in una lenta deliberazione e in una compiuta esecuzione.

§ 1308. Bastino per ora questi pochi cenni, onde formarci una prima idéa dell'economia che deve usare uno scrittore nell'esposizione della dottrina della vita degli stati. Ometto le altre particolarità di questa economía, sì perchè vengono facilmente suggerite, e sì perchè non potrebbero essere nè meno intese senza la trattazione delle parti della dottrina alla quale appartengono.

VI. *Dello stile e delle definizioni.*

§ 1309. Un ultimo avvertimento, riguardante tutta l'esposizione, si è di non lasciarsi trascinare dal pomposo, e di servire invece all'utile. Qui si parla dell'utile più pronto. L'uomo di genio, al quale solo spetta per la prima volta di rivelare la politica fisiologia, deve prendere l'aria e il linguaggio più d'un catechista, che d'un filosofo. Egli deve imitare quei zelanti fondatori di civiltà, che percorrevano incogniti le varie terre, e si studiavano d'istruire e di educare le rozze popolazioni.

§ 1310. Non ignorando che le chiavi-maestre d'ogni disciplina sono le buone *definizioni* e le buone *regole*, egli deve aver cura di produrre sì le une che le altre. « Ottimamente dai filosofi è » detto, che quelli i quali non imparano a ben » intendere le parole, sbagliano anche intorno le » cose. » Questa osservazione dell'antica filosofia, riportata da Plutarco (1), richiamata alla memoria dal Locke, si deve tenere in sommo conto nelle dottrine morali e politiche, nelle quali, sia per la qualità delle idée non presentate dai sensi, sia per li travisamenti indotti dalle passioni degl'ingannatori e degl'ingannati, sia per la successiva mutabilità degli aspetti degli affari e delle dominazioni, riesce per sè malagevole cogliere a dirittura il genuino concetto delle più importanti parole. Se nello scibile umano v' ha parte nella quale si facia sentire il bisogno delle definizioni, ella è sopra tutte le altre quella in cui si tratta dei fatti e delle leggi del mondo delle nazioni. Assoluto è poi questo bisogno allorchè si voglia in una maniera stringata trattare di questi fatti e di queste leggi. Leggendo il libro *delle leggi* di Montesquieu, questo bisogno si sente ad ogni tratto; talchè l'uomo attento rimane perplesso come nel gioco del sibillone, per applicare uno più che l'altro senso. So quanto sia malagevole il frenarsi dai voli provocati da un grande soggetto; so quanto sia mortificante il camminare a piccoli passi, e fermarsi a stemperare un'idéa felice; so quanto sia umiliante il presentare con piccole forme ciò ch'è concepito grandiosamente; so in fine che di tutti questi sacrificî niuno ne saprà buon grado: ma so pure ancora, che la considerazione del vero e solido utile, che deriva da questo contegno, può ricompensare un eroismo morale così esercitato.

§ 1311. Io non pretendo per questo di condannare l'espositore alla nuda matematica, che d'altronde renderebbe malagevole la comune intelligenza, la quale vuol essere ajutata con le stelluzze dei tropi, sì come le chiamava Bacone, e con l'illustrazione degli esempî. Io bramo soltanto che lo scrittore sia imitatore della natura, la quale non ci regala le quintessenze. E siccome la natura alle forme delle cose aggiunge anche i colori; così lo scrittore alla proprietà ed alla verità dei concetti deve aggiungere lo splendore, e quel bello che viene comportato dalla severità e dalla maestà del soggetto.

---

(1) De Iside et Osiride, *capitolo III, § 5 della traduzione del Ciampi. Firenze presso Piatti, 1823* (a).

(a) *Vedi la mia nota posta in principio di questo Prodromo a pag. 395, circa l'epoca alla quale può riferirsi, debbo avvertire che il testo cui si aggiunge questa nota, la quale potrebbe indurre a crederlo d'una data troppo recente, è una postilla fatta di mano dell'Autore nel margine d'una vecchia copia di questo capitolo. (DG)*

INSTITUZIONI

DI

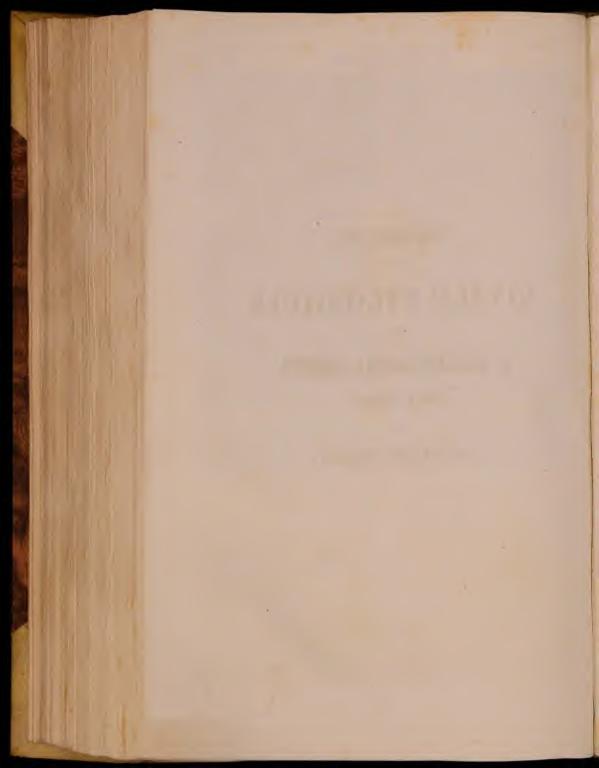
CIVILE FILOSOFIA

OSSIA

DI GIURISPRUDENZA TEORICA

OPERA POSTUMA

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

AVVERTIMENTO DELL'EDITORE

Quando in su lo scorcio dell'anno 1824 il Romagnosi veniva chiamato a regolare gli studi legali ed insegnare Giurisprudenza teorica nell'università di Corfù, egli prendeva occasione da questo invito per assumere ed ordinare nuovamente i principi da lui professati intorno alla civile filosofia, alla quale altissima scienza aveva rivolte le meditazioni di tutta la vita. Le *Instituzioni*, che ora per me si riproducono corrette, e con l'aggiunta di alcune annotazioni, erano appunto destinate alla gioventù studiosa delle civili discipline in quella Università. Oltre alle testimonianze che ce ne assicurano, questo fatto è altresì posto in evidenza dalla Prolusione che si legge in principio dell'opera, restituita alla sua integrità sopra un esemplare manoscritto che la gentilezza di chi possedevalo mi pose in grado di consultare. Non essendo stato concesso all'Autore di accettare quella lontana missione, l'opera non venne proseguita; e quel tanto che ne abbiamo fu stampato per la prima volta, dopo la sua morte, in Firenze nel 1839.

In questo lavoro si veggono con ordine mirabile raccolti e con somma chiarezza esposti i risultamenti delle sue meditazioni intorno alle dottrine della ragione, dell'umanità e della civiltà; mancandovi lo sviluppo della dottrina del régime, ossia delle leggi, che compie la scienza della filosofia civile in relazione alla vita degli stati (vedi il § 1898).

Spero che i lettori mi sapranno grado se non volli omettere alcuni tratti di quest'opera che si trovano riprodotti in altre publicate vivente l'autore, dopo l'anno 1826, perchè ne avrebbe patito molto sconcio quella stretta connessione e quell'ordine che ne forma uno dei pregi singolari, senza un proporzionato vantaggio, trattandosi del risparmio di poche pagine. Io mi sarei anzi di buona voglia taciuto su questo punto, se l'esperienza non mi avesse provato la necessità di giustificarsi presso alcuni anche su le più ragionevoli ed opportune risoluzioni.

Lo scopo al quale era destinato, cioè l'istruzione della gioventù di uno stato, la cui forma di governo è la republicana, spiega a bastanza il vero senso d'alcune parti di questo lavoro, nelle quali si potrebbero scorgere dei principi da non ammettersi come assoluti ed universali.

Con tutto ciò non sarà male ch'io aggiunga quì altre più particolari considerazioni, le quali, in unione alle note poste ove parvemi conveniente, varranno ad impedire qualsiasi meno giusta applicazione di alcune dottrine in quest'opera contenute.

Quando l'Autore ci viene discorrendo del principato nazionale e del modo di assicurarne l'esercizio, egli con questo epiteto di *nazionale* mostra ad evidenza che

le sue ricerche hanno in mira le instituzioni sociali e governative di una nazione unica, formante uno stato da sè, retto da un particolare governo. Quindi le sue indagini, limitate a questo caso, escludono le considerazioni spettanti a quei molti rapporti, nei quali si possono trovare certe popolazioni dipendenti da un governo e da una sovranità moderatrice ad un tempo di varî popoli, ossia di uno stato da nazioni diverse costituito. E si avverta che questo modo di vedere in così fatto argomento è una delle idée capitali del nostro Autore, la quale non solo si rileva dal tenore delle sue dottrine, ma tratto tratto s'incontra espressamente accennata. Di che si può rimanere convinti leggendo il § 1219, e il capo IV, n° I del libro VI di quest'opera.

Oltre a ciò, questi principî sono astrazioni, generalità, vale a dire sommi-capi che comprendono le dottrine teoriche spettanti a ciò che v'ha di essenziale, a senso dell'Autore, nelle varie forme di reggimento, e nelle instituzioni assicuranti il retto esercizio del sommo potere. Sotto queste nozioni generali sono dunque comprese tutte quelle particolari forme di governo, tutte quelle svariate guise di sovranità, tutte quelle instituzioni che dànno regola e mettone confini all'esercizio dell'autorità suprema, le quali, sommamente diverse nelle qualità accidentàli, si accordano per altro nei caratteri essenzialmente costituenti il fondamento della loro giustizia, conforme ai necessarî rapporti della società (vedi il § 1874).

Da queste considerazioni risulta, che se si guardi alla destinazione di questo scritto, è forza ritenere che l'Autore avesse la mira di mettere innanzi delle teorie più adatte alle forme di governo repubblicane o monarchico-miste, di quello che alle monarchíe dette assolute. Se poi vogliasi esaminare le espressioni da esso lui adoperate, si scorge che i suoi dettati si riferiscono ai governi delle nazioni che di per sè costituiscono uno stato, e non a quelle che insieme ad altre sono soggette alla medesima sovranità. E ciò conferma la precedente deduzione, in quanto le republiche, ed in qualche modo anche le monarchíe temperate, per loro essenziale natura non possono esistere che nelle nazioni formanti uno stato da sè. In fine, quando pur si volesse dare tutta la possibile estensione a certe dottrine dell'Autore, null'altro si potrebbe in esse riscontrare che delle generali nozioni tratte dai caratteri di giustizia comuni a tutte le diverse forme di sovranità e di governo.

Dalle mie parole, dirette ad impedire che si estendano soverchiamente i principî in quest'opera contenuti intorno l'ordinamento dei governi, non si deve però dedurre ch'io tenga tutti questi principî, anche limitati siccome sono, per dottrine su le quali non vi sia punto a ridire. L'esperienza ci ha mostrato ben molte volte, che alle combinazioni positive troppo complicate non basta sempre la maggior forza dell'ingegno, se non si unisca alla dottrina anche una pratica proporzionata all'elevatezza ed alla moltiplicità dei rapporti che si devono considerare. Quì non è il luogo di entrare a discutere questo argomento, per istabilire il giusto valore dei pensamenti dell'Autore in proposito. Questo cenno è diretto soltanto a purgarmi dalla taccia di servile encomiatore delle opinioni di lui, le quali spero che, per quanto dissi, possano essere dal savio e prudente lettore equamente pesate, e circoscritte nei loro giusti confini. Per me credo di potere a buon diritto ripetere quello che dissi nella nota posta in principio dello scritto precedente (pag. 393): non essere cioè i sogni della fantasia affatto stranieri anche agli ingegni i più privilegiati; e però se il Romagnosi, come altrove, così pure in queste *Instituzioni* ci offre a delle sublimi dottrine framista qualche utopia, ciò non potrebbe recar meraviglia se non alla corta veduta delle menti esili. Quanto poi a quelli i quali sono usi a chiudere gli occhi, e passare sopra quanto v' ha di bello, di grande, di vero nelle opere dei giganti della scienza, per considerarne soltanto le poche macchie e gli errori, *quas humana parum cavit natura*, di questi non conviene occuparsi: meritano compassione, e null'altro.

ADG.

RAGIONE DELL'OPERA

§ 1312. Gli uomini che aspirano incessantemente al ben vivere in questo mondo, sanno essi bene in quale stato di cose possano ottenere ciò che bramano, e però quale sia lo stato che *debbono domandare?* Sanno essi bene quello che *far si dovrebbe*, onde acquistare e mantenere questo stato? Sanno essi bene quello che *possono fare*, e quando e come lo possano fare, e quindi quello che *realmente debbono fare* nei rispettivi casi, onde ottenere ciò che bramano?

§ 1313. Per soddisfare a queste tre domande io consacro altrettante parti di queste instituzioni. Nella prima io tratto dei poteri civili e delle loro condizioni generali di ragione; e da ciò risulta lo stato ed il régime cui *dobbiamo domandare*. Nella seconda io pongo i principî direttivi di questi poteri civili in conseguenza delle suddette condizioni; e da ciò risulta quello che *si deve fare in generale*, onde acquistare e mantenere lo stato ed il régime domandato. Nella terza finalmente io atteggio i principî suddetti in conseguenza delle leggi motrici, e delle posizioni diverse degli uomini e delle società; e da ciò risulta quello che *realmente possono e debbono fare* le genti, e quando e come effettivamente lo possano e debbano fare, onde finalmente acquistare e mantenere lo stato ed il régime domandato. Doppia, come ognun vede, è la funzione qui contemplata; perocchè si tratta di provedere al meglio nello stato di perfezionamento, e di sospingere nello stesso tempo gli uomini e le nazioni al grado ottenibile della migliore loro situazione.

Ben è vero che la seconda e la terza parte si compenetrano realmente nell'esecuzione; ma egli è vero del pari che nell'istruzione debbono essere distinte. La mente dell'uomo non è quella di un Dio; e però con un solo colpo d'occhio non può determinare ciò ch'è di ragione nelle particolari circostanze. Abbisognando noi di principî, dobbiamo necessariamente valerci di vedute generali, e per ciò stesso di dati più o meno rimoti dallo stato particolare, e però dal vero stato pratico delle cose. Ma dall'altra parte ciò che si vede possibile in astratto non può essere sempre e da per tutto praticabile in concreto. Resta dunque a vedere in quali oggetti, dentro a quali circostanze e fino a qual segno le cose proposte si possano ottenere. Vuoi tu forse prescindere da queste considerazioni? Guai a quello stato nel quale i tuoi principî generali, tranne i soli negativi, venissero posti di salto in esecuzione!

§ 1314. Qual è la conseguenza di tutto questo? Che in ogni scienza pratica convien procedere nella guisa sopra indicata. Quando adunque un trattato sia disteso nella guisa suddetta, certamente per la sua forma servirà allo scopo inteso. Dico per la sua forma, perocchè nella sostanza dovrà essere vero ne' suoi principî, connesso nelle sue deduzioni, coerente nelle sue parti, assortito nelle sue proposte, felice nella sua espressione, ec.

§ 1315. Ogni pratica dottrina, oltre le forme generali comuni ad ogni altra dottrina dello stesso genere, dee vestire certe forme speciali richieste dall'indole propria del suo argomento. Nella civile filosofia queste forme speciali quali sono? La prima di queste forme è quella che nasce dall'indole propria della vita delle nazioni, o, a dir meglio, dall'effetto che da questa vita le genti bramano ottenere. Se esse implorano da per tutto pace, equità e sicurezza; se da per tutto agiscono senza posa per ottenere questo intento; da per tutto non si può ottenere che mediante *un'opera solidale*, a compiere la quale debbono necessariamente concorrere gli uomini, le società ed i governi di modo, che senza questo simultaneo concorso, concordato con le esigenze naturali, il loro intento rimane più o meno frustrato.

§ 1316. Io distinguo il concorso degli uomini da quello delle società, benchè materialmente quelli e queste siano la stessa cosa; sì perchè gli uomini, che a mano a mano nascono deboli, ignoranti e senza istinto, ricevono tutto il loro potere utile dal deposito delle viventi società e da una incessante educazione; e sì perchè in queste sole, e non nell'individuo singolare, havvi una parte recondita, possente ed indipendente, che all'insaputa loro le sospinge e le regge: talchè minima è la parte artificiale ch'esse contribuiscono al proprio felice destino. Così nella vita fisica ciò ch'è proprio di ogni uomo è il régime volontario, ed il rimanente è della natura. Ecco perchè nell'opera solidale su mentovata ho distinto il concorso delle società da quello dei singoli individui.

§ 1317. In conseguenza di questo triplice e perpetuo concorso la filosofia civile deve in ogni sua parte occuparsi distintamente di ciò che appartiene agl'individui, alle società ed al governo, sia per costituire i poteri civili, sia per fissarne i principî generali direttivi, e sia finalmente per atteggiare questi principî in conseguenza delle leggi motrici e delle posizioni diverse assegnabili. Contemplando poi gl'individui singolari, che formano le reali unità elementari ed attive del mondo delle nazioni, non si devono mai dimenticare le tre facoltà; cioè il conoscere, il volere e il poter eseguire, senza il concorso delle quali ogni opera resta vana, ed ogni teoria rimane imperfetta.

§ 1318. Un'imperiosa necessità prescrive, come ognun vede, di non perdere mai di vista la solidarietà dell'opera degli uomini, delle società e dei governi nel produrre la pace, l'equità e la sicurezza implorate dalle genti. Quanto poi all'esposizione della dottrina, ne segue un massimo e solenne dovere; e questo consiste nell'*unificare la politica co 'l diritto*. Ciò è tanto necessario, che volendo altrimenti adoperare, si fa sgraziatamente nascere un diritto senza sanzione, una politica senza freno, e una dottrina senza direzione. Capitale è dunque il dovere di non disgiungere la politica dal diritto; e però l'unificazione proposta forma una legge prima

e fondamentale del metodo onde trattare a dovere della civile filosofia.

§ 1319. Grandioso, è vero, riesce questo lavoro; ma però non soverchiante tutte le volte che vengono osservati i quattro grandi precetti logici di ben proporre, di ben distinguere, di ben connettere e di ben esprimere. La proposta, della quale parliamo qui, riguarda tanto il soggetto intiero della dottrina, quanto le grandi parti nelle quali viene diviso. Come nella proposta di tutto il corpo è necessario cogliere gli estremi limiti, entro i quali si racchiude tutto il campo della ricercata dottrina; così nel proporre le parti convien dare ad ogni argomento quella latitudine e quella unità ch'è richiesta dall'indole propria o, a dir meglio, dai rapporti logici ed attivi del dato particolare argomento. Come nel corpo fisico conviene comprendere tutte le parti del cervello, o di qualunque altro viscere, per rilevarne le funzioni proprie; così nel corpo sociale, proponendo di trattare d'una data parte, convien comprendere tutta la latitudine e tutta l'unità di quel dato ordine particolare di funzioni. Scindere gli argomenti è solo proprio di chi non conosce le parti cospiranti e costituenti del medesimo. In breve, ciò che si pratica rapporto al tutto, si deve pur praticare nel proporre le singole parti.

§ 1320. E qui dobbiamo por mente ad un magistero ch'io credo importantissimo sì per rendere breve, facile e proficua l'istruzione; e sì per richiamarne a memoria i risultati. Lo spirito umano, attesa la sua limitata capacità, abbisogna e si compiace di riepilogare quanto può in breve i vari punti delle cose da lui esaminate. Dunque si debbono tessere certi nodi di reminiscenza, e però far campeggiare certe nozioni più note, intorno alle quali si rannodino altre nozioni subalterne. La scelta di questi nodi non è arbitraria, ma è indicata dalla natura stessa del soggetto studiato con la sagacità d'una buona anatomia e fisiologia politica. Un esempio lo vediamo nei cinque generi di proprietà, cioè nella personale, reale, morale, di stato domestico, e di stato di convivenza, i quali formano altretanti punti cardinali, intorno a cui versano le legislazioni civile, criminale ed amministrativa secondaria. Questi punti servono alla memoria come altretanti centri naturali di richiamo, attorno ai quali vediamo aggregarsi e collegarsi i principî e le regole di ragione. In vista di questo bisogno io mi sono studiato nelle mie proposte di rappresentare come têmi certe parti più visibili e più famigliari, le quali abbracciando, dirò così, un'intiera e ben contrasegnata provincia, racchiudessero in pari tempo nel loro grembo la triplice cooperazione della quale ho sopra parlato. Un esempio lo vediamo nella seconda parte, nella quale ho proposto le collezioni dei principî direttivi in modo che corrispondano ad altretanti ministeri, dei quali potrebb'essere composto il governo eminente di uno stato.

§ 1321. Ma quello che sopra tutto interessa tanto il metodo, quanto il valore intrinseco di tutta la dottrina, si è di proporre il modello di quello stato e di quel régime nel quale gli uomini e le genti possono trovare la pace, l'equità e la sicurezza da loro sempre invocate. Vuoi tu sapere quale sia il supposto secreto a cui perpetuamente allude la tua teoria? tu lo vedi in questo modello. Vuoi tu anticipatamente conoscere quale sia l'ultimo termine a cui tende ogni civile progresso di una nazione? tu lo vedi in questo modello. Vuoi tu un tipo statistico, onde giudicare se quel tale stato sia più o meno barbaro, più o meno civile, più o meno prospero, più o meno misero, più o meno forte, più o meno debole? tu lo vedi in questo modello. Vuoi tu un mezzo-termine dimostrativo, onde troncare ogni disputa circa il giusto civile e l'utile politico, e stabilire una sanzione visibile, storica, inesorabile contro il potere arbitrario dei privati, delle nazioni e dei governi? tu lo vedi in questo modello.

Se domandi in ch'egli consista, io ti rispondo ch'egli consiste in un ben assortito e comprovato prospetto di uno stato politico ordinato a potenza, e nella somma di quelle condizioni che una felice esperienza ha già confermato, e che il senso universale ha già canonizzato. Verificandosi le condizioni necessarie a costituire la somma potenza politica, per ciò stesso si verifica la maggiore possibile soddisfazione del massimo numero dei cittadini, e sopra tutto la pace, l'equità e la sicurezza implorate dagli uomini e dalle genti. Così partendo dal centro motore, la cui tendenza di fatto imperiosa, invincibile forma lo scopo della scienza, cioè il desiderio del benessere, si ritorna dopo un lungo circuito allo stesso punto; e, a dir meglio, con questo modo si effettuano le condizioni necessarie a soddisfare questo desiderio. Così partendo dall'uomo individuo, e passando per la civile società, si ritorna agl'individui medesimi nei quali solamente esiste la realtà della potenza. In simile maniera nel ben fabbricare si rispettano le leggi della gravità e della coesione, le quali non esistono ed agiscono che negli elementi materiali delle masse. Senza questo ritorno della dottrina al suo principio la scienza non riuscirebbe solida, dimostrata e sicura. All'opposto essa viene raccomandata ad una inviolabile convinzione, considerando che la potenza politica deriva dalla cospirazione delle forze, e questa dalla cospirazione degl'interessi. Ma senza la soddisfazione equa degl'interessi del massimo numero non potendo esistere la cospirazione suddetta, ne viene di necessità fisica che non potrassi avere potenza solida e durevole senza la soddisfazione equa degl'interessi del massimo numero.

D'altra parte poi la mente nostra non abbisogna d'affaticarsi in astratte speculazioni, allorchè deve ricercare le condizioni della potenza mediante la soddisfazione degl'interessi. Essa deve tener conto di dati visibili, publici ed irrefragabili, di modo che nell'atto che assicurano le dottrine della cosa publica e privata, convincono anche i più refrattari, che combattono per li privilegi e per un arbitrario potere. Mirabile economia della natura, la quale fece sì che le lezioni della civile sapienza fossero pur anche quelle di una clamorosa ed irrefragabile esperienza!

Ecco con quali vedute io ho consacrato l'ultimo libro della prima parte di queste *Instituzioni* a determinare le condizioni generali di uno stato politico ordinato a potenza. Ciò che ne ho detto si deve per lo meno accogliere in via di semplice proposta, benchè tutto sia appoggiato a risultati storici, ed a principî consacrati dai lumi attuali del secolo. Non contento delle condizioni dei poteri civili ordinati, a potenza da me segnate, ho voluto soggiungere le prime tracce più generali, le quali vengono segnate dalla natura stessa nei progressi della civiltà delle nazioni.

§ 1322. Dopo d'aver reso conto del modo di trattare alcune parti segnalate di queste *Instituzioni*, ragion vuole ch'io adduca i motivi di altre cure da me impiegate. Spesso si troverà che ho cre-

duto acconcio d'interrompere il corso della trattazione per dare rigorose definizioni delle idée meno vulgari e più decisive della proposta dottrina. Questa cura, la quale richiede spesso un arido lavoro, era assolutamente indispensabile in un oggetto su 'l quale non solamente importa di concepire le cose distintamente, ma di redimerle eziandío da tutte le tenebre nelle quali gl'ingannatori hanno tentato di avvolgerle, onde predominare a loro talento una moltitudine ingannata. Un doppio interesse pertanto esigeva di strappare di mano agl'ignoranti ed ai passionati un mezzo co 'l quale non solo si annullava la scienza, ma se ne rendevano eziandío miserandi gli effetti.

§ 1323. Indipendentemente da ciò, la storia medesima ci offre molti esempî, dai quali risulta quanto male abbia prodotto un'idéa mal concepita in punto di diritto, di morale e di politica, e quante volte ha costato assai caro agli uomini il cattivo uso di una parola. Tutto dunque concorreva ad obligarmi a dare le più esatte definizioni, onde poi generare i più fermi principî, e togliere di mezzo le più perniciose objezioni.

§ 1324. Se i politici, i publicisti ed i giureconsulti avessero fortemente sentita la necessità di ben definire, forse non l'avrebbero tanto obliata, com'essi fecero. E se la mancanza di una buona filosofía potè scusarsi nei secoli andati, noi non vediamo come, dopo rinata la buona logica ed una più sana filosofía, essi non abbiano posto mente a questa parte.

§ 1325. Tempo verrà, nel quale il linguaggio delle scienze morali e politiche sarà fissato per una comune convenzione. Allora gli scrittori potranno più speditamente correre; e moltiplicando le combinazioni delle loro idée senza essere ritardati nel fissarne il senso, potranno arricchire il tesoro delle utili verità. Oggidì però, in cui questa sorte non ci è partecipata dal cielo, convienci subire tutte le pene di un'ardua invenzione, dalle quali io avrei bramato sottrarre i miei leggitori e me stesso. Ma senza rendere frustranea l'opera intrapresa avre' io potuto imitare la corrente degli scrittori? e per ottenere un applauso maggiore avre' io potuto sacrificare i più solidi interessi dell'umanità? Ecco i motivi pe' i quali mi sono creduto in obligo di addurre ai luogi convenienti le definizioni che mi parvero le più vere e le più esatte delle più importanti e meno famigliari idée di politica e di diritto.

§ 1326. Un'altra diligenza fu da me impiegata; e questa consiste nel non interrompere il successivo concatenamento delle idée dottrinali con digressioni storiche, sia su i fatti ai quali io alludeva, sia su le opinioni di autori per altro accreditati. Pochissime volte mi sono permesso di chiamare a sindacato le opinioni altrui; e quando me lo permisi ho fatto servire l'esame, a dimostrare più gagliardamente la verità delle massime da me adottate.

§ 1327. Con questa economía ho creduto di adempier meglio li officî della istruzione, la quale nella maniera più breve, più facile e più proficua deve somministrare principî e regole, onde ottenere lo scopo inteso. Tessuta una volta tutta l'esposizione della dottrina, si potrà con maggior cognizione di causa e con frutto più largo discutere le opinioni altrui, le quali spesso alludendo a diverse parti della dottrina stessa, e richiedendo dati or più or meno lontani dai primi principî, non si possono nè ben valutare, nè ben confutare, se non dopo che si sono veduti tutti i principî e tutte le regole necessarie del soggetto trattato.

ORAZIONE INAUGURALE

AL

CORSO DI GIURISPRUDENZA TEORICA

OSSIA

ALLE INSTITUZIONI DI CIVILE FILOSOFIA

---

§ 1328. Onorato dell'incarico di pronunciare da questo luogo i dettami della teorica giurisprudenza, prego mi sia concesso d'incominciare co 'l porre sott'occhio quelle grandi vedute, le quali nell'atto che ci riveleranno a quale fortuna siamo stati dalla providenza condotti, nello stesso tempo ci disvelino tutta l'estensione, la possanza e l'utilità dell'intrapresa disciplina.

§ 1329. Il nome di *Giurisprudenza teorica* ci risveglia in mente la sapienza della Grecia, la prudenza di Roma, e la sperienza dei secoli successivi, cospiranti in comune a preparare l'opera della più elevata civiltà. Platone avvertì che le buone leggi non vengono create dall'umano ingegno, ma preparate e suggerite dal tempo; e noi soggiungiamo, che esse non sono frutto nè di un solo popolo, nè di una sola età. Io parlo di leggi conformi alla più grande prosperità di uno stato, ed alla più salda sua possanza.

§ 1330. Se bello è il vedere come nasca e si svolga una pianta, come si trasformi un insetto, come lavori un alveare; egli è più bello il vedere come nel mondo delle nazioni nasca, cresca e si perfezioni la giurisprudenza. Maraviglioso spettacolo è questo; e tanto più stupendo, quanto più fugace è la vita d'ogni uomo, quanto più rari sono gli spiriti illuminati e generosi, quanto più straordinarie le occasioni propizie, e quanto più incessante e prepotente si è l'impero degli errori e delle passioni.

§ 1331. Pregovi, signori, a por mente di quale giurisprudenza io parli. Parlo di quella sola, nella quale si tratta di pareggiare fra i privati l'utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà; parlo di quella giurisprudenza che non ammette nè la schiavitù delle persone, nè quella della gleba, nè quella dell'officina, ma che assume le cose e le persone nella giusta loro condizione; parlo di quella giurisprudenza, la quale per essere operativa necessariamente esclude la servitù feudale, la clericale e la militare; in breve, parlo di quella giurisprudenza che si può dire comandata da una filosofica teocrazia. E per verità, supponendo che le Eumenidi del mondo politico siano cacciate nel Tartaro, e colà chiuse con porte adamantine, la natura umana viene redenta dalla servitù, elevata alla sua dignità, e posta nel godimento delle sue naturali prerogative, per vivere sotto il santo regime della giustizia, della carità e della religione.

§ 1332. Del nascere, crescere e perfezionarsi di questa giurisprudenza non abbiamo esempio alcuno, fuorchè nella nostra Europa; ma questo esempio merita d'essere esaminato con occhio filosofico, onde assegnarne quelle grandi cagioni, le quali giaciono ancora avvolte sotto le spoglie concrete della storia, e sotto le alte e larghe ruine del tempo. Io non so se abbia bene indovinato; ma parmi che la giurisprudenza qui descritta sia stata iniziata con la republica, configurata con l'impero, fecondata co 'l cristianesimo, allevata con le monarchie, illuminata con la filosofia, perfezionata con la libertà.

§ 1333. Lo spirito il più eminente della storia razionale di questa giurisprudenza viene espresso qui. Tessere questa storia è lavoro che importa una lunga serie di discorsi, ed una profonda discussione di alcune grandi vicende dell'europea civiltà. Io non intendo ora d'invitare la vostra attenzione su tanto lavoro, che apre allo sguardo un tratto di quella divina economia che presiede al destino delle più favorite nazioni. Io bramo soltanto qui d'eccitare il nostro zelo a bene apprezzare ed a ben valerci di un beneficio tanto tempo aspettato dalle genti, e con tanto stento preparato dai secoli.

Questo beneficio, ch'è effettuato fra i popoli, si può riguardare come il più illustre trionfo della providenza sopra il genio delle tenebre; questo beneficio vaticinato dalla filosofia, sospirato dall'umanità, combattuto dalla prepotenza, promesso dalla redenzione, deve formare la mèta sublime delle nostre meditazioni.

§ 1334. In questo breve discorso mi propongo parlarvi per quali modi co 'l publico insegnamento si possa e si debba rendere un popolo partecipe di un tanto beneficio. La somma importanza dell'argomento, e la necessità di spiegarlo con esattezza, altamente mi comandano quella severa semplicità, la quale se rifiuta d'avvolgersi in una veste aspra di gemme, e d'abbandonarsi ai movimenti d'una seducente eloquenza, sa dall'altro canto ricompensare con una solida e larga utilità.

§ 1335. Come l'architetto presenta la pianta di un grandioso edificio, nel quale invece di un vago

prospetto non segnò che rigidi, ma esatti compartimenti; così io mi propongo di porvi sott'occhio il piano dell'insegnamento della teorica giurisprudenza, affinchè sia raccomandato dagl'intelligenti, studiato come disegno dagli apprendenti, imposto come norma a chi deve insegnare, e richiamato come recapitolazione a chi seppe e volle imparare.

I. *Fissare i limiti di questa dottrina.*

§ 1336. Se contempliamo la teorica giurisprudenza in una guisa astratta e generale, noi la confondiamo con la scienza del naturale diritto. Ma vasto, moltiforme ed illimitato è il concetto di questo diritto; perocchè seguendo esso tutti i rapporti reali e per noi necessari delle cose, si piega, si trasforma e si sviluppa a seconda delle situazioni e delle vicende tutte della natura. Vasto, moltiforme e indefinito è il campo speculativo delle matematiche; ma pochi problemi servono agli usi pratici della vita civile. Lo stesso dicasi del naturale diritto ipotetico, il quale abbraccia la terra, si piega alle diverse necessità, cammina co' i secoli, e va a perdersi nel seno dell'eternità.

§ 1337. Ciò posto, io domando se questa sfera immensa possa formare argomento di un publico e ben ordinato insegnamento. A che la teoría può essere quì destinata? A servire di fondamento e direzione a tutti i rami della legislazione positiva migliore. Dunque con un'ipotesi filosofica contemplando le dottrine particolari che formano il corpo perfetto della legislazione positiva, la teorica giurisprudenza dovrà somministrare definizioni, principî e regole, le quali in pratica si figurano svolte ed applicate, e che in ogni caso servano come di altretanti punti noti, intorno ai quali si rannodino le cognizioni dedotte da una buona legislazione, affinchè *primo ne medium*, *medio ne discrepet imum*. Con somma sapienza pertanto fu a questa specie d'insegnamento imposto il nome di TEORICA GIURISPRUDENZA. Esso, collocato fra la parte positiva e la filosofica, deve somministrare le radici e illuminare la mente in tutte le legali discipline.

§ 1338 Circoscritto dunque e tutto allusivo deve essere l'insegnamento della teorica giurisprudenza; e tanto più allusivo e ristretto, quanto più circoscritta e determinata dev'essere la sua applicazione, e quanto più breve, facile e proficua dev'essere la publica istruzione.

§ 1339. Quando io parlo d'un insegnamento circoscritto ed allusivo, non intendo parlare d'un insegnamento mutilato e senza vita. Insegnamento mutilato, e capitalmente mutilato, è quello che manca della necessaria sua PROPOSTA: insegnamento senza vita è quello che manca dei DATI primordiali di teoría, emergenti dalla proposta medesima. Questa proposta altro non è che la esposizione prima del soggetto su 'l quale cade la dottrina.

Nel caso nostro presente questo soggetto è la potenza degl'individui e delle nazioni. La giurisprudenza altro in sostanza non fu, non è, e non sarà, che una direzione di questa potenza. Dunque è necessario conoscerne avanti tratto il soggetto, l'indole e le leggi; come prima d'insegnare la teorica agricultura è necessario conoscere la forma, l'indole e le leggi delle utili piante e dei terreni. Dunque nella proposta della dottrina delle leggi si dovrà incominciare con esporre l'aspetto primo e complessivo degli stati politici in relazione alla loro vera potenza, avendo cura di considerarne poi ogni costitutivo esterno, cioè la popolazione, il territorio ed il governo, non dimenticando di qualificare l'interno, quale può essere presentato a primo tratto.

§ 1340. Per la qual cosa il precettore, dopo aver preparata la dottrina speculativa dei diritti, dovrà porre sott'occhio una prima e ben definita idéa degli stati politici, della loro potenza, della loro perfezione, e della loro forza morale, onde porre sott'occhio il soggetto reale su 'l quale cadono le leggi e lo studio pratico di tutta la giurisprudenza, come si suole praticare nella geografía co 'l darne la carta. Egli dovrà somministrare una competente cognizione dei tre esterni costitutivi degli stati; cioè della popolazione, del territorio e del governo rispettivamente alla politica potenza, non dimenticando di ricordare la loro forza morale e l'ultimo risultato, qual è la miglior vita degli stati, e tutto ciò in via soltanto di primitiva spiegazione, e non di scientifica analisi, nè di politico maneggio.

§ 1341. Io non so se quest'avvertenza sia stata mai praticata; ma so certamente che gli studiosi moderni, cinti la fronte di academico alloro, ignorano completamente il soggetto materiale primo e fondamentale dei loro studi. Essi non ti sanno dire nè meno quali siano i necessarî e reali attributi di uno stato politico, ed in che consista la vera potenza; e però ignorano quale sia il soggetto pieno al quale si riferiscono tutte le dottrine apprese.

§ 1342. Quale sarà dunque il merito, quale il valore, quale la possanza delle acquistate cognizioni? Ognuno può prevedere che saltuarie, ristrette ed infeconde dovranno necessariamente riuscire; e però tutte le massime, tutte le decisioni che ne emaneranno, riusciranno del pari ristrette, saltuarie, infeconde, e sempre inopportune a compiere gli officî della vera giurisprudenza, quale fu dai sommi uomini intesa, sempre voluta, e non mai ottenuta.

§ 1343. Sarebbe facile eccedere i límiti dovuti, se il precettore non usasse due avvertenze ad un solo tratto. La prima, di esporre gli argomenti *a modo d'iniziativa*, cioè per narrare e definire, anzichè per trattare di proposito; la seconda di fare opportunamente sortire nei luoghi convenienti quelle nozioni che si riferiscono o che dánno ragione delle parti positive delle legali dottrine. Mi spiego.

II. *Argomenti prescelti.*

§ 1344. Incomincia forse il precettore ad esaminare la natura della civile colleganza, appellata da taluni co 'l nome di *sociale contratto?* Egli non dovrà dimenticare di distinguere le prerogative di uomo da quelle di cittadino, onde discevérare i diritti ingeniti dagli originati dalla colleganza, appellati *civili*, per quindi fissare i limiti dell'impero delle leggi sia in sè stesso, sia nelle successive riforme: dal che si determina la retroazione e non retroazione delle leggi, dedotta dalla inalienabilità dei diritti publici e dalla inviolabilità dei privati. Nel fare questa distinzione dovrà notare che la padronanza individuale altro non è che una potenza la quale dev'essere atteggiata dal consorzio sociale, ch'è il fondo unico su cui l'uomo potendo porre in valore le sue facoltà, rende chimerica ed assurda ogni idéa di rinuncia a qualsiasi diritto.

§ 1345. E quì, fatta astrazione dall'azione e perfino dall'esistenza di qualunque governo, e considerando la forza sola naturale delle cose, il precettore dovrà far bene osservare il mezzo massimo

ed universale, nel quale il diritto publico ed il civile si associano per formare un solo tutto connesso, benefico e possente. Questo mezzo consiste nel perpetuo temperamento che la convivenza sociale impone a quell'astratta individuale padronanza, che viene speculativamente figurata come punto di paragone nelle dottrine della ragione sociale.

§ 1346. Questo temperamento, a guisa di supremo moderatore di un grande sistema, risulta dall'azione di cinque ordini perpetui ed universali.

Il primo è l'ordine dei necessarî e vicendevoli *personali officî*, sia fisici, sia morali, di esseri che non avendo l'uno su l'altro impero veruno, si ricambiano le utilità con la misura dell'equità; e che tanto più si giovano, quanto più le professioni sono divise e moltiplicate, e quanto più le utilità sono fra loro dipendenti.

Il secondo è l'ordine dei necessarî *servigi prediali*, sia fra i possessori di beni stabili, sia fra questi ed il publico, onde mantenere il bene inestimabile della civile colleganza e dello scambievole commercio con la cessione stessa ricambiata delle stabili proprietà.

Il terzo è l'ordine delle *prove* contemperato dalle *prescrizioni*, onde dirigere tanto gli affari concordi, quanto i contenziosi, con quella massima sicurezza che nel civile consorzio si può ottenere.

Il quarto è l'ordine della *continuità* economica, per cui i diritti e le obligazioni reali si trasmettono e conservano fra i contemporanei e fra le successive generazioni, in modo da alimentare le aspettative, e da formare quella vita complessiva che conviene all'unità ed immortalità del corpo sociale.

Il quinto finalmente è l'ordine dell'*opportunità* pe 'l quale fra esseri capaci di varie e progressive cognizioni, necessità ed abitudini si soddisfa alle esigenze publiche e private, a seconda dell'impero irresistibile del tempo e della fortuna.

§ 1347. Dall'azione perpetua e simultanea di questi cinque ordini debbono essere contemperati i movimenti sì publici che privati, semprechè si voglia uno stato florido e potente. Quest'azione simultanea e perpetua costituisce così la vita ed il carattere proprio della civile convivenza, che senza di essa non è possibile intendere in che consista l'ordine civile e politico; e manca per conseguenza la vera, unica ed espressa formula delle savie leggi e dell'avveduta amministrazione.

§ 1348. La vera civile sapienza risulta appunto dal ben conoscere i rapporti di questi cinque ordini, i risultati che ne emergono, e le providenze che vengono suggerite. Vero uomo di stato è quello solo che possede questa sapienza; idoneo legislatore è quello solo che possede questa sapienza; abile giureconsulto è quello solo che in vista di questa sapienza determina nei casi occorrenti ciò ch'è di ragione.

III. *Continuazione. Relazioni estere.*

§ 1349. Quì non finisce ancora la cosa. Egli è vero che abbiamo parlato dell'ordine razionale della civile convivenza, fatta astrazione da ogni specie di governo, e però l'ordine di questa convivenza dovrà formare lo scopo unico delle leggi e della publica amministrazione; ma nello stesso tempo ci accorgiamo d'esserci aggirati entro le mura di una città, o dentro le frontiere di uno stato. Ora ci dobbiamo ricordare che altri uomini ed altre popolazioni esistono, le quali sono in contatto con noi, e noi con loro. Noi ci trasmettiamo ed inviamo a vicenda e cose e uomini, talchè i vincoli dello interesse ed i rapporti dell'umanità fanno nascere l'ordine proprio delle estere relazioni. In questa posizione quali sono gli officî d'un precettore di teorica giurisprudenza, il quale ami d'insegnare con la dovuta economía?

§ 1350. Se da una parte non dev'egli dimenticare i grandi e generali principî che dirigono le guerre, le paci, le alleanze e tutte le relazioni estere; se deve ridurre tutta la dottrina al solo precetto di *rispettare e farsi rispettare*: dall'altro canto egli deve prendere in una speciale considerazione le piene teorie riguardanti la cittadinanza e la forensità; e quindi i doveri dell'ospitalità verso lo straniero, ponendoli a confronto co 'l complesso dei diritti proprî del cittadino; e formare così la utile teoría delle estere relazioni influenti sopra la ragione civile. Del pari dovrà assegnare le massime generali del diritto marittimo, onde fissare i limiti del rispettivo impero, e persino l'ordine giurídico delle prede, che sogliono formare materia di regolari giudizi.

§ 1351. Dico che questa parte dev'essere più specialmente considerata, sì perchè gli affari dell'alta diplomazía saranno sempre l'occupazione di pochissimi, e sì perchè le massime di diritto senza una possanza pecuniaria e militare prevalente riduconsi per lo più ad un pio desiderio. Per lo contrario l'esercizio dell'ospitalità, l'ammissione alla cittadinanza, la reciproca facoltà di possedere e di ereditare, la pari libertà di commercio, l'amministrazione di una protettrice giustizia agli stranieri, ed altri simili oggetti, come riguardano gli interessi comuni dei cittadini e soggiaciono a regole stabili, così possono di sovente cadere sotto l'ispezione dei magistrati, ed occupare l'ingegno dei giureconsulti.

§ 1352. Per cui io credo che tali argomenti debbano di preferenza impegnare l'insegnamento della teorica giurisprudenza, lasciando che lo zelo o la posizione dell'allievo lo conducano da sè stesso a studiare le parti dell'alta diplomazía, dopo avere attinti dalla scuola i pochi principî generali che possono iniziarlo in questa parte. Con tale economía parmi che si debba soddisfare alla parte che appellasi *diritto delle genti*, in relazione al competente insegnamento della teorica giurisprudenza.

§ 1353. Unendo i due prospetti della ragione sociale interna ed esterna nei modi e límiti fin quì designati, che cosa avrà fatto l'espositore della teorica giurisprudenza? Egli altro non avrà fatto che spiegare la *prima parte* del diritto politico; o diciamo meglio, egli avrà tracciato soltanto l'*ordine comune e generalissimo* di ogni civile società, sempre però fatta astrazione da ogni governo, da ogni legge e da ogni istruzione emanata dall'autorità positiva.

IV. *Continuazione. Ordine sociale delle genti agricole e commerciali.*

§ 1354. Ho detto l'*ordine comune e generalissimo*, onde indicare che con le sopradette nozioni non fu per anche designato il diritto *naturale* e *proprio* delle società agrícole e commerciali, nelle quali soltanto si può effettuare l'incivilimento. Se la vita pastorale nell'economía della natura serve a disseminare prontamente su la faccia della terra la specie umana, l'agricultura serve a fissare le popolazioni in date parti del globo; di modo che l'a-

agricoltura fa nascere le diverse classi dei possidenti, degli agricoltori e dei commercianti, dei manifatturieri e dei dotti, senza delle quali niuna società può dirsi veramente civile. Per lo contrario quando manchi la perfetta libertà dei beni e delle persone, onde ogni classe si possa sviluppare e prendere la dovuta sua dimensione in relazione al tutto, la popolazione riesce più o meno barbara, e più o meno infelice. Così si può dire a primo tratto che la mano dell'uomo perfeziona quanto a sè la terra, ed a vicenda la terra così ridotta perfeziona le popolazioni.

§ 1355. Qui l'espositore della teorica giurisprudenza deve soffermare il passo; e rigettato il mal pensato principio di una comunione universale, fondato su lo scambio fatto fra la vacanza dei beni e la vera comunione, deve provare che dopo un certo tratto di tempo la vita agricola diviene di rigoroso dovere naturale necessario. Senza di ciò tutto il nostro edificio civile riposerebbe sopra un fondamento puramente arbitrario, nè mai gli stabili possessi verrebbero santificati. Enorme dimenticanza fu questa per parte di tutti i publicisti; e questa dev'essere supplita svolgendo la più importante teoria del naturale e politico diritto, vale a dire quella degli stati.

§ 1356. Questa teoria somministra tutte le condizioni di ragione di una desiderabile società agricola e commerciale. Queste condizioni formano altrettante clausole del nostro sociale contratto, il quale realmente non diverrà che una conseguenza dei grandi cánoni generali già sopra stabiliti. Queste condizioni, logicamente anteriori ad ogni legge positiva, necessariamente obligheranno qualunque cittadino e qualunque specie di governo preposto alla direzione dello stato. Ma queste condizioni, queste clausole, queste supreme leggi dell'ordine sociale di ragione delle popolazioni agricole, che cosa realmente comprendono? Esse comprendono tutto l'ordine economico di diritto degli stati; e però quest'ordine si trova naturalmente trasfuso e immedesimato nel primitivo patto fondamentale ed imperativo della civile colleganza di qualunque popolazione agricola e commerciale.

§ 1357. Dimostrando tutto questo, che cosa avrà fatto l'espositore della teorica giurisprudenza? Egli avrà disegnato la parte finale del sociale contratto delle agricole e commerciali popolazioni quale dalle buone legislazioni fu consacrato; egli avrà posto sott'occhio un archétipo, co 'l confronto del quale ognuno potrà giudicare della perfezione o della imperfezione delle leggi positive; egli avrà in fine somministrato una guida luminosa, onde percorrere con intelligenza, con facilità e con profitto le altre parti della dottrina legale.

V. *Ordine governativo. Natura dell'impero e dell'obedienza civile.*

§ 1358. Posto uno scopo, convien pensare ai mezzi necessari a conseguirlo. Qui questo scopo altro non è che l'introduzione, la conservazione ed il successivo perfezionamento dell'ordine sociale, determinato dalla necessità e regolato dall'equità. I mezzi necessari riduconsi tutti ad un solo; e questo è il GOVERNO CIVILE, preso sotto le sue diverse forme necessarie ed opportune, cioè adatte ai tempi, ai luoghi, alle diverse età, ed alla diversa indole delle popolazioni. L'instituzione e la conservazione di questo governo (prescindendo dalla violenza o di straniera conquista o d'interna tirannia) riducendosi realmente ad un tacito accordo dei cittadini di proteggere con la forza comune l'ordine sociale, e quindi di destinare e conservare persone che giusta quest'ordine dirigano tal forza; noi abbiamo un criterio luminoso ed irrefragabile, onde determinare la natura del civile impero e della civile obedienza. Da una parte afferriamo il grande principio, che niun civile governo può dare o togliere i diritti, ma solo dichiararli e proteggerli; perocchè ogni vero diritto deve risultare dai rapporti reali e necessari delle cose: così che tolto questo fondamento, tutto rimane puramente arbitrario, e la forza regolata e la sregolata diventano una cosa sola. D'altra parte poi si dimostra in una maniera irrefragabile che l'uomo non deve mai servire all'uomo, ma solamente alla necessità della natura ed al proprio meglio; talchè quando il cittadino obedisce alle leggi ed ai magistrati, egli è perfettamente libero ed indipendente, perchè non serve che alla necessità della natura ed al proprio meglio. Il solo malvagio serve ad altri; il probo e virtuoso non serve che alla necessità della natura ed al proprio meglio.

§ 1359. Ma siccome le nazioni hanno le loro età come gl'individui, e siccome le generazioni prive d'un machinale istinto rendonsi possenti e felici solo mediante un potere tradizionale che risolvesi in una continua educazione: egli è perciò che tutte le funzioni possibili di qualunque civile governo riduconsi ad una GRANDE TUTELA ACCOPPIATA AD UNA GRANDE EDUCAZIONE, benchè l'una e l'altra non vengano dirette che a norma della necessità, e solo in mira dei diritti dell'universale.

§ 1360. Ecco in pochi tratti lo spirito più eminente della creazione, dell'autorità e dello scopo d'ogni governo veramente civile; ed ecco in ultima analisi da che venga formato l'ordine governativo, quale può essere dimostrato dalla ragione, approvato dalla coscienza, consacrato dalla religione, e proclamato dalle voci dell'umanità.

§ 1361. Ma questa idéa la più sublime ed astratta dev'essere provata ed esaminata a parte a parte. Qui il precettore deve rammentare che in senso logico, e prima d'ogn'instituzione del civile governo, tutta la società riceve sotto la sua protezione ognuno de' suoi membri, come ogni membro si obliga dal canto suo a prestare l'opera propria in tutto ch'è necessario alla conservazione ed allo scopo della colleganza. Se da una parte la forza della compagnia è prepotente su quella (1) d'ogni privato cittadino, talchè irresistibile ne riesce l'impero; dall'altra parte il diritto del publico è così dipendente dalla necessità e misurato dall'equità, che in questo contratto tutto il guadagno è devoluto ai singoli, senza che si possa ravvisare veruno benchè menomo loro gratuito sacrificio. Per tale maniera vengono fermamente fissate le condizioni e posti i limiti della possibile SOVRANITA' UMANA, indipendentemente dalla considerazione di che ne possa dirigere la forza.

§ 1362. Determinata l'indole e l'estensione tanto della sovranità nazionale, quanto del principato, ambidue tendenti allo stesso scopo, il precettore dovrà passare ad esporre i mezzi effettivi onde ottenere questo scopo comune. Esso li troverà nel

(1) *Nel manoscritto che ho confrontato si legge invece:* lo scopo della compagnia è prepotente su quello *ec., che mi pare proposizione più chiara; tuttavolta può stare anche nell'altro modo. (DG)*

soccorso della forza publica, contemplato e promesso nella instituzione del civile governo. E qui sorgono i publici *poteri*, i quali sono essenzialmente inerenti alla congregazione; così che è logicamente impossibile trasferirne in altri fuorchè la direzione. Così il comando di un esercito può essere affidato ad un capitano; ma la forza reale risiede nella massa del medesimo.

VI. *Continuazione. Classificazione e norme dei publici poteri.*

§ 1363. Varî e multiformi sono questi poteri; ma essi altro non sono che puri mezzi, onde soddisfare all'obligo supremo di procurare la più grande sicurezza accoppiata alla più grande educazione dei consociati. Colta questa idéa, si prevengono tutte le divisioni arbitrarie e tutte le viziose enumerazioni dei così detti *diritti di maestà*, riducendoli ai mezzi principali indicati dalla natura stessa delle cose e degli uomini come necessari al fine della sicurezza e della educazione suddetta. Questi mezzi si possono ridurre a cinque sommi-capi, ai quali si fanno corrispondere cinque ministeri; cioè:

I. La PROTEZIONE CIVILE, la quale abbraccia tanto la giustizia civile e criminale, quanto gli stabilimenti riguardanti lo stato civile delle persone, gli atti autentici, le notificazioni ipotecarie, ec. ec.

II. Le PROVISIONI CIVICHE, le quali abbracciano tutta la gestione publica economica, come sarebbero strade, ponti, canali, pesi, misure, monete, bolli di garanzia, ajuti diretti al commercio e all'indigenza, nonchè tutti gli oggetti di sanità e di casi calamitosi, ec. ec.

III. Gli AFFARI ESTERI, sia per le relazioni da nazione a nazione, sia fra i particolari, nel senso di sopra spiegato.

IV. Il PECULIO GOVERNATIVO; lo che abbraccia le contribuzioni e l'amministrazione delle finanze.

V. La FORZA ARMATA, sia pe 'l servigio interno, che per la difesa esterna.

I primi tre rami, cioè la *protezione civile*, le *provisioni civiche* e gli *affari esteri* si possono dire PRINCIPALI; gli altri due, cioè il *peculio* e le *armi*, sono unicamente SUSSIDIARI.

§ 1364. Tutti questi cinque poteri ricevono la loro forma e la loro direzione dalle leggi, sia ordinatrici, sia regolatrici, dello stato. Supposti quindi gli ordini dello stato, il precettore dovrà esaminare per primo capo il potere di far leggi indivisibile da quello di punire e di forzare, ed il potere di circondarle con le sussidiarie instituzioni. E qui segnerà la condizione di dar leggi solo quando fa bisogno, secondo l'indole del bisogno, e dentro i limiti del bisogno, onde non sacrificare ingiustamente la libertà dei cittadini alla manía regolamentare, e soprafare l'amministrazione publica con milliaja di non necessarie occupazioni.

Per lo contrario dovrà far sentire che la perfezione escogitabile delle leggi e degli ordini di uno stato consiste *nel far sì che il governo abbia il meno d'affari, nell'atto che la società ha il massimo di facende;* e come tutto camminando co 'l minimo sforzo per parte del governo, si ottiene quella *facilitas imperii*, che forma il voto supremo dei buoni governi e l'effetto immediato della giustizia.

§ 1365. Dopo aver esaminato il potere di far leggi nel suo *tutto*, è indispensabile di presentarlo nelle sue *parti*. Benchè la teorica giurisprudenza non debba contenere un formale trattato di legislazione, ciò non ostante credo indispensabile, per ben conoscere la ragione civile e criminale, di portare l'attenzione su gli oggetti capitali d'ogni buona legislazione ed amministrazione. Io parlo della *sussistenza*, dell'*educazione*, della *vigilanza* e della *giustizia*, dai quali deriva ogni bene quando sono bene ordinati, ed ogni male quando siano trascurati o non curati con eguale antivédenza ed energía.

§ 1366. Questi poteri necessari ad esercitare la comune tutela ed educazione inchiudono il diritto d'impiegare altri mezzi subalterni ed indispensabili ad ottenere il pratico intento della sicurezza e della educazione: per la qual cosa il precettore dovrà segnare, almeno in via generale, la catena e la diramazione di questi mezzi subalterni, fino a che si giunga all'amministrazione publica concreta, quale può esistere in natura. Senza questo graduale e diramato prospetto, il quale a guisa di albero unisca il concreto con l'astratto, il particolare co 'l generale, gli studiosi non avranno mai sotto lo sguardo un modello, onde rannodare, valutare e indi collocare al loro posto le cognizioni riguardanti gli oggetti su i quali dovranno occuparsi in pratica; nè mai potranno conoscere le cose per le loro cagioni, nè le ordinanze pe' i loro principî di ragione, onde raccomandarle alla coscienza dei governanti ed all'opinione publica dei governati.

§ 1367. Dopo ciò il precettore dovrà sempre richiamare alla memoria che tutti questi singolari diritti altro non essendo che parti reali del solidale ed unico potere governativo, essi perciò sono veramente publici ed inalienabili. Come publici essi sono inerenti alla natura ed alle competenze della sociale unione, come fu detto di sopra; inalienabili poi si debbono considerare per la stessa ragione per la quale i diritti della conservazione e della libertà individuale vengono considerati ingeniti ed inalienabili. Inseparabili dovranno dimostrarsi questi oggetti, e sempre subordinati ai diritti della vivente età. Questa osservazione è importante sì per istabilire il doveroso esercizio e la vera possanza di questi diritti, e sì per determinare la perpetua facoltà di uniformare il régime a norma dell'impero necessario delle cose e quindi stabilire e rivocare, a norma delle circostanze publiche, quelle providenze che nascono da sì fatti publici diritti. Per questo mezzo si possono assolvere le leggi riformatrici ed innovatrici dalla taccia di spoglio o d'azione retroattiva.

§ 1368. Considerando poi le cose sotto un altro aspetto, il precettore deve far osservare che sì fatti diritti d'interno régime publico non possano mai formare materia di trattati fra le genti, tranne il caso di calamitosa necessità; e che sì fatti accordi sono essenzialmente rivocabili, non tanto perchè i diritti di publico régime interno sono inalienabili, quanto perchè sono sempre dipendenti dai bisogni indotti dal tempo e dalla fortuna nella vita delle popolazioni. Questa osservazione con molto maggiore ragione dovrà essere illustrata trattandosi di concessioni fatte a qualche classe o gerarchia interna; di modo che in sì fatti argomenti opporre o una concessione o un possesso anteriore contro una publica giustificata riforma, si risolve in una vera temerità, ed in un attentato alla nazionale sovranità.

VII. *Continuazione. Ordine della magistratura.*

§ 1369. Dopo di avere qualificata l'indole propria, e misurata l'influenza degl'interni ed assoluti publici diritti considerati anche nelle loro minime ramificazioni, il precettore dovrà far osservare essere impossibile, specialmente in una grande nazione, che uno o pochi uomini posti alla testa del governo possano bastare da sè soli a ben dirigere tutti questi rami; e però essere necessario crear delegati subalterni, ed incaricarli su diversi punti del territorio dello stato della parziale direzione della cosa publica. — Or ecco le subalterne autorità civili, militari e politiche; ecco le diverse loro denominazioni ossia distinzioni, con le lore attribuzioni e co' i loro sussidi; in breve, ecco la gerarchia governativa.

§ 1370. E qui il precettore, abbracciando tutte le autorità costituite in un solo concetto, dovrà distinguere nelle publiche cariche governative le attribuzioni, l'esercizio e la tutela tanto dell'autorità conferita, quanto delle sue funzioni. Fatta questa distinzione, egli potrà disegnare la parte organica, la parte amministrativa e la parte assicurativa del governo costituito. Nella parte organica il principato, sia republicano, sia monarchico, apparisce a guisa di cervello che accentra e dirige i movimenti volontari. Egli solo difonde la sua azione mediante le autorità giudiziarie, amministrative e militari, avvedutamente divise ed armonicamente subordinate. Queste autorità poi nelle successive scuole dovranno essere annoverate e descritte ad imitazione dei primi titoli delle Pandette di Giustiniano.

§ 1371. Nella sede teorica si dovranno illuminare gli studiosi, spiegando loro in che consista in genere la potestà delle rispettive magistrature, e mostrando loro la triplice relazione che ogni funzionario sostiene. E qui si dovrà far sentire quanto all'unità e possanza del régime importi dividere le funzioni delegate della giustizia da quelle del comando delle armi, e queste dal régime civico, onde evitare l'anarchia feudale e la reale debolezza degli asiatici governi.

§ 1372. Questa partizione per altro delle subalterne podestà, onde ottenere l'azione centrale e possente del principato, si dovrà dimostrare soggetta alla regola, che il giudicare dev'essere il fatto di molti, e l'amministrazione il fatto di uno solo; che come non si debbono ammettere facoltà incompatibili, così non conviene nè scindere le competenze, nè lasciar luogo agli eccessi di potere, sia di commissione, sia di omissione. Dall'altra parte poi non conviene disperdere la responsabilità, ma mantenerla unita, provederla nello stesso tempo co' i convenienti poteri, e munirla con prudenti guarentigie. Senza di ciò la divisione dei poteri degenererebbe in dissoluzione, in iscandalo, ed in ruina dello stato.

§ 1373. A primo tratto, seguendo la vulgare maniera di vedere, tutti questi dettami sembreranno appartenere più alla politica, che al diritto. Ma se venga dimostrato che, in forza della natura stessa delle cose e degli uomini, sono assolutamente necessari a costituire un governo politicamente forte, si avrà pure dimostrato appartenere al più rigoroso diritto naturale e necessario. A che varrebbe provare si come dogma di diritto la necessità e la potenza del principato, se poi venendo ai particolari non si provasse che un tal modo più che il tal altro sia di vera necessità di mezzo? È vero, o no, che ammesso un fondamento arbitrario, si esclude ogni titolo di vero naturale diritto? Dunque se le accennate condizioni si dimostrino tali, che senza di esse non si possa ottenere un governo politicamente forte, egli è evidente che tali condizioni riusciranno altretanti dogmi di diritto necessario e naturale.

§ 1374. Dalla parte organica il precettore passando alla parte direttrice, dovrà fissare certe regole generali per l'amministrazione publica si pacifica, denominata *gestione*, che contenziosa, appellata co'l nome di *giustizia*. Le regole di questa si dovranno mostrare inviolabili tanto nei solenni giudizi, quanto nelle più minute esecuzioni amministrative. E qui si dovrà far avvertire che il concorso dei cinque ordini sopra descritti deve intervenire a dar forma alle funzioni dei magistrati, come interviene a dar forma alle funzioni dei cittadini.

VIII. *Posto proprio dell'insegnamento della teorica giurisprudenza nel corso legale.*

§ 1375. Ecco il prospetto dell'insegnamento della teorica giurisprudenza, il più ristretto ed il più necessario a dar lume, unità e sussistenza a tutto il complesso e a tutte le parti massime e positive delle dottrine legali, e a migliorarne la condizione. A queste dottrine si darà certamente vita e possanza; e lo studioso potrà, volendo, divenire un giorno vero giureconsulto. Un mero commentatore positivo non merita il nome di giureconsulto. Questo titolo spetta solo a colui che erudito nelle ordinazioni positive, e in pari tempo conoscitore della intenzione e della prudenza delle leggi, sa con la filosofia e con la politica determinare nei casi occorrenti ciò ch'è di ragione. Tale fu il parere di un Bacone, di un Leibnizio, di un Vico.

§ 1376. Ai moderni sembra sublime e difficile questo carattere; ma io ardisco dire essere anzi il più agevole ed il più naturale. Com'è più agevole camminare co'l lume, che all'oscuro: come si giunge più presto alla mèta per la via più breve e preconosciuta, che errando a caso per sentieri incerti; così co'l metodo unito e ragionato è più facile formare un perfetto giureconsulto, che con l'improba fatica di spogliare casisti, di cumulare decisioni, e di tessere minuti commentari. Io accordo che con leggi improvide e senza codici regolari non è possibile avere una positiva giurisprudenza coerente e soddisfacente; ma è vero del pari che senza la civile filosofia non si possono correggere le legislazioni viziose, nè far valere le buone. Io accordo del pari che la piena civile filosofia deve risultare dallo studio paragonato del sistema del giusto morale e politico, e delle leggi supreme che regulano la vita degli stati, onde raccomandare l'opera dell'uomo e quindi la sorte degli imperi alla *providenza* (1); ma dall'altra parte potendosi assumere i dettami del giusto politico come pegni sicuri di prosperità e di potenza, noi possiamo seguire le indicazioni di questi dettami come forieri della suprema sanzione della natura, aspettando

(1) *Lascio questa parola* providenza, *quantunque nel manoscritto che ho esaminato si legga in vece* catena del fato, *sì perchè rende più netta l'idea che l'autore voleva esprimere, sì perchè spiega il vero senso di questa stessa frase che s'incontra in altri luoghi delle sue opere. (DG)*

dalla providenza l'opportunità di pienamente applicare i risultati della civile filosofia.

§ 1377. Ma quando fia che gli studiosi possano intendere e ritenere questi dettami? Certamente quando abbiamo qualche cosa di noto a cui raccomandarli. Ora è vero, o no, che dobbiamo addottrinare gli studiosi in mezzo ad un popolo governato da leggi scritte e promulgate? Che cosa suppone tutto questo? Che tali leggi siano note, e che ogni cittadino provetto possa comprenderle per regolare i suoi affari. Dunque per intendere la disposizione loro positiva non si esige un'anteriore raffinata dottrina, perocchè i dotti e gl'indotti si suppongono capaci a coglierne il senso. Ciò posto, con l'insegnamento positivo (1) che cosa fate voi, fuorchè comunicare ad un apprendente le cognizioni ch'egli deve avere come cittadino? Dunque si dovrà incominciare con la istruzione positiva. Che cose fareste facendo precedere l'insegnamento della teorica giurisprudenza? Prima ch'egli possegga le cognizioni del cittadino lo trasportereste di salto alla ragione filosofica e legislatrice, e così perdereste il frutto della vostra istruzione. E come no? Come potrebbe mai intendere le nozioni teoriche con una mente sproveduta delle idée particolari alle quali necessariamente si allude? Le espressioni generali in tanto significano qualche cosa, in quanto risvegliano idée particolari prima associate. Ora insegnando senza di quest'associazione, non fabrichiamo forse su l'arena? Io dico poco. Che cosa riescono questi teoristi improvvisati, fuorchè centoni ambulanti impastati di petulanza e di rabulería.

All'opposto se dopo conosciuti i particolari della positiva ragione civile, criminale ed amministrativa, voi mostrate la teoria, allora non solamente parlate a chi può intendervi, ma ottenete il frutto bramato; perchè oltre di conoscere le leggi pe' i loro motivi, voi esibite il lume per supplire le imperfette e correggere le viziose. Con molta sapienza pertanto dagli statuti di alcune nostre università fu ordinato che l'insegnamento del publico diritto succeda a quello del civile, del criminale, del canonico; e ciò con assai miglior consiglio di coloro che per ignoranza o per malizia sconvolgono l'ordine naturale e necessario delle cose, e però guastano tutto, e fanno trionfare un funesto oscuramento. Il cielo ne guardi da tanta calamità, studiamoci invece di far regnare sopra di noi la civile filosofía.

IX. *Conchiusione.*

§ 1378. Offizio della giurisprudenza teorica è appunto il somministrare le prime linee di questa civile filosofia; ed io debbo rallegrarmi con voi e con me, che la fortuna ci somministri la più propizia occasione di coltivare questa giurisprudenza, e di concepire le più liete speranze d'una felice riuscita. Il nome di Jonia splende in mezzo alla sacra caligine di una rimotissima antichità, abbellito dall'eccellenza dell'ingegno, dalla finezza del giusto, e dall'energía del cuore delle genti sue. Questo nome, che riscuote ancora l'ammirazione e la benevolenza, come attesta il genio passato, così ci pronostica una ristaurazione tanto più gloriosa, quanto più l'èra moderna si avvicina alla vera civiltà, e quanto più i figli di questa classica terra occupano un più eminente grado nella scala dell'umanità. Questi pronostici per altro svanirebbero in un vano desiderio, se in mezzo allo scontro degli stati europèi una potenza superiore non prestasse protezione e sicurezza. Per lei l' Jonia, divenuta centro di cultura e vivajo di dotti, potrà, nell'atto che la Grecia arde di guerre, preparare quelle menti che ne dovranno reggere i destini. Per lei all'inclita Corcira fu dato di ergere nei giardini di Alcinoo un asilo di dottrina, di decorarlo con l'ulivo della pace, e santificarlo con gli oracoli di Minerva. Qui dopo i nomi di un Demodoco, di un Automede, di un Cheria, di un Demostrato, e di tanti altri, possiamo sperare di vedere in aurei caratteri sculpiti i nomi di posteri egualmente illustri.

§ 1379. Ma questa speranza sta riposta in voi, giovani egregi e generosi, che consci delle vostre forze, e orgogliosi della gloria avita, sarete per corrispondere alla comune aspettazione. L'indole stessa della dottrina che sono per mostrarvi potrà servire d'incentivo alla vostra attività. E come no? Nell'atto che il precettore parlerà alla vostra ragione, i suoi detti risoneranno nel vostro cuore, e vi sveglieranno un eco di approvazione. Nell'atto che vi svelerà le vedute della civile filosofía, la vostr'anima, scossa dal sentimento della santa giustizia, illuminata dai chiari, fecondi e stabilí suoi princípi, spiranti comune utilità, benedirà il destino che ve li fece conoscere, e farà voti per cooperare alla loro esecuzione.

§ 1380. A ciò vi attende la patria, che in voi riponendo la speranza di ottenere magistrati, difensori e maestri venerandi per dottrina e per virtù, vi prepàra la più lusinghiera ricompensa per le anime nobili, i suffragi cioè dell'opinione e la sua confidenza; a ciò vi chiama la Grecia, che volgendo in mente la passata sua grandezza ed i pronostici di un fausto destino, tiene gli occhi fissi sopra di voi, per designare coloro che dovranno essere ministri delle alte sue imprese e della comune prosperità. Chi ardirà rimaner neghittoso in tanta aspettazione? Chi rammentando di abitare la terra della sapienza, non sentirà la sacra fiamma dell'emulazione? Nessuno. Per lo contrario allorchè vi radunate in questo tempio sacro alla dignità della mente umana, ognuno ripeta sempre a sè stesso: Greco son io!

---

(1) *Leggerei più volentieri* primitivo, *come si ha nel citato manoscritto. (DG)*

INSTITUZIONI DI CIVILE FILOSOFIA

OSSIA

DI GIURISPRUDENZA TEORICA

PARTE PRIMA

LIBRO I.

PRENOZIONI E PROEMIO

§ 1381. Incomincio con esporre alcune più importanti nozioni, delle quali dovremo far uso sì nella teoría che nella direzione della dottrina che esponiamo. Fra queste nozioni quelle che occupano il primo posto sono le definizioni che campeggiano su tutto il corpo della dottrina. *Legge*, *natura*, *dipendenza* ed *indipendenza*, *conservazione*, *moralità*, ed altre tali parole, debbono essere da prima ben definite. Le altre vengono opportunamente spiegate là dove ogni particolare argomento lo comporta; nè d'altronde potrebbero essere ben intese, senza la preparazione del rispettivo soggetto.

§ 1382. Definire altro non è ch'enumerare le qualità essenziali e distintive delle cose; e però la definizione *altro non è che l'enumerazione delle qualità essenziali e distintive delle cose*. Gli Scolastici, alludendo a questi requisiti, insegnarono che la perfetta *definizione* deve esprimere il *genere*, la *specie* e la *differenza ultima*. Io parlo della *definizione filosofica*, e non della *grammaticale*. La *filosofica* esprime appunto queste qualità essenziali e distintive, mentre la *grammaticale* altro non esprime che i caratteri i quali a primo tratto vengono presentati dal senso comune, e richiamati dall'uso volgare dei vocaboli.

§ 1383. Per intendere, per dimostrare, per fare scoperte, per far leggi, per applicarle ec., è necessario conoscere chiaramente il vero significato delle parole: voglio dire le qualità essenziali e distintive degli oggetti richiamati con le parole. La morale, la giurisprudenza e la politica hanno il loro dizionario. Le idée suggerite da questo dizionario si debbono disceverare con tanto più di diligenza, quanto meno sono suggerite dai sensi, o quanto più la loro applicazione decide degl'interessi degli uomini e delle società. Di fatti ognuno sa che le idée morali e giurídiche sono idée di *rapporto*, ed in un certo senso si possono appellare *nostre manifatture mentali*. Esse poi sono di senso moltiforme e complesso, per cui abbisognano d'essere decomposte ed analiticamente generate, onde cogliere quel preciso aspetto che forma l'argomento della ricerca, e che deve somministrare le ulteriori conseguenze. La difficoltà pertanto nelle dottrine morali e politiche cresce infinitamente a paragone delle scienze fisiche e matematiche: perocchè nelle fisiche il soggetto della ricerca viene presentato dai sensi; e nelle matematiche la semplicità delle idée assunte dispensa da ogni scomposizione preliminare, agevola i confronti e le connessioni, e produce l'evidenza.

§ 1384. Qui non finisce ancora la cosa. Nelle discipline morali la dottrina, oltr'essere *contemplativa*, dev'essere principalmente *operativa*, ed operativa sopra un oggetto che cangia con tutte le vicende che presiedono allo stato delle nazioni. Qui dunque l'ultimo termine è un'arte, alla quale la scienza serve soltanto di guida. Dove si tratta di operare conviene far agire una potenza in mira di un dato fine, ossia ad oggetto di produrre un dato intento. Oltre adunque di conoscere la qualità delle cose, convien conoscere l'attivita' e le leggi naturali di quest'attività, e quindi i motori che possono sospingerla e dirigerla verso lo scopo inteso. Se la potenza che si tratta di movere rimanesse sempre nello stesso stato, ed essa medesima non creasse un mondo proprio, come accade nelle famiglie degli altri animali, la difficoltà della scienza operativa non sarebbe massima; ma negli uomini sì fatta potenza cangia, progredisce e retrocede di modo, che gli elementi delle morali e politiche discipline non si possono paragonare con quelli di verun'arte conosciuta, quando anche piacesse formarsi un modello ideale delle migliori vicende dell'umanità. Da ciò ognuno vede quanta vasta, complessa e difficile riesca ogni disciplina specialmente morale e politica, a fronte non solamente di qualunque altra scienza contemplativa, ma a fronte eziandío di qualunque altra

arte che si possa figurare. Questo sia detto per mostrare la necessità d'insistere sopra le nozioni che siamo per presentare.

CAPO I.

NOZIONI PRIME SU LA LEGGE NATURALE.

I. *Filosofía civile in senso universale. — Sua distinzione dalla giurisprudenza.*

§ 1385. Il nome di CIVILE FILOSOFÍA indica la cognizione delle leggi di *fatto* e di *ragione* delle civili società, dedotta dalle sue cagioni. Questa cognizione è diversa dalla GIURISPRUDENZA, presa nel suo senso universale. La giurisprudenza è = l'arte di determinare ciò ch'è di ragione in vista dei dettami d'una legge regolatrice dei nostri interessi. = Determinare ciò ch'è di ragione consiste nel pronunziare il diritto o il torto, o nello stabilire ciò che si deve fare o non fare nel dato caso. Questa operazione riducesi in sostanza ad un perfetto sillogismo, nel quale si pone come prima premessa il *fatto*, come seconda la *legge*, e come conseguenza la *decisione*. Pietro mi ha liberamente promesso di lavorare il mio campo, nè veruno valevole impedimento lo trattiene; ma così è, che chi liberamente promette una cosa, e non è validamente impedito, deve eseguirla: dunque Pietro è tenuto di venire a lavorare il mio campo. Con questo raziocinio determino ciò ch'è di ragione, vale a dire ciò che Pietro deve legalmente a me. Ecco in che consiste l'operazione di determinare ciò ch'è di ragione, sia per qualificare il diritto o il torto, sia per istabilire ciò che convien fare o non fare.

II. *Primo concetto di legge.*

§ 1386. Si parla di LEGGE; ma qual è il senso di questa parola? Quì dobbiamo cominciare dal senso più concreto e particolare, per passare indi al più astratto e generale. Ricordiamoci che per un perpetuo istinto l'uomo trasporta le proprie idée e i proprî sentimenti fuori di lui; che su 'l modello delle cose note e particolari egli configura le ignote e le generali; e per via di analogíe giunge ad accomunare le stesse qualificazioni a cose le più disparate, le quali a prima giunta sembrano rifiutare sì fatte qualificazioni.

§ 1387. Ciò appunto avvenne alla parola LEGGE. Da prima altro non si volle indicare, fuorchè = il comando d'un superiore che obliga un inferiore a fare od omettere abitualmente qualche cosa. = Questa idéa vulgare e di *puro fatto* fu estesa a qualunque agente animato od inanimato tutte le volte che, a senso nostro, una potenza obliga un'altra a costantemente agire in una data maniera. Dicesi *costantemente*, e ciò ad imitazione soltanto delle cose praticate nell'umano consorzio, nel quale non si vuole attribuire il nome di *legge* ad un comando passeggero d'un superiore. A suo luogo daremo la definizione della *giusta legge umana*, e ne segneremo le condizioni.

§ 1388. Nell'infanzia della società com'è vano cercare leggi formali, così sarebbe stolidezza asserire che gli uomini abbiano l'idéa di *legge* nel suo senso universale, cioè racchiudente nel suo concetto le leggi fisiche, le morali e le politiche. Quest'ultima idéa è il frutto di una ben tarda cultura. I filologi hanno osservato, per esempio, che nei poemi di Omero non si trova la parola νόμος. Per lo contrario in Crisippo si trova l'idéa di *legge* estesa alla massima sua sfera, benchè egli non ne dia la definizione, ma indichi soltanto gli oggetti ai quali estende il suo impero. *La legge*, dic'egli, *è la regina di tutte le divine ed umane cose*. Quì, come ognun vede, traluce l'analogía da noi indicata spinta al massimo segno.

§ 1389. La qualificazione di Crisippo è certamente più analoga al concetto nascosto sotto la parola *legge* adoperata in senso universale, che la definizione o la qualificazione di Montesquieu, il quale la denominò *un rapporto*. Questa espressione fu censurata prima da Bonnet e poi da Tracy, benchè nè l'uno nè l'altro, a senso mio, abbiano espresso l'ultimo universale concetto racchiuso sotto la parola *legge*, cioè in quanto abbraccia tutte le leggi fisiche, morali e politiche.

§ 1390. Credo inopportuno tanto di esporre quì questa controversia, quanto di soggiungere la deduzione analitica dell'idéa di *legge* nel suo senso universale. Invece, presentando il risultato di questa deduzione, credo che la *legge* nel suo senso universale si possa definire = quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale l'una deve abitualmente obedire all'altra. =

Sotto il nome di AZIONE altro non intendo, che *l'esercizio d'una forza*. Sotto il nome di POTENZA intendo qualunque cosa *per sè capace a produrre un dato effetto*. Con la frase poi *deve obedire* indico la NECESSITA' fisica o morale imposta alla potenza obediente di uniformarsi all'azione della potenza imperante; lo che forma il caratteristico principale di ogni legge possibile.

III. *Obligazione.*

§ 1391. La parola *deve* si può applicare tanto agli agenti fisici, quanto ai morali. Un'aqua abbandonata a sè stessa deve scorrere dall'alto al basso. Taluno posto in una camera avente una sola porta, se vuole uscire di là conviene ch'esca per quella porta. Che cosa significa tutto questo? Esservi per l'aqua una forza che l'attrae al basso di modo, ch'essa *non può fare* altrimenti. Ecco la necessità fisica, che dicesi anche *di coazione*. Parimente esservi per l'uomo un tale stato di cose, per cui se vuole uscire dalla camera non può dispensarsi di passare per la porta. Notate bene: *se vuole uscire*. Questa condizione vi qualifica la NECESSITA' DI MEZZO, la quale può essere accompagnata dalla piena libertà o indipendenza dell'operatore; lo che la distingue dalla NECESSITA' DI COAZIONE. Vuoi tu uscire? L'unico mezzo ad ottenere questo fine è di passare per la porta.

§ 1392. Fra la NECESSITA' DI COAZIONE e la NECESSITA' DI MEZZO havvi la NECESSITA' PSICOLOGICA, ossia l'impulso vittorioso di un sentimento che ci porta a fare una cosa, o ad astenerci da un'altra. Ecco l'*obligazione sentimentale* o *psicologica*, fondamento delle sanzioni, come si vedrà più sotto.

§ 1393. La forza dell'*obligazione* sì *fisica* che *psicologica* si sente dagli uomini molto tempo prima di formarne la nozione; e forse la più parte degli uomini la sentono e vi obediscono senza concepire mai questa nozione. Quando da fanciulli, malgrado ogni nostra volontà contraria, cediamo alla forza e indi alla voce dei nostri genitori, non sentiamo noi forse la *obligazione fisica*, e indi la *psicologica?* per lunga pezza non obediamo noi per avventura alle medesime?

§ 1394. Quanto alla *obligazione fisica*, è per sè manifesto che sentendoci trascinati o trattenuti a forza e nostro malgrado co'l sentimento del contrario nostro conato, noi proviamo il senso di una forza che ci trascina, accompagnato dal senso del nostro conato contrario. Ecco il senso della *necessità* od *obligazione fisica*, altrimenti detta *di coazione*, cui esprimiamo con la locuzione: *debbo per forza*. Attribuendo poi questo fatto o ai nostri simili od agli animali diversi, e perfino ad oggetti inanimati, troviamo sempre la radice dell'*obligazione fisica*, ossia della *coazione*.

§ 1395. Quanto poi all'*obligazione psicologica*, non v'ha differenza che pe'l soggetto. Io me ne appello ad un fatto che tutti sperimentammo essendo fanciulli. Quando il padre con voce minacciosa ci diceva *vieni quà*, e noi co'l timore anche di un castigo obedivamo, è vero o no che sentivamo una forza invisibile che nostro malgrado ci faceva obedire (1)? È vero o no che sentivamo dentro di noi la forza del comando del padre che ci avvicinava a lui, e la forza del timore del castigo che tendeva ad allontanarcene? Or bene, questo senso della vittoriosa sommissione, accompagnato da quello di questo contrasto, ci svela la natura della *psicologica obligazione*. Domando qui, se tutto questo preceda o no ogni nozione metafisica, e se sia vero o no che l'imaginare qui un senso primitivo è una chimera fabricata da quelle speculazioni le quali, prescindendo dall'esame dei fatti, si pèrdono nelle nuvole di un ozioso trascendentalismo.

IV. *Natura*.

§ 1396. I moralisti e i giureconsulti sogliono parlare delle leggi di natura. Domando in primo luogo che cosa, a senso nostro, sia la NATURA. Dico a senso nostro, perocchè realmente salendo co'l pensiero fino al cielo, o scendendo fino negli abissi, non usciamo mai da noi stessi; e però l'universo, quanto a noi, altro non è che un fenomeno ideale eccitato in noi da qualche cosa d'incognito esistente fuori di noi.

§ 1397. Che cosa è che distingue l'idéa di questo gran tutto che appellasi *universo* dall'idéa del *caos*? Forse l'idéa della reale *esistenza* degli elementi componenti l'universo? No; perchè possiamo imaginarci questi stessi reali elementi esistenti bensì, ma disciolti, o fra loro in disordine: il che appunto costituisce l'idéa del *caos*.

In che dunque consiste la detta distinzione? Certamente nell'idéa di una *disposizione ordinata* ed *armonica* delle cose e delle forze esistenti, per cui sorge un solo tutto animato ed attivo, nel quale molte cose e molte forze, per una perpetua transazione della spiegata loro energia, agiscono e reagiscono ordinatamente dentro i limiti dei loro massimi e minimi, e quindi concorrono a produrre in comune certi effetti medi e continui, e sopra tutto il movimento regolare e ripetuto, la conservazione e riproduzione delle cose esistenti. L'idéa di questo sistema di cose e di forze, unita all'idéa dell'ordine secreto ed energico co'l quale tutto anima e conserva, rinova e conduce, appellasi NATURA. Dunque la *natura*, quale a senso nostro può realmente esistere, altro non è che = l'aggregato di tutti gli esseri esistenti, in quanto sono sottomessi ad un ordine conservatore e riproduttore. =

V. *Come venga formata l'idéa di legge di natura regolatrice degli atti nostri volontari.*

§ 1398. Domando in secondo luogo quale idéa dobbiamo formarci di quelle che i moralisti e i giureconsulti chiamano *leggi morali di natura*. A primo tratto osservo che qui non si parla più d'ogni sorta di leggi, ma di quelle sole che riguardano gli *atti nostri volontari*, come cagioni per noi di bene o di male, di utile o di danno. Con ciò il soggetto su cui cade la *legge* vien qui limitato all'uomo solo: ed in questo uomo non vengono presi di mira fuorchè gli atti volontari di lui, valevoli a produrre un buono o cattivo effetto. Con ciò si prescinde dai beni e dai mali puramente fisici, e prodotti da tutt'altra cagione, che quella degli *atti volontari* dell'uomo. Così la sfera di queste leggi viene infinitamente ristretta, per aggirarsi solamente su'l tornaconto, e non più oltre. Così la volontà costante di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che si può (la quale appellasi *amor proprio o della felicità*), assumesi come *scopo unico* di sì fatte leggi.

§ 1399. Ciò premesso, domando come venga formata l'idéa di *legge di natura*, regolatrice degli atti nostri volontari, in quanto hanno per iscopo di procacciare il bene e di evitare il male, ossia di produrre il piacere e di allontanare il dolore. Domando inoltre quale sia il *fondamento reale o certo*, su'l quale possa essere fabricata tale idea. Anche questa domanda è importante, a fronte di coloro che aggirandosi nella bassa atmosfera delle cose sensibili, computano per nulla le cose intellettuali, e quindi prédicano l'ateismo della morale. A fine di soddisfare a queste ricerche ad un solo tratto si osservi quanto segue.

§ 1400. Il pane nutrisce, e l'arsenico ammazza; la sobrietà conserva, la crapula nuoce; la carità soccorre, l'avarizia spoglia; la probità genera fiducia, la mala fede diffidenza; ec. ec. Questi ed altri simili fatti sono così certi, come quelli del caldo e del freddo, dell'abondanza e della carestia, della salubrità e della peste, ec. ec.

Se, meditando i fenomeni del mondo morale, voi distendete le *due serie* dei fatti utili e dei nocivi costanti; e se all'una di queste imponete il nome di *ordine dei beni*, ed all'altra quello di *ordine dei mali*; stabilite o no una nozione vera, solida e potente in pratica?

Dopo ciò, se con l'idéa chiara e provata di quest'ordine voi confrontate gli atti praticati o praticabili, sia dai governanti che dai governati, v'accorgete o no che alcuni possono essere *conformi* ed altri *difformi* da quest'ordine?

Ecco allora sorgere l'idéa di *giusto* e d'*ingiusto*. Astraendo l'idéa di questa conformità o difformità, voi create l'idéa astratta di *giustizia*. Considerando quest'idéa associata all'atto stesso concreto, voi create la qualificazione di *atto giusto* od *ingiusto*. Queste idée sono forse senza fonda-

(1) *Tutto ciò per altro s'intende salva la differenza tra* l'obligazione fisica, *o diremo meglio la* necessità fisica, *e* l'obligazione *o* necessità psicologica, *la quale lascia luogo all'esercizio della libertà, che invece è tolta nella prima. Il ragazzo che perde l'equilibrio cade, voglia o non voglia; ma invece si arrende o no alla chiamata del padre, ad onta del temuto castigo, secondo che gli piace. Vedi il § 1475. (DG)*

damento? queste idée sono forse arbitrarie? queste idée si possono forse respingere?

Ciò posto, se passate a considerare l'*entità* stessa di *fatto* dell'atto praticato, voi non potete negare esser egli l'esercizio di una forza. Allora confrontandolo con l'ordine di *ragione*, voi distinguete la *forza regolata* dalla *sregolata*.

Ma voi potete considerare in senso complessivo ed astratto il *potere* di esercitare senza ostacolo gli atti della *forza regolata*. Ecco allora il *diritto*. Se poi considerate il potere di esercitare la *forza sregolata*, voi vi formate l'idéa del *torto*.

Ma se pensate che operando il torto vi riesce *impossibile* di sfuggire un male o un danno, voi vi trovate in *necessità* di lasciare il torto, per non incontrare il dato male o il dato danno. Ecco quindi l'*obligazione*, ed ecco pure il *dovere*.

Ma volendo voi sapere da che nasca quest'ordine, e da chi siano indotte queste necessità, voi tosto v'accorgete che havvi una *potenza superiore*, alla quale vi è forza assoggettarvi, QUANDO VOGLIATE ottenere i bramati beni, o sfuggire i temuti danni. Ecco allora sorgere le due idée di una *potestà imperante* e della *legge*.

Allorchè vedete che in prima origine questa *podestà* è quella della NATURA, voi all'ordine già disceverato ed agli atti utili e nocivi attribuite i nomi di *legge naturale*, *morale*, *sociale* e *politica*, e di *diritti*, di *doveri*, di *virtù* pure *naturali*.

VI. *Realtà delle* leggi di natura *regolatrici delle azioni volontarie umane.*

§ 1401. In tutta questa deduzione esiste o no verità, realtà e solidità? E come dunque proscrivere quali fantastiche e senza fondamento le idée di *legge naturale*, di *giustizia*, di *diritto* pure *naturale*, come ha fatto Bentham? Per eguale ragione si dovrebbero proscrivere come fantastiche e senza fondamento tutte le idée relative alle arti, qualunque esse siano, perocchè tutte sono idée di *rapporto*, e formano per sè stesse tanti ordini di *ragione* quante sono le arti medesime. Chi ardirebbe proscrivere come chimeriche o fantastiche le regole dell'architettura o dell'agricultura, quando sono tratte dai rapporti reali e necessarî delle cose? Se tu vuoi fabricare con solidità, comodità ed armonía sarà necessario che tu adoperi *i* tali e tali mezzi; che tu costruisca il tuo edifizio in tale e tale maniera; che tu rispetti le leggi della gravità, ed abbi riguardo ai bisogni degli abitanti; altrimenti tu erigerai un edificio ruinoso, o incomodo, o disaggradevole. Con questo discorso non indichi tu le leggi *necessarie* e reali dell'architettura? — Se vuoi ottenere il maggior frutto dalle tali piante utili, tu devi adoperare i tali metodi; senza di che sarai defraudato del tuo intento. Questi metodi sono essi o no reali? sono o no necessarî? sono o no preindicati e suggeriti dalla natura stessa delle cose? Dunque si possono considerare come altretante leggi naturali dell'agricultura, interessanti la specie umana. Or bene lo stesso si deve dire dell'architettura e cultura, dirò così, morale, ordinatrice e moderatrice degli atti volontarî umani; e però senza differenza alcuna, lungi d'essere fantastiche, si devono pronunciare come reali e necessarie al pari di quelle dell'architettura ed agricultura.

§ 1402. Certamente sì fatte leggi sono deduzioni della mente nostra, nè sono cose che si veggano con gli occhi, o si tocchino con le mani: esse però sono l'espressione di potenze poste fra loro in iscambievole commercio, per cui è forza uniformarsi alle medesime, semprechè si voglia ottenere il bramato intento. Nulla di più misterioso v' ha nelle leggi interessanti gli atti volontarî umani, di quello che ve ne abbia in tutte le altre leggi sopra noverate. Dunque il concetto di queste leggi non è nè recondito nè privilegiato, ma è del tutto comune a qualunque altra facenda che viene regolata da qualche arte.

VII. *Origine necessaria delle leggi regolatrici degli atti umani.*

§ 1403. Una conseguenza necessaria di questa maniera di riguardare le leggi di natura regolatrici delle azioni volontarie umane si è, ch'esse debbono derivare dai rapporti reali e necessarî dei beni e dei mali indotti dall'impero stesso della natura. Senza tale DERIVAZIONE il *diritto naturale*, verrebbe confuso co'l *diritto positivo*, ossia con quelle regole che derivano dal puro arbitrio umano, o da qualsiasi altra potenza che potesse comandare all'uomo. Fu detto poi che debbono derivare dai rapporti *reali* e *necessarî* della natura, e ciò per escludere ogni derivazione chimerica o fittizia. La necessità di cui parlo, deesi verificare tanto nell'attuale *posizione*, quanto nella sua anteriore *derivazione*. Senza questi due requisiti la necessità non può dirsi veramente naturale. Certamente un malato ha bisogno di rimedio; questa necessità si può dire naturale: ma se la malatía fu procurata, questa necessità deriva dalla natura, o dal fatto dell'uomo? Ognuno risponde derivare dal fatto dell'uomo. Ora in diritto naturale non parliamo di questa seconda necessità, ma parliamo di quella ch'è *indotta* dal fatto stesso della natura, vale a dire dal concorso di circostanze non prodotte dall'uomo, ed irreformabili dall'uomo. Senza questo criterio si dovrebbero spesso santificare le misure più odiose ed ingiuste co 'l pretesto dell'attuale necessità, e si dovrebbe verificare il detto di Lucano: *ius datum sceleri*.

VIII. *Quale idéa ci dobbiamo formare dei rapporti reali e necessarî di natura, dai quali risulta la legge naturale regolatrice degli atti umani.*

§ 1404. Fu detto che queste regole moderatrici debbono derivare dai rapporti *reali* e *necessarî* della natura delle cose, nel senso fin quì spiegato. Ma qual è il concetto che ci possiamo formare di questi RAPPORTI che debbono operare su l'umana potenza? Ognuno intende che noi parliamo non di soli rapporti *logici*, ma di rapporti *attivi*, vale a dire determinanti l'azione di una data potenza. Ciò posto, come li possiamo figurare esistenti in natura? Certamente in natura non esistono che enti singolari e forze individuali. Dunque fuori della realtà degli esseri esistenti non si può fingere cosa alcuna di reale o di attivo; dunque considerando i rapporti attivi che producono la legge, come qualche cosa di reale, non possono essere altro che affezioni o emanazioni degli enti medesimi.

§ 1405. Ma enunciare un rapporto egli è lo stesso ch'esprimere una *idéa relativa*, la quale indivisibilmente abbraccia nello stesso concetto due o più termini a cui essa si appoggia. — Quì parliamo di rapporti *reali*, non puramente *logici*, ma propriamente *attivi*, cioè determinanti gli atti di una data potenza. Volendo adunque considerarli come

cose esistenti in natura, altro non potranno essere = che le qualità stesse attive, semplici o complesse, di due o più esseri, in quanto sono fra loro in uno scambievole commercio, o, dirò meglio, in quanto gli uni agiscono su gli altri. =

§ 1406. La combustione di certi corpi (e così, per esempio, quella di un dato legno) viene chiamata *legge di natura*. Legge di natura si è, dicesi, che un legno esposto e sottomesso per un dato tempo all'azione di una fiamma, arda e si riduca in cenere. Tale fenomeno si considera *un risultato dei rapporti attivi* fra il legno ed il fuoco. Ma se bene addentro si consideri questo fenomeno, quali sono le condizioni ch'egli necessariamente ricerca? — Primamente in fatto pratico è necessario che il legno sia di tale condizione da poter ardere ad una data fiamma. Questa prima condizione appartiene alle *qualità* naturali degli esseri fra i quali deesi verificare la legge; o, per parlare più esattamente, ciò riguarda la *costituzione* dei poteri dai quali deve nascere la legge. Ciò non basta ancora. È necessario in secondo luogo che il legno e la fiamma siano posti in una data vicinanza, e che vi rimangano per un dato tempo. Queste circostanze propriamente producono l'*attivazione* dei poteri della combustione. Ecco i rapporti attivi dei quali parliamo. Il risultato di questi rapporti è appunto la combustione; la qualità del legno e del fuoco, la loro collocazione ad una data vicinanza, la loro permanenza in essa, sono i *fondamenti* ossia le *cause* che fanno nascere i rapporti attivi, d'onde risulta il fenomeno della combustione.

§ 1407. Lo stesso dicasi dei rapporti reali e necessarî, d'onde vengono tratte le leggi moderatrici degli atti umani: talchè per escludere l'arbitrario conviene cercare tutti i fondamenti di questi rapporti nello stato *reale* e *necessario* delle cose, eseguirne ed esprimerne le indicazioni a guisa d'interpreti di ciò ch'esige la natura, senz'aggiungere o levar nulla dai medesimi.

IX. *Ordine di ragione e di utilità delle azioni volontarie.*

§ 1408. È notorio che l'idéa di ORDINE non può essere formata dall'idéa di un solo oggetto, ma essenzialmente ne racchiude molti disposti ed armonizzati ad un comune effetto. Dunque un ordine di leggi essenzialmente suppone l'esistenza e l'azione di molte leggi componenti le parti di un ordine medesimo. La moltiplicità e la varietà delle parti, presa in sè stessa, può bensì costituire una *somma* od un *aggregato*, ma non mai un *ordine*, com'è notorio. Si esige una terza idea che chiami tutte le parti ad unità. Nel caso nostro si tratta d'un ordine di leggi e d'un ordine essenzialmente attivo, e però produttore di qualche effetto. Dunque a costituire l'ordine legale si ricerca *un complesso di più leggi cooperanti in comune a produrre un dato effetto*.

§ 1409. Questo effetto, che forma o deve formare il risultato delle azioni di tutte le leggi riunite, chiamasi *fine* o *scopo*. Quando questo scopo sia voluto da un agente che ordina le leggi, riceve la denominazione d'INTENTO. Le cause che concorrono a produrre questo fine, o a conseguire questo intento, ricevono il nome di MEZZI.

§ 1410. Egli è evidente che, tolta l'idéa di *fine*, cessa l'idéa di *mezzo;* tolto l'effetto comune, cessa la coordinazione delle cagioni a produrlo. Tolto adunque il *fine* e lo *scopo*, si toglie qualunque *ordine*. La idéa dunque del *fine*, i rapporti di dipendenza tra il *fine* ed i *mezzi*, la connessione e la subordinazione scambievole che questi *mezzi* hanno fra loro onde produrre un dato effetto, sono condizioni indispensabili dell'idéa di *ordine attivo*, e perciò dell'idéa di *ordine legale*.

§ 1411. Questi caratteri generali, e comuni a qualunque specie di *ordine attivo*, sia fisico, sia morale, sia politico, essenzialmente si verificano nelle leggi di natura regolatrici delle azioni volontarie umane. E siccome lo scopo di quest'ordine si è unicamente il bene o il male che risulta dagli atti umani, e dall'altra parte la serie da noi fatta essendo opera della nostra ragione; così ne viene per conseguenza ch'egli si risolve in un CONCETTO COMPLESSIVO del miglior nostro bene ottenuto mediante i nostri atti volontarî. Questo bene forma lo *scopo;* questi atti ne formano i *mezzi*.

§ 1412. Guardiamoci dal pensare che in natura, nella quale tutto esiste in istato individuale, complesso e continuo, l'ordine da noi figurato possa avere un'esistenza propria e distinta. Ivi altro non esistono, nè possono esistere, fuorchè *determinazioni*, per le quali mediante l'attività nostra razionale noi fabbrichiamo il MODELLO IDEALE, ossia l'imagine di quest'ordine. Per la qual cosa noi lo chiamiamo di RAGIONE. E siccome ci proponiamo per iscopo il miglior nostro bene, ottenibile mercè gli atti nostri volontarî; così vi aggiungiamo il predicato d'*interessante* o *di utilità*. Ecco come le idée delle leggi di natura regolatrici delle azioni volontarie umane rivestono il carattere di ORDINE DI RAGIONE E DI UTILITÀ. Con questo carattere hanno per noi un sommo impero, perchè presentano il massimo interesse e valore.

X. *Del* valore, *e di altre idée a lui associate.*

§ 1413. La parola VALORE, presa anche nel senso di *qualità interessante od utile di qualsiasi cosa*, viene impiegata in sensi tanto varî, ed applicata ad oggetti fra loro d'indole così diversa, che sembra a prima giunta essere difficile il poterne addurre una definizione unica, o tale almeno che si possano ritenere i caratteri comuni ed essenziali. È dunque necessario il vedere come si generi quest'idéa per fissarne i caratteri.

§ 1414. Da principio l'esperienza provò che certi oggetti sono atti a recar *beneficio* o perchè producono un diletto, o perchè allontanano un disagio. Dunque nello spirito del vivente dovette nascere un'*associazione* d'idée e di sentimenti, per cui il diletto ed il sollievo si risvegliassero nella memoria in compagnia della rappresentazione di certi oggetti; e per lo contrario il disagio ed il dispiacere fossero rammentati in compagnia di certi altri.

Quest'associazione dentro la *sfera più bassa sentimentale* non eccita che una rimembranza ed un'affezione di *pura sensazione*, ed è comune anche ai bruti: essa è legata al meccanismo della memoria.

§ 1415. Da ciò venne che quelle cose, le idée delle quali si presentavano associate al sentimento *piacevole*, divennero oggetti di *desiderio* e di *compiacenza* dell'essere senziente, e quindi scopo delle sue brame per *acquistarli*, e motivo delle sue cure per *custodirli*, *ritenerli*, ed *impiegarli* in proprio vantaggio.

E poichè l'idéa di *desiderio* entra come prima ca-

gione specialmente nell'idéa del *valore*, di *affezione*, si contempla come precipuo movente nell'ordine pratico ed esecutivo di tutti gli affari economici (dei quali la civile giurisprudenza non è che un ramo direttivo), perciò è necessario di ben raffigurarla, onde dare maggior lume all'analisi del VALORE.

§ 1416. Ogni bisogno è un senso penoso, dal quale l'essere sensibile tende a liberarsi. Allorchè egli giunga a conoscere il *mezzo* di farlo, egli ne fa uso. Quando una volta lo abbia scoperto, e ritorni il bisogno, la *memoria* richiama l'idéa del *mezzo* ossia dell'*oggetto* che soddisfece al bisogno medesimo.

Allora l'idéa di questo *mezzo* è un'idéa movente l'attenzione e la volontà alla ricerca. Da ciò si eccita un movimento tendente a calmare quello del bisogno. Havvi una specie di godimento e di soddisfazione; ma tutto ciò è puramento *imaginario:* il bisogno tuttavía sussiste. La reazione dell'anima ad elevare il movimento soddisfacente si aumenta in proporzione dello stimolo del bisogno. Ma il movimento eccitato non basta ad apportare la soddisfazione. Il bisogno dunque sussiste e stimola tuttavía. Dunque l'anima è spinta a ricercare la sensazione *effettiva*, ossia l'oggetto reale, efficace a produrre una sensazione valevole ad apportare la calma. Ecco il *desiderio* e la *ricerca*, e quindi tutti gli atti del potere esecutivo del vivente, co' i quali tende a procacciare l'oggetto desiderato.

§ 1417. Altro è il *bisogno* di una cosa, ed altro è il *desiderio* di lei. Non è precisamente il *bisogno* che crea il *desiderio*, ma è propriamente il *bisogno* congiunto all'idéa dell'*oggetto* che si giudica valevole a soddisfare il *bisogno* medesimo. Il *bisogno* per sè stesso non può recare che un senso di sofferenza, d'inquietudine, ed un tentativo indeterminato ad allontanarlo; come avviene ad un malato che sente un'infermità di cui ignora la natura ed i rimedî.

§ 1418. Il *desiderio* viene in ultima analisi determinato dalla cognizione della *capacità* di una cosa a soddisfare ossia a togliere il senso penoso del *bisogno*.

Un uomo assetato che non avesse cognizione del vino, potrebbe mai desiderare il vino? La volontà, non può bramare cose sconosciute.

Quello dunque che rende *desiderabile* una cosa non è propriamente la sua intrinseca *utilità*, ma bensì il *valore* che dall'uomo le viene attribuito. Ecco la connessione co 'l soggetto principale che ci occupa, cioè con l'idéa di *valore*. Proseguiamo la generazione analitica.

§ 1419. Fino a che versiamo nella sfera dei sensi, abbiamo un sentimento di affezione per un oggetto considerato capace o ad apportare un godimento diretto, o a togliere od almeno alleviare una pena. Ma sebene questo modo di sentire si avvicìni all'idéa di *valore*, ciò non ostante non è ancor essa. L'idéa di *valore* è un'idéa intellettuale.

§ 1420. A lei lo spirito umano giunge con quei mezzi che creano le idée intellettuali. Facendo uso della facoltà di astrarre, coadjuvata e resa diviziosa dai segni, doveva giugnere necessariamente a separare l'idéa dell'*attitudine benefica* dell'oggetto dalle altre sue qualità.

§ 1421. Ma nello stesso tempo, per una legge necessaria al mecanismo della memoria, le affezioni e i sentimenti piacevoli, naturalmente associati all'oggetto, si doveano pure *risvegliare*, ed agire su la sensibilità. Da ciò naque un concetto astratto dell'*attitudine benefica*, accoppiato co 'l detto sentimento piacevole. A questo complesso diede un nome, e lo chiamò VALORE.

§ 1422. Spingendo più oltre l'analisi, separò il concetto della mentovata *attitudine giovevole* dal *proprio sentimento* associatovi. A queste idée separate diede pure un nome: la prima chiamò UTILITA'; la seconda ESTIMAZIONE O STIMA. La prima fu applicata agli oggetti, e considerata come *qualità* loro propria; la seconda a sè stesso, e fu qualificata come *sentimento*.

§ 1423. Nel tempo medesimo poi riflettendo al *principio motore* delle proprie azioni, qual è il desiderio di star bene, comprese che, giusta la diversa attitudine o giovevole o nociva degli oggetti, egli ha un motivo di amore o di odio, di ricerca o di fuga; e in ogni caso uno *stimolo* ed una *ragione* ad agire per procacciarsi le cose utili, e fuggire le nocive.

§ 1424. Da questi rapporti formò l'idéa dell'*attitudine* delle cose non solamente in relazione al piacere e al dolore, ma precipuamente a movere ed impegnare la volontà. Cotale attitudine egli chiamò co 'l nome d'*interessante*. Essa è un'idéa che viene puramente riferita allo stato delle cose esterne, in quanto si considerano capaci a produrre un sentimento, e ad eccitare le volizioni umane.

§ 1425. La parola INTERESSE s'impiega in due sensi: il primo si può dire *filosofico;* il secondo *legale*.

In senso filosofico altro non esprime che = il *sentimento* eccitato dalla qualità utile o nociva di una cosa, in quanto un tale sentimento è valevole ad impegnare la volontà a fare od omettere una data azione, a procurare o a fuggire un dato oggetto; a provocare, in una parola, tutte le azioni della volontà. =

In senso legale poi esprime propriamente = l'*importanza* di una azione o d'una cosa qualunque, cioè i vantaggi o i danni che ne possono ridondare. = In questo senso la legge 13 Dig. *Ratam rem haberi* dice: *In quantum mea interfuit; idest quantum mihi abest, quantumque lucrari potui.*

Gottofredo a questa legge soggiunge: *Id quod interest, seu interesse, est utilitas nobis erepta vel praerepta, damnum acceptum, lucrum aversum impeditumque. Eripitur quod jam habuimus; praeripitur quod potuimus habere: in eo quod interest igitur habetur ratio damni nobis illati, et lucri ablati.* A ciò perfettamente concorda la definizione dell'articolo 1149 del codice Napoleone.

§ 1426. Chiunque brama serbare esattezza nell'uso dei vocaboli non confonde il *male* co 'l *danno*. Il *male*, come già osservò il Vico, si riferisce alle *persone;* il *danno* alle *cose*. Egli è vero che al *danno* molte volte va congiunto anche il *male;* ma chi esattamente comprende il concetto delle cose, scorge di leggieri che il *danno* colpisce propriamente i mezzi dell'utilità o positiva o negativa che possono essere in potere di un uomo, quando che il *male* affetta direttamente la nostra persona.

§ 1427. Il *lucro* è l'opposto del *danno:* egli propriamente consiste nell'*acquisto dei mezzi di utilità fisica*. Eminentemente si applica al rappresentante dei valori delle cose, cioè al denaro.

§ 1428. Il *bene*, se si riguarda dal canto delle cose esterne, si può definire = la capacità delle cose esterne a recare utilità, ossia a procurare un piacere, o ad allontanare un dolore. = Associando con la mente questa capacità, ed unificandola con

l'idéa dell'oggetto stesso, si può rappresentare un concetto pe'l quale la cosa stessa viene chiamata *bene*, ossia *un bene*. Allora egli si può definire = qualunque cosa, in quanto è per sè capace a recare utilità. =

In senso astratto però la denominazione di *bene* si applica a quelle cose che sono atte a soddisfare ad un nostro bisogno. Così le case, i poderi, i vestiti, ed altri simili oggetti, vengono compresi sotto la denominazione di *beni*.

§ 1429. Il *danno* e il *male*, il *lucro* ed il *bene* nella scienza delle leggi si riportano ad una sola idéa più generale, cioè a quella dell'*importanza*. Questa esprime sempre = quelle qualità e relazioni delle cose, le quali fanno sì che in bene o in male influendo su la nostra situazione, movono la nostra attività a qualche azione o positiva o negativa, vale a dire alla ricerca o alla fuga, alla pratica di un atto, o ad una omissione. = Infatti quando diciamo: *importa di sapere, di fare o non fare, di essere o non essere in una data maniera*, si esprime non tanto la qualità utile o dannosa delle cose, quanto il *sentimento* o la *spinta* che questa stessa cosa comunica alla nostra volontà. Quindi l'idéa dell'*importanza* è diversa, sì per la sua entità che per la sua estensione dall'idéa di *valore*. Essa si può dire = una mozione sì piacevole che spiacevole delle cose, sia godevoli, sia contrarie, fatta su 'l nostro cuore. =

§ 1430. È noto che la cognizione ed il sentimento dell'*utilità* sia fisica, sia morale, eccita più o meno anche il sentimento dell'*estimazione*. Laonde deve abitualmente avvenire che l'idéa di *valore*, sebene mista di percezione e di affetto, si applichi totalmente agli oggetti esterni i quali si giudicano o si stimano come utili.

Il *valore* pertanto si potrebbe definire = l'utilità di una cosa qualunque, in quanto viene accompagnata dalla stima degli uomini. =

§ 1431. La RICERCA è mossa dal *desiderio*. Ciò che rende desiderabile una cosa non è la sua intrinseca utilità, ma bensì il valore che le viene attribuito. Dunque il *valore* è propriamente la cagione movente la *ricerca*. È vero che il *valore* ha la sua radice nella *utilità*; ma una utilità incognita non ha valore. È troppo noto che una cosa la quale non fosse giudicata utile, non potrebb'essere nè bramata, nè cercata. All'opposto una cosa intrinsecamente nociva, ma che venga giudicata utile, viene desiderata e ricercata. La storia e l'esperienza giornaliera ci somministrano innumerevoli prove di questa legge del cuore umano.

§ 1432. Qual meraviglia pertanto che alcuni popoli, i quali avevano bisogno della libertà, perchè erano i più degradati ed oppressi, o non la desiderassero punto, o la bramassero con assai meno di vivacità che quelli i quali ne avevano un minor bisogno, ma ne conoscevano più da vicino il valore? Qual meraviglia che alcuni popoli dell'Asia-minore, avvezzi a vivere in ischiavitù, ai quali questa libertà fu offerta dai romani, l'abbiano ricusata per servire sotto il régime di un déspota?

XI. *Significato della parola* possesso.

§ 1433. Il *valore* provoca la *ricerca*, e la *ricerca* conduce al POSSESSO. Qual è la vera idéa che dobbiamo annettere a questo nome?

Se poniamo mente alla nuda e volgare significazione della parola *possesso*, noi avvertiamo incontanente che possedere una cosa egli è *tenerla* fisicamente come *propria*. Il possesso dunque, dietro questo significato, risulterà da quel complesso di circostanze di *fatto*, in forza del quale una cosa qualunque viene tenuta da taluno come propria.

§ 1434. Ma quest'idéa è ancora imperfetta. Da essa ciò non ostante si rileva che non basta tenere una cosa per possederla. Chi custodisce semplicemente, spesso tiene una cosa; così pure chi la trasporta: la posseggono essi per ciò?

Non basta nè meno al reale *possesso di fatto* (poichè del *civile* si ragionerà a suo luogo) volere con l'*animo* e con la *protesta* dichiarare di ritenere una cosa per propria. La roba rubata si possede forse fisicamente e *di fatto* dal derubato?

Al possesso pertanto di *fatto* si ricerca che la cosa posseduta sia così soggetta al nostro *predominio fisico*, che nulla interrompa la connessione fra lei e noi.

§ 1435. Il concetto che in noi viene svegliato dalla parola equívoca *avere* non è esattamente lo stesso di quello che viene eccitato dalla parola *possedere*. Chi possede tiene la cosa posseduta; il *tenere* índica un oggetto distinto e fuori di colui che possede. L'*avere* si piglia come *essere*. Si dice di un animale, di un albero, di una statua, che hanno una bella apparenza o un bell'aspetto; ma non si suol dire che posseggano una bella apparenza o un bello aspetto. Le qualità essenzialmente o accidentalmente *inerenti* ad un soggetto sono suscettibili del concetto di *esistenza* nel soggetto stesso, e riguardo a lui, se m'è permesso il dirlo, di *avenza*; ma non veramente di *possesso*.

§ 1436. Che cosa dunque sta sotto all'idéa di *possesso*, per cui propriamente non si può scambiare indifferentemente con l'idéa dell'*avere?* Questa dev'essere un'idéa speciale e propria, per cui si sente che il concetto di *possesso* non può confondersi con l'idéa vaga e generale dell'*avere*. Questa idéa qual è? Se noi interroghiamo attentamente il nostro íntimo senso, ci avvediamo che a nostra insaputa, oltre all'idéa dell'*avere*, noi congiungiamo un'idéa relativa alle facoltà attive ed esecutive dell'uomo. Questa idéa è quella della podestà di FAR uso della cosa medesima quando ci occorra. Il *far uso* importa l'esercizio della nostra attività. L'idéa di questo esercizio non interviene nel concetto dell'idéa di *essere* o di *avere* in genere.

§ 1437. Sebene l'idéa di *proprio* o di *suità*, presa nel suo concetto filosofico (e come l'assumevano gli antichi stando all'etimología della parola greca αὐτός) possa congiungersi con l'idéa di *possesso*, tuttavía non è identica. Sovente si afferma esser *propria* di un dato oggetto una data cosa, senza che si possa dire che la possegga. Quel frutto è di quell'albero; quel parto è di quella madre; facoltà tutta propria di un tal liquore o di un tal medicamento è un dato sapore, un dato effetto: interviene mai per ciò in questi esempî l'idéa di *possesso?* Quì interviene quella di *procedenza*, di *causa* ed *effetto*.

§ 1438. Se dunque raccogliamo le cose avvertite sin quì, noi deduciamo che il *possesso di puro fatto* si può definire = la detenzione effettiva, ossia fisica, di una cosa qualunque in modo da poterne far uso quando lo giudichiamo conveniente. =

Ho detto *da poterne far uso*, più tosto che dire *farne uso*. Imperciocchè l'*uso attuale*, benchè vada congiunto co'l *possesso*, e ne sia molte volte un contrasegno esterno, tuttavía non è un attributo essenziale del *possesso* medesimo. Io tengo

nello scrigno alcune gioje, nella biblioteca un libro, e non ne fo uso; e pure dicesi convenientemente ch'io posseggo quelle gioje e quel libro. Ben è vero che se non potessi farne uso proprio, non possederei: dunque combinando questi due concetti, ne viene che la *facoltà libera* di usare, anzichè l'atto stesso dell'*uso*, è essenziale al concetto del *possesso*.

§ 1439. I commentatori del diritto romano, seguendo l'indicazione dell'antico giureconsulto Labeone, definirono il *possesso di puro fatto* nella seguente maniera: ***Possidere est rem tenere, vel ei corporaliter insistere.*** Identica a questa è la definizione del *possesso* naturale. *Naturalis possessio est nuda rei detentio.* — Tutto ciò fu tratto dalla legge prima, dig. *De acquirenda possessione.* — *Possessio* (dice la detta legge) *appellata est (ut et Labeo ait) a sedibus, quasi positio: quia naturaliter tenetur ab eo, qui ei insistit.* — Secondo questa definizione ognuno vede chiaramente che un servitore il quale sotto al braccio reca il fardello del suo padrone, si dovrebbe dire che lo possede, perchè egli lo tiene fisicamente, e corporalmente v'insiste. È manifesto che qui manca l'idéa principale, cioè la facoltà di usarne.

Allo stesso difetto va soggetta la definizione inserita nell'articolo 2228 del codice Napoleone, compendiata interamente dal diritto romano, ossia meglio dal Pothier, *De verborum significationibus*, alla parola *possessio*.

« Il possesso (dice il mentovato articolo) è
» la *detenzione* di una cosa che si trova in no-
» stro potere, o il godimento di un diritto che e-
» sercitiamo noi stessi, o per mezzo di un altro
» che ritiene la cosa, od esercita il diritto in no-
» me nostro. »

Prescindendo per ora dalle osservazioni di puro *jus*, ed attenendoci al *possesso di fatto*, egli è manifesto che, restringendosi qui il concetto del *possesso* alla mera detenzione, ci offre un'idéa imperfettissima, perchè in essa non si aggiunge la *facoltà libera* di usare della cosa che dicesi posseduta (ch'è il suo carattere proprio ed essenziale), come testè si è veduto.

§ 1440. Dico di più. La definizione allegata offre un'idéa nociva, perchè non somministrando per l'esercizio delle azioni giudiziarie i veri e compiuti connotati critici, onde verificare od escludere il *possesso di fatto*, offre il varco a false illazioni, ed a contese che possono turbare il reale diritto delle parti.

Di fatto nelle giudiziarie questioni di possesso qual altro criterio si può usare, fuorchè quello che viene offerto e stabilito dalla legge medesima? Ma se questo criterio manca di un precipuo attributo, è evidente che non ne possono derivare che applicazioni erronee, e quindi nocive all'interesse delle parti.

Chiunque non è forestiere nelle cose del foro non ignora che allorquando si davano gl'interrogatorî per verificare se un tale di fatto possedeva o no una cosa, si domandava sempre se egli su la cosa medesima esercitò o no quegli atti che, secondo la natura delle cose, convenivano all'uso di lei. Tanto è vero che il senso comune ha fatto comprendere che la *libera facoltà di far uso della cosa* devesi aggiungere alla nuda detenzione della medesima, come costituente il carattere specifico e proprio del *possesso*, e come la differenza ultima che lo distingue dalle altre idée finitime. — Egli adunque importava di porre una esatta definizione del *possesso*, e rilevare i difetti di quelle che ne furono prodotte.

XII. *Perfezione dell'ordine interessante.*

§ 1441. Il *meglio* in un'azione importa il *meglio* nei mezzi. Allora l'ordine di questi mezzi riesce *perfetto*, perchè il fine è conseguito.

Dicesi *perfetta* qualunque cosa alla quale, a senso nostro, nulla manca. Dunque la *perfezione* nel suo più esteso significato sarà = lo stato di una cosa qualunque, in quanto a giudizio nostro esclude qualunque mancamento. = Dunque essa risulterà dal complesso di tutte quelle condizioni le quali, a senso nostro, si debbono verificare in un oggetto o per essere o per agire in una data maniera, o per produrre un determinato effetto. Così ogni perfezione, sia di potenza, sia di forma, sia di azione, viene connotata e racchiusa in questo concetto.

§ 1442. L'idéa della *perfezione*, fra le idee intellettuali, è una delle più astratte e generali. Essa non è la bellezza; ma può andare congiunta con la bellezza; non è la bontà; ma può essere associata con la bontà; non è l'organizzazione, nè l'ordine, nè il merito; ma, ritenute certe circostanze, può loro convenire.

§ 1443. La *perfezione* non si può riferire ad un oggetto *complesso*. Una cosa rigorosamente semplice non è suscettibile nè di perfezione, nè d'imperfezione (1). Un punto matematico, un atomo, sono di tale natura, che dal momento che esistono non possono essere nè di meglio, nè di peggio. Dunque nulla può loro mancare; e però non sono suscettibili nè di perfezione, nè d'imperfezione.

§ 1444. Quando un oriuolo ha tutto quello che ricercasi per segnare esattamente il corso del tempo, dicesi *perfetto*: esso soddisfa al fine per cui fu costrutto. Ecco una specie particolare di *perfezione*, che si potrebbe dire PERFEZIONE ATTIVA, per la ragione che a produrre un effetto ricercasi l'esercizio di una forza, ossia un'*azione*. Questa specie di *perfezione* si verifica allorchè nell'agente esistono e concorrono tutte le condizioni, per le quali egli rendesi *idoneo* a produrre un determinato effetto. Dunque la *perfezione attiva* consiste nel complesso di tutte le forze e di tutte le determinazioni valevoli a produrre un determinato effetto.

§ 1445. Quanto più effetti vengono prodotti co'l minor numero di mezzi, tanto più un agente dicesi *perfetto*. Dunque la massima perfezione attiva è annessa ad un tale stato, in cui un agente possa soddisfare al massimo numero di fini, e produrre compiutamente il massimo numero di effetti co'l minor numero possibile di poteri e di mezzi. Laonde la magnificenza nel disegno e il risparmio nell'esecuzione (per servirmi della frase di Fontenelle),

(1) *Qui la* perfezione, *come si vede dagli esempî addotti, è presa nel senso di* attitudine a progredire, a svilupparsi, a cambiare; *altrimenti la proposizione non reggerebbe. Dio è semplicissimo e insieme perfettissimo, perchè esclude da sè qualsiasi difetto o limitazione. Si può per altro osservare ancora, che in questo articolo l'Autore parla della perfezione che può trovarsi negli esseri creati, non di quella vera perfezione che è in Dio solo. (DG)*

ossia la massima varietà e grandezza dell'opera, la massima semplicità ed economia dei mezzi, saranno i caratteri costituenti la massima perfezione attiva delle cose del mondo sì fisico che morale.

§ 1446. Qui però conviene fare un'osservazione, onde cogliere il vero concetto della *perfezione attiva*, specialmente quando deve risultare dall'armonia di molti ordini singolari cospiranti allo stesso effetto. Allora nasce la distinzione fra la perfezione in senso *diviso*, e la perfezione in senso *unito*. La prima vien còlta dagli spiriti limitati; la seconda da quelle menti che sanno abbracciare il tutto insieme di un sistema operativo. Quando non si colga quest'ultimo concetto, la perfezione parziale escogitabile può nuocere alla perfezione complessiva di un sistema di operazioni.

§ 1447. E per parlare degli ordini delle leggi, ognuno sa che possono esistere nello stesso ordine complessivo molti ordini particolari di legge. Tali sono nell'universo fisico le leggi dei vegetabili, dei minerali, degli animali, e delle grandi masse dei pianeti e degli astri; tali nel mondo politico l'ordine civile, il criminale, il razionale, l'economico, il tutelare, il perfezionante, ec. Ognuno di questi ordini si può considerare in senso *diviso* ed in senso *unito*. Se ognuno di essi non fosse un mezzo a produrre in comune un effetto solo finale, in tal caso non si dovrebbe altro cercare, fuorchè la perfezione ideale di ognuno. Ma in qualità di *mezzo* si deve cercare ch'escluda tutto ciò che può nuocere, e racchiuda tutto ciò ch'è necessario a conseguire lo scopo comune. E però se si dovesse derogare alla perfezione ideale delle parti per ottenere lo scopo reale ed effettivo del tutto, questa deroga, lungi d'essere una imperfezione, diverrebbe all'opposto un elemento necessario della perfezione complessiva e sistematica del tutto.

§ 1448. Così, a cagione d'esempio, nel mondo morale l'ordine sociale è quello d'assoluta ed assorbente necessità. Lo scopo ultimo di quest'ordine è la più felice conservazione, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento, almeno del maggior numero possibile degli individui consociati. Se dunque la pretesa perfezione assoluta di ognuno dei detti ordini particolari sopra rammentati si opponesse a conseguire lo scopo dell'ordine totale, quest'ordine speciale diverrebbe imperfetto. Così l'esaggerazione stessa della virtù particolare degenera in vizio. Dunque, considerati i detti ordini come *mezzi* che debbono servire ad un fine solo, ne verrebbe che la pretesa perfezione singolare di ognuno volgerebbesi in una reale imperfezione. Io mi ricordo d'aver conosciuto un bibliotecario pubblico, che pieno della perfezione ideale della filologia e della grammatica, aveva moltiplicato senza fine i dizionarî, le grammatiche, e i testi degli autori di lingua, trascurando d'impiegare i fondi prestati dal governo a fare acquisto di altri libri necessarî al publico, al quale la biblioteca doveva servire. Il procedere di questo bibliotecario per rendere perfetta la filologia era certamente incompatibile con le condizioni di una buona biblioteca publica, che doveva servire ai diversi usi ai quali era destinata. Ciò serva di criterio a chi deve formare e giudicare un sistema di legislazione; e tanto più che la perfezione pratica non è la *escogitabile* speculativamente, ma la *ottenibile* effettivamente. Questa distinzione massima e capitale si deve tenere per ferma in qualunque opera praticabile dall'uomo, il quale non potendo occupare il posto di un Dio, ma essendo servo dipendente dalla natura, altro non può fare che obedire e secondare la natura stessa, e secondandola farla servire a' suoi proprî particolari intenti.

§ 1449. Nell'ordine interessante di *ragione* quale sarà dunque il punto di *perfezione attiva* che deve servire come ultimo scopo e come criterio caratteristico e qualificante questa specie di *perfezione*? = Lo stare meno male che si può mediante i mezzi disponibili dall'umana potenza. = Qui dunque non si tratta di perfezione simmetrica nè di bellezza, nè di altro genere; ma della sola perfezione ottenibile di *utilità*. Quest'idéa dev'essere tenuta sempremai presente, per non divagare in oziose speculazioni, od abbandonarsi a chimerici progetti. Si badi bene che qui si esclude l'*escogitabile* per tener conto del solo *praticabile*. Il *praticabile* poi si riferisce all'ordine necessario delle cose indotto dalla natura; nel che si comprende l'impero del tempo e della fortuna.

XIII. *Perfezionamento.*

§ 1450. Un essere attualmente impotente, ma che per la sua naturale costituzione, e per le circostanze in cui fu e sarà collocato, può divenire successivamente idoneo a produrre un qualsiasi dato intento, dicesi PERFETTIBILE. Un bambino ben costrutto è un essere perfettibile, perchè viene considerato capace ad esercitare un giorno le funzioni utili della vita razionale e fisica, propria degli uomini adulti da noi conosciuti.

§ 1451. Imaginando noi nel bambino questa recondita capacità, ossia questa originaria potenza attribuitagli dalla natura, noi la figuriamo a guisa di germe nascosto, il quale bel bello si va svolgendo, aumentando e rinforzando co'l tempo, e a pari passo dello svilupparsi del corpo. Egli è perciò che a similitudine del fisico sviluppamento noi ne figuriamo uno intellettuale e morale di modo, che per una mutua azione e reazione questo duplice sviluppamento conduca l'essere umano a quello stato nel quale giunge a conseguire il fine della migliore ottenibile sua conservazione.

§ 1452. Ecco in che consiste il *perfezionamento*. Egli quindi si può definire = l'esercizio attuale delle facoltà di un essere, per cui egli s'accosta progressivamente a quello stato nel quale diventa capace di adempiere alla sua destinazione. = Parlando poi del *perfezionamento interessante*, ossia di *utilità*, al quale tende incessantemente l'uomo che vuole sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che può, il *perfezionamento utile* consisterà appunto = nell'esercizio delle sue facoltà, mediante il quale s'incammina a quello stato in cui si ottenga la sua migliore conservazione. =

§ 1453. Metaforico è il senso della parola *sviluppamento*, parlando della progressiva capacità intellettuale e morale; perocchè questa capacità non è cosa materialmente preformata a guisa di germe, ma è un astratto potere, del quale non ci possiamo formare idéa precisa. Ma questa metafora ha un fondamento di verità; nè altrimenti questa specie d'interiore perfezionamento si potrebbe con un solo vocabolo esprimere, nè tradurlo alla comune intelligenza.

§ 1454. Ciò che dicesi dell'individuo si può con pari ragione dir anche delle popolazioni. È noto di fatto ch'esse hanno le loro età diverse come gl'individui; e se questi si perfezionano con gli

anni, quelle si perfezionano co' i secoli. Ciò si fa appunto co 'l sempre vivo deposito della tradizione da una in altra generazione; talchè l'uomo di un dato secolo non si può dire moralmente identico a quello dell'altro tutte le volte che una forza irresistibile di natura non opponga ostacoli a questo perfezionamento, il quale riduresi in sostanza ad equilibrare le soddisfazioni co' i bisogni delle popolazioni medesime.

§ 1455. Un'osservazione importante si deve qui soggiungere; e questa è, che nell'ordine del perfezionamento (il quale diventa di diritto necessario, postochè egli è mezzo indispensabile di conservazione) l'azione del tempo forma una condizione indispensabile di diritto; e però l'OPPORTUNITA' per un essere perfettibile costituisce un ramo principale ed incessantemente produttivo di diritto. Egli risulta da due cagioni che sono fuori del potere umano: cioè da un *bisogno* indotto dal tempo, e dalla *capacità* umana di soddisfarvi pure in un dato tempo. L'*opportunità* è un modo di essere della *necessità*. Di ciò si dirà a suo luogo.

CAPO II.

NOZIONI PRIME RIGUARDANTI L'ESECUZIONE DELLA LEGGE NATURALE REGOLATRICE DEGLI ATTI NOSTRI VOLONTARI.

I. *Distinzione dell'*ordine teoretico *dal* pratico.

§ 1456. Allorchè nell'art. V del capo I (§ 1398-1400) rapidamente esponemmo il come venga formata l'idéa di *leggi di natura* regolatrice degli atti nostri volontari, noi segnammo di passaggio alcune nozioni, le quali abbisognano d'essere assai più distinte e ravvisate sotto varî aspetti. Ciò tanto più si deve fare, quanto più tali idée si riproducono nelle legali dottrine. Tali sono per esse le idée di *giusto* e d'*ingiusto*, di *sanzione*, di *dovere* e di *diritto morale*, o *legale*, della *moralità*, della *coscienza*, della *imputabilità*, e così discorrendo.

§ 1457. Ciò non è ancor tutto. Se nel capo I fu rivolta la nostra attenzione a considerare la legge di natura a guisa di un codice preparato per regolare gli atti nostri volontari, ragion vuole che noi consideriamo la POTENZA degli uomini e delle società in relazione ai comandi di questo codice. Senza di ciò il di lui esame ipotetico rimarrebbe senza scopo, perocchè lo scopo di lui è *operativo*, vale a dire destinato a regolare gli atti nostri volontari. Co'l passare dunque a considerare la potenza dell'uomo in relazione a questo codice passiamo realmente dall' ORDINE TEORETICO determinato dal puro fine, prescindendo se sia o no eseguibile, all'ORDINE PRATICO veramente eseguibile degli uomini e delle società. Con ciò fondiamo la giurisprudenza veramente teorica, perchè nell'*ordine teoretico* troviamo la disposizione della legge, e nell'*ordine pratico* troviamo il modo onde eseguirla: dal che possiamo indi dedurre la conseguenza di quello che debbono e possono fare tanto i legislatori, quanto gli esecutori. Ciò sarebbe ancor poco. In quest'*ordine pratico* dobbiamo trovare le PREDISPOSIZIONI NATURALI alla bramata *esecuzione*, senza di che l'opera nostra rimarrebbe frustrata (1).

II. *Della* giustizia metafisica *e della* interessante.

§ 1458. Supposta da una parte una legge od un ordine di leggi, il quale rappresenti una data serie di azioni come indispensabili a conseguire un determinato fine; e supposto dall'altra per modo d'ipotesi un essere che voglia praticare o non praticare quelle azioni; nasce incontanente l'occasione di fare un confronto fra le azioni ch'entrano come mezzi a costituire l'ordine delle leggi, e le azioni che si possono variamente praticare dall'ente figurato. Se io suppongo per ipotesi che questo ente per ottenere un dato intento debba agire in una maniera concorde a quella che viene espresso nella legge, ossia nel dato ordine di leggi, per ciò stesso io affermo e pongo che le date leggi o il dato ordine servano di NORMA alle azioni dell'ente che si figura.

§ 1459. Posta questa idéa, l'ordine diventa come l'*esemplare*, il *regolo* a cui riferisco e co'l quale io paragono le operazioni di codesto ente. Se, fatto il paragone, trovo queste operazioni *conformi*, io pronuncio ch'esse sono GIUSTE, vale a dire *identiche* con quelle che sono contenute nella *norma*; se le ravviso *difformi*, pronuncio che sono INGIUSTE, ossia *diverse* da quelle espresse nella *norma*.

§ 1460. Da ciò viene che la *giustizia* o l'*ingiustizia*, nel loro concetto il più generale possibile (fatta astrazione da qualunque spinta che l'agente possa ricevere), altro in sè stesse non sono che la *relazione* puramente logica d'identità o di diversità; o, a dir meglio, altro non sono che un giudizio logico, co 'l quale pronunziamo la conformità o la difformità fra l'atto figurato in *pratica*, e l'atto espresso nella *norma*.

§ 1461. Questo concetto è così generale, e dirò meglio universale, che può essere indifferentemente applicato a tutte sorta di leggi, e ad ogni specie di oggetti attivi che possono esistere ed agire in natura. — Così figurando che un triangolo equilatero debba contenere tre lati e tre angoli eguali, e supponendo che taluno pretenda costruire un triangolo equilatero, io affermo che la figura ch'egli descrive è *giusta*, se è conforme all'idéa che mi sono formata del triangolo equilatero; all'opposto dico ch'ella *non è giusta*, se manca di qualcheduna delle condizioni richieste. Così si dice che un tale ha colpito giusto, quando coglie l'oggetto che si era proposto, o che nel dato caso egli doveva colpire; si dice pure che la tal dose non è giusta, quando gl'ingredienti eccedono o mancano delle proporzioni richieste a produrre un dato colore, un dato medicamento, una data fermentazione. Ciò pure si afferma d'un orologio, e si dice non esser giusto, quando non segna esattamente le ore; e così del resto. Le denominazioni di *retto* e di *rettitudine* altro non sono che l'equivalente di *giusto* e *giustizia* enunciati in una maniera metaforica, cioè con un'allusione ad un'astrazione sensibile, ossia ad un'idéa matematica, con la quale si figura che la *giustizia* sia come una linea retta, di cui non ve n'ha che una sola; l'*ingiustizia* sia come la curva, di cui ne esistono innumerevoli.

§ 1462. Queste condizioni per altro non ci somministrano che il concetto della *giustizia metafisica*, cioè di quella che si può applicare alle cose

(1) *A schiarimento della distinzione fra l'ordine teoretico e il pratico si può consultare* l'Introduzione al diritto publico universale.

tutte che vengono raffrontate con un modello o con un archétipo che si assume come norma. Dicesi *metafisico* ciò che predomina o sta sopra: lo che si applica ai concetti generali. Conviene ora compiere il concetto della *giustizia* ad uso delle cose pratiche.

§ 1463. Noi parliamo d'un ordine *interessante*, nel quale tutto dee servire alla maggiore *utilità;* e però parliamo d'un sistema di azioni volontarie per sè capaci a produrre il maggior bene, od evitare il maggior male. La *giustizia* dunque, di cui bisogniamo, comprenderà essenzialmente l'utilità maggiore ottenibile con l'esercizio degli atti umani volontarì nello stato attuale dell'uomo su questa terra. Da ciò viene, che gli atti di maggiore utilità su questa terra praticabili saranno *conformi* alla natura dell'ordine suddetto; gli atti poi contrarì saranno *difformi*. I primi dunque saranno *giusti;* i secondi *ingiusti*. Allora l'*utile* ed il *giusto* coincidono, anzi sono tutt'uno; ma lo sono soltanto perchè sono identici con l'*utile* dell'*ordine di ragione interessante* prima figurato.

§ 1464. La relazione di *giusto* e d'*ingiusto* non cade su l'opera della natura, ma soltanto fra l'ordine di ragione dei beni e dei mali ricavato dalla contemplazione della natura, e l'opera praticata o praticabile dell'uomo. Questa osservazione non è oziosa, se si rifletta che con una stravolta ritorsione d'idée si è avuta l'audacia di sottoporre le opere della providenza alle norme dell'egoismo umano, e fantasticare una giustizia ordinatrice dell'universo; quasichè a noi fosse possibile figurare una norma obligatoria della natura nel fabricare e nel conservare questo stesso universo, e che questa natura o l'autore di lei si dovessero giudicare giusti, o ingiusti, secondochè soddisfanno o non soddisfanno al nostro personale interesse.

§ 1465. Ma finchè con la mente non leggiamo che nel codice ipotetico dell'*utilità*, senza por mente ai mezzi di esecuzione, che cosa faciamo noi? Noi non esibiamo ancora l'idéa della *giustizia morale*, assumendo il termine di *morale* in senso di atto volontario praticato con precognizione e libertà. Co'l leggere il codice ipotetico altro non vediamo che un *astratto interessante*, il quale, sapia o non sapia, voglia o non voglia l'uomo, affetta sempre in bene o in male la di lui sensibilità in conseguenza degli atti volontarì di lui. Quì dunque la relazione di *giustizia* o d'*ingiustizia interessante* non è che puramente teoretica, ossia speculativa; vale a dire, si prescinde dalla considerazione se l'uomo sapia o non sapia, possa o non possa, voglia o non voglia ciò che l'ordine reale ed imperioso della natura esige pe'l nostro meglio. Per la qual cosa, onde giungere all'idéa della *giustizia operativa*, è forza di scendere ad altre considerazioni egualmente decisive ed irrefragabili.

III. *Quale sia la vera ed intima natura dell'*ordine interessante di ragione, *e quindi della* giustizia pratica *delle nostre azioni volontarie.*

§ 1466. Altro è ch'esista un ordine reale necessario ed effettivo dei beni e dei mali derivanti dalle nostre azioni volontarie; ed altro è che esista in noi l'idéa o l'espressione di quest'ordine fabricata dal nostro intendimento, sia in vista dei fatti costanti, sia suggerita dalle inspirazioni naturali del nostro cuore. L'*ordine reale* è un *fatto* di natura per noi necessario, che produce i suoi effetti anche senza nostra saputa e nostro malgrado; per lo contrario l'*ordine di ragione* è una *cognizione* da noi raccolta, la quale si vuole far servire di norma alle nostre azioni. Se io accosto il fuoco ad un cumulo di polvere ardente, ella scoppierà e farà guasti se si accenda in luogo chiuso; per lo contrario il dirigerla a mio piacere dipenderà dal conoscere il modo co'l quale va maneggiata. Nell'ordine di *fatto* dei beni e dei mali emergenti dalle nostre azioni volontarie sta tutta la *verità*. Per lo contrario nell'*ordine di ragione interessante* stanno soltanto le *cognizioni* ricavate, la somma delle quali viene da noi eretta in norma delle nostre azioni. Coloro che confondono le *cognizioni* con la *vera realtà* delle cose scambiano il soggetto, e però confondono la *giustizia opinata* con la *giustizia reale*, dimenticando che l'uomo è fallibile, ed istrutto soltanto dall'esperienza, e non ponendo mente che con la confusione praticata distruggono il fondamento di ogni morale e d'ogni diritto.

§ 1467. Principio eterno fu e sarà che gli uomini ragionano sempre non su la giustizia reale, ma su l'OPINATA; come non ragionano su la verità reale, ma su l'OPINATA. Dunque l'*ordine interessante di ragione*, come non si può riguardare che come un complesso di *cognizioni*, così non può costituire fuorchè un modello opinato di *giustizia*. Con ciò rendesi ragione delle diverse qualificazioni particolari di *giuste* ed *ingiuste* date in diversi luoghi e in diversi tempi alle stesse azioni; come si dà ragione delle diverse qualificazioni di *vere* e di *false*, date in diversi luoghi e in diversi tempi alle stesse opinioni.

§ 1468. Ma siccome la varietà e la fluttuazione delle opinioni non può far variare la verità intrinseca delle cose, la quale consiste in un *sì* od in un *no* immutabile; così la varietà delle nozioni di *giusto* e d'*ingiusto* particolare non può far cangiare i rapporti utili e nocivi che derivano dagli atti nostri volontarì. Sarà sempre vero che la sobrietà giova, e la crapula nuoce; come sarà sempre vero che la cospirazione degl'interessi e delle forze forma uno stato potente, e la divergenza e la dissociazione forma uno stato debole (1).

§ 1469. Quale dunque sarà il miglior *ordine di ragione interessante?* Quello nel quale tenendosi conto di tutti gli effetti buoni o cattivi prodotti dalle nostre azioni volontarie, si esprimerà l'ultimo complessivo risultato, in cui si ottiene il *maximum* di beni unito al *minimum* di mali, *relativo* alle diverse posizioni necessarie degli uomini e delle società. Guardiamoci dallo sposare formule assolute o perpetue a guisa degli algebristi; guardiamoci dal pretendere che certe norme larghe e presuntive debbano essere applicate dalla natura con una minuta pedagogía, simile a quella d'una monastica disciplina. Ricordiamoci che le nostre formule comunque giuste, altro non sono fuorchè *generalità* intellettuali dedotte da noi, e nulla più.

---

(1) *Di quì si vede che v' ha un punto, nel quale la verità opinata si confonde con la reale, la giustizia opinata con la giustizia reale; altrimenti non sarebbe possibile il giudizio su la costanza delle verità quì accennate. Tale punto si trova là dove il giudizio su l'atto o fatto particolare si riduce al principio d'identità o di contradizione, e quindi si appoggia ad un fondamento necessario ed assoluto, come dev'essere quello della verità e della giustizia non di sola opinione, ma reali. (DG)*

IV. *Diritto in senso di* podestà di fare o di esigere. *Titolo. Diritto di competenza. Diritto di compulsione.*

§ 1470. Dato un comando, se vogliasi eseguito, conviene o supporre o attribuire i poteri ad effettuarlo. Una legge in chi comanda e un'impotenza in chi deve obedire, sono cose che ripugnano. La legge da noi contemplata è quella del miglior nostro essere, risultante dagli atti nostri volontari. Dunque per ciò stesso si suppone l'*effezione* possibile di questi atti volontari; dunque per ciò stesso si suppone la *facoltà effettiva* di praticarli, ossia di effettuare gli uni e di astenersi dagli altri. Dall'altra parte poi si parla di atti capaci a recar bene o male. Dunque si parla di facoltà effettiva di produrre un bene od un male.

Raccogliendo tutte queste circostanze, che cosa ne nasce? = L'idéa di una PODESTA' nostra di fare liberamente tutto ciò ch'è conforme all'*ordine interessante di ragione*. = Ecco l'idéa più universale del DIRITTO considerato come PODESTA' DI OPERARE.

§ 1471. Dico *come podestà di operare*; e ciò per distinguere il *diritto* preso come sinonimo di *legge* e di *giurisprudenza*, come si suole praticare tuttodì. Di fatto noi sentiamo nominare un diritto civile, un criminale, un commerciale, un marittimo, un publico, un privato ec., per indicare una ragione direttrice e sanzionata dei diversi affari privati e publici.

Dico *una ragione direttrice e sanzionata*, attesochè, parlando rigorosamente, riserbiamo il nome di *legislazione* al complesso delle leggi emanate; e per lo contrario applichiamo il nome di *diritto* a tutto il complesso delle leggi, dei princìpi e delle massime consuetudinarie, che servono e debbono servire di regola negli affari. Il Vico osservò che al nome di *diritto*, preso come NORMA *scritta* e *non iscritta, originaria* o *dedotta*, gl'Italiani con somma proprietà attribuirono il nome di RAGIONE, e quindi usarono le locuzioni di *ragione civile*, di *ragione criminale, canonica, politica, delle genti*, ec.

§ 1472. Non è in questo senso che qui assumiamo il nome *diritto*, ma nel solo ch'esprime una *podestà di fare*. = La *podestà di fare* importa tanto il praticare o non praticare a piacere ciò che dalla legge fu lasciato libero, quanto il fare od omettere senza ostacolo ciò che fu comandato o proibito dalla legge medesima. = Ecco la prima condizione generale della nostra potenza regolata, altrimenti detta *legale*.

§ 1473. La seconda condizione si è di *agire liberamente*. Questa è d'essenza dell'agente, che deve operare *per proprio impulso*, ossia in modo d'essere egli stesso AUTORE del suo atto. Senza di questo cesserebbe l'idéa di *podestà*, e subentrerebbe quella di *passività*.

§ 1474. Si vuole che l'atto positivo o negativo sia conforme all'ordine. Con ciò s'indica la sua *giustizia*. Tolta questa conformità, l'atto è di pura forza. Allora il diritto viene confuso co 'l fatto; allora non vi è più diritto o torto: in breve, allora cessa ogn'idéa di diritto.

§ 1475. La qualità d'*interessante* è ingenita all'idea di *diritto*, perchè propriamente si considera l'atto come *mezzo* necessario a conseguire un bene o ad allontanare un male. Un diritto calamitoso per l'agente è una contradizione in termini. In questo senso adunque il *diritto* è una *potenza utile* della nostra persona.

§ 1476. Come almeno logicamente si distingue la *potenza* dall'*atto*, così si distingue il *diritto* dall'*atto giuridico*. Il *diritto* rappresenta la forza considerata in senso astratto; l'*atto* poi rappresenta l'esercizio di questa forza. L'*atto giuridico* pertanto si potrà riguardare come una *funzione utile* e *giusta* della forza umana.

§ 1477. Io posso bensì ritirare la mia forza da un dato oggetto, o lasciare di esercitarla in una data maniera, affinchè altri possa usare della cosa, o approfittare della mia inazione; ma io non posso cedere o trasportare in altri la mia forza. Dunque, parlando filosoficamente, un diritto non può essere nè ceduto nè trasportato, e nè meno intrinsecamente diviso. Dunque il senso delle locuzioni di *trasportare*, *cedere* e *dividere*, *spogliarsi di un diritto*, è puramente metaforico.

§ 1478. Ogni diritto ed ogni dovere ha una *causa* determinata che lo fa nascere, e gli comunica una certa forma e determinati limiti. In un ordine attivo di cose queste cause non sono che rapporti attivi. Ecco il TITOLO, che si potrebbe definire = quel complesso di circostanze valevoli a creare un diritto od un'obligazione qualunque. = Le capacità legali non formano un *titolo*, ma il fondamento per costituire il *titolo*. Il *titolo* nasce dall'azione della causa immediata, attribuente il diritto, o imponente l'obligazione.

§ 1479. Ma dopo tutto questo io domando quale sia la definizione propria del *diritto*, sì come COMPETENZA esercibile o esercitata fra uomo e uomo. In questa sfera, a parlare propriamente, si verifica il *diritto* in senso di *podestà* o di *facoltà* competente? Verso la natura possiamo bensì avere obligazioni; ma sopra la natura non abbiamo diritti presi in senso di *podestà* e di *competenza*. Ora ristretta l'osservazione a questi ultimi termini, quale sarà la definizione del DIRITTO DI COMPETENZA? Eccola. — La podestà dell'uomo, rispetto a' suoi simili, tanto di agire senza ostacolo a norma della legge, quanto di conseguire da altri ciò che gli è dovuto in forza della legge medesima. =

§ 1480. Dico *la podestà dell'uomo*. Con la parola *podestà* intendo dinotare un'effettiva ed ordinata potenza, e però tutto il reale complesso delle umane facoltà, in quanto agisce conformemente all'ordine naturale. Questa potenza ordinata forma l'*impero legitimo* dell'individuo, delle società e delle nazioni. Questa potenza ordinata in un atto pratico riducesi alla *forza* fisica o individuale o collettiva dell'uomo, in quanto è diretta a norma dell'*ordine interessante*. Si considera forse l'uomo che dev'essere rispettato o secondato? allora noi vediamo la forza altrui o innocua o benefica. Si considera forse l'uomo ch'esige o ributta qualche cosa? allora vediamo la forza dell'individuo che procaccia un bene, od allontana un male. Dunque da per tutto vediamo una forza e l'esercizio di una forza.

§ 1481. L'esigere giustamente da altri qualche cosa importa in altri di fare o non fare qualche cosa a nostro vantaggio. Se dunque milita in me il diritto d'esigere, in altri militerà l'obligazione di prestare. Questi termini sono in tali casi sempre correlativi.

§ 1482. Questo dovere altrui di rispettarci, o di prestarci qualche cosa, investe ogni uomo del conseguente diritto d'esigere con la forza quel rispetto che non gli fosse usato, o quell'offizio che non gli fosse prestato. Questo diritto si può appellare DIRITTO DI COMPULSIONE, dal verbo *compulsare* usato dai legisti per significare la funzione

di obligare con la forza taluno a prestare ciò che deve.

§ 1483. Questo diritto coattivo costituisce effettivamente una podestà, la quale può competere tanto all'individuo, quanto alle nazioni. Nello stato selvaggio o d'imperfetta società l'individuo è costretto per propria tutela ad esercitarlo personalmente, e quindi ha luogo il *jus privatae violentiae*, come lo chiamò il Vico. Nelle società incivilite all'opposto il privato lo esercita d'ordinario per mezzo dei tribunali. La funzione relativa appellasi AZIONE GIUDIZIARIA, la quale consiste nell'esigere per mezzo della forza publica ciò che ne è dovuto. La procedura non è che un modo d'istruire il giudice della cagione giustificante l'uso di questa forza. Quì dunque non si attribuisce diritto alcuno; ma solo, conosciuto il diritto, si presta la forza implorata per costringere taluno a soddisfarvi. Nella coazione sarebbe assurdo ricercare obligazione psicologica o morale per parte di chi soffre la coazione. Basta poter giustificare la coazione medesima in chi la esercita, senza cercare un'obligazione seconda nel forzato.

§ 1484. Fra eguali, come sono le nazioni, che non hanno giudice comune e superiore, il DIRITTO COMPULSIVO si esercita per giudizio proprio, come fra i selvaggi, fino con la guerra. Essa si può dire l'AZIONE GIURIDICA DELLE GENTI.

V. *Distinzione fra il* diritto *in sè stesso e l'oggetto suo. Latitudine*, *utilità*, *connessione e valore esteriore.*

§ 1485. Fino a quì abbiamo parlato del *diritto*, non perdendo mai di vista la *forza*, ed anzi seguendo questa forza ne' suoi diversi movimenti, i quali essendo giusti acquistano appunto il nome di *diritti* ossia di *atti giusti ed utili di una forza*. Ora passiamo all'*oggetto* su 'l quale si deve esercitare questa *forza*, onde recare utilità. — Il *diritto* in sè medesimo è una potenza giusta ed irrefragabile; il suo *oggetto* per lo contrario è il campo su 'l quale viene esercitata o al quale si riferisce questa potenza. Così, per esempio, la *vita* forma l'oggetto del *diritto di esistere*; le *cose godevoli* formano l'oggetto del *diritto di dominio*. Le varie azioni della nostra forza fisica formano l'oggetto del diritto della esteriore *libertà*, che meglio si dovrebbe denominare *diritto d'azione*.

§ 1486 Quanto più si moltiplicano gli oggetti su i quali versa un diritto, ossia la podestà giusta ed utile, tanto più cresce la sfera esterna di questo diritto. Si può dire pertanto che il diritto acquista esternamente una *latitudine* suscettibile di *divisione*, contuttochè il diritto sia in sè stesso cosa indivisibile. Ma l'oggetto dei diritti, oltre d'essere per sè divisibile, può avere *gradi* diversi. Dall'agonizzante che vien meno, fino all'atleta che combatte, havvi una gradazione di *vita*; da Diogene fino a Lucullo una gradazione di *beni*; dall'avvinto in ceppi fino al cacciatore una gradazione di *azione libera*, ossia di *libertà*.

§ 1487. Ogni diritto realmente non è operativo di utilità, se non in quanto agisce su 'l suo oggetto, e dispone del medesimo. Così il diritto di *dominio* è operativo quando taluno procura ed usa delle cose godevoli; il diritto d'*azione libera* è operativo di utilità quando taluno può impiegare le sue mani e la sua persona a soddisfare ad un proprio desiderio. In atto pratico adunque il diritto operativo è inseparabile dalla facoltà di procacciare e di far uso dell'oggetto della podestà. Dico la *facoltà*, per significare la potenza pratica. Ma con ciò stesso s'indica il requisito essenziale del *possesso* (vedi il capo antecedente, nº XI). Dunque in atto pratico il diritto senza il possesso dell'oggetto altro non rappresenta che il *titolo*, ma non la reale podestà giuridica. Dunque onde rendere operativo il diritto si richiede la facoltà libera di usare dell'oggetto, e di disporne secondo il bisogno; in caso diverso egli è veramente zero.

§ 1488. Di sopra abbiamo veduto che il diritto in sè stesso non può essere nè ceduto, nè diviso, ed abbiamo spiegato il senso di queste frasi. Ciò che vien diviso, ceduto, cambiato, a che si riduce veramente? All'oggetto, ed al solo oggetto. Questo è così vero, che malgrado ogni atto libero d'un padrone fatto a favore di persona incapace, questa non acquista diritto alcuno. Dunque si suppone che chi acquista possa subentrare con le facoltà proprie alle facoltà del preteso alienante. Dunque tutto l'affare dell'alienazione cade su l'oggetto solo; e per parte dell'alienante altro non si fa che ritirare la propria attività dall'oggetto primo da da lui posseduto, per lasciar luogo che altri lo possegga: lo che riducesi o all'*abbandono assoluto*, o alla *cessione assegnata*.

§ 1489. Abbiamo detto e spesso ripetuto, che ogni diritto è in ultima analisi una funzione utile della nostra forza. Dunque per sè stesso può formare oggetto di valore. Ma il *valore* è in ragione composta dell'utilità e della stima degli uomini: dunque si ricerca che questa utilità sia riconosciuta. Ciò posto, quando si potrà dire veramente che i diritti umani acquistino il maggior loro valore? Nell'incivilimento, e nel solo incivilimento. Ivi di fatto l'attività umana perfezionata produce le funzioni massimamente utili; ivi solamente si acquistano le cognizioni per istimare a dovere queste funzioni non solamente in sè stesse, ma eziandio per la loro reciproca influenza e pe 'l loro comune effetto. Dunque ivi solamente gli umani diritti acquistano il loro vero e massimo VALORE.

CAPO III.

PER QUALI MEZZI POSSA ESSERE EFFETTUATO L'ORDINE INTERESSANTE DI RAGIONE.

I. *Del primo mezzo accertato*, *onde iniziare l'esecuzione dell'*ordine interessante di ragione, *regolatore delle nostre azioni volontarie*. MORALITA'.

§ 1490. Quì si parla d'un mezzo accertato, e però si prescinde da quelli adoperati dalla fortuna o da un alterabile istinto. Dove lo troveremo noi?

Come havvi un principio di contradizione logico, al quale si possono ridurre tutte le dimostrazioni e tutte le confutazioni relative alle qualità, quantità, ed allo stato delle cose, così havvi un PRINCIPIO DI CONTRADIZIONE ENERGICO, al quale si possono ridurre tutte le dimostrazioni e tutte le confutazioni riguardanti gli effetti utili o nocivi di date azioni volontarie, di dati ordini, di date leggi e di date ordinazioni umane. Questo principio non è posto dall'uomo, ma solamente dichiarato da lui; questo principio speculativamente viene stabilito dal considerare, che se, posti i dati rapporti attivi, ne segue il tale effetto, tolti o cangiati questi rapporti, si deve pur cessare o can-

giare il corrispondente effetto. Ecco l'ORDINE NECESSARIO DEI BENI E DEI MALI.

§ 1491. Invano dunque l'umana potenza potrebbe tentar di violare impunemente cotali rapporti; invano si potrebbe lusingare di sfuggirne gli effetti; invano finalmente si potrebbe riprometter di proseguire, senza perdersi, un'opera o temeraria, o violenta, o ruinosa. Ecco il gran principio della NECESSITA' SUPREMA della natura, che annienta l'opera degli errori e delle sconsigliate passioni, e che apre sotto i loro piedi l'abisso nel quale vengono travolte le male leggi e le inique amministrazioni.

§ 1492. Ma per far valere in pratica questo principio, in quanto da noi dipende, e per non contravenirvi in quanto può spettare alla nostra potenza, che cosa si ricerca? L'uomo nasce egli forse con la scienza infusa del bene e del male che può derivare dalle sue azioni volontarie? Leggete la storia delle tribù selvagge dell'America; consultate le vecchie memorie domestiche; scorrete le relazioni delle attuali popolazioni conosciute; e rispondete. A che si riduce la cosa? A qualche sentimento comune d'umanità, di cui parleremo. Ma se dall'altra parte è impossibile praticare costantemente una regola senza prima conoscerla, e senz'avere prima i poteri personali liberi ed i mezzi necessarì d'esecuzione, ne viene per necessaria conseguenza, che a dirigere con ordine costante le azioni volontarie umane sarà necessaria la precognizione di quest'ordine, e la relativa libertà di praticarlo. Or ecco i costitutivi della MORALITA'.

§ 1493. Nei tempi moderni si è adoperata la parola *moralità* per significare ciò che gl'Italiani chiamano *morigeratezza;* ma ritenendo il vero senso filosofico, accennato anche da sommi scrittori, io definisco la moralità = la facoltà di conformare le proprie azioni ad una regola preconosciuta. = Da ciò ognuno vede ch'esiste una moralità publica o politica, come una privata, sia personale, sia civile.

§ 1494. La moralità suppone intelligenza e libertà di esecuzione. Diciamo meglio: suppone previdenza ed esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio delle nostre azioni volontarie. Quì la *previdenza* si restringe al conoscere anticipatamente le conseguenze dell'atto spontaneamente deliberato. Quindi l'*ignoranza* o l'*errore* non imputabile, come tolgono la *previdenza*, distruggono pur anche la *moralità*. Un fanciullo prima dell'età della ragionevolezza pratica atti *animali*, ma non atti *morali*. Dunque il fanciullo non è un agente morale, ma solamente un agente animale. Dunque l'atto morale e la qualità di agente morale sono cose tutte proprie della piena ragionevolezza e libertà.

§ 1495. Se dunque anche dopo l'epoca della ragionevolezza sopravengano cause le quali offuschino o non lascino libero l'esercizio della previdenza e del poter nostro esecutivo, l'atto nostro cessa d'essere atto morale, e diventa puramente animale, o meramente meccanico. Tali sono gli atti fatti in sogno, in istato di delirio; tali quelli fatti per violenza, ec. ec. Quì si entra nella teoría della *imputazione*, nella quale si deve distinguere quella che importa responsabilità, ossia merito o demerito, da quella che non porta alcuna responsabilità. Disceveriamo bene queste idée, che si riproducono sempre in ogni ramo della giurisprudenza.

II. *Idée conseguenti.* Imputazione *nel suo senso universale.*

§ 1496. Cammin facendo lungo un argine, m'incontro in un luogo in cui è rotto. Domando chi l'ha rotto: mi viene risposto che fu il fiume vicino. Più in là veggo la sommità di una torre scrostata. Chieggo della cagione di tal guasto; e mi viene risposto che fu il fulmine che lo recò. Così d'una parte di siepe atterrata ne sento accagionare un bue; d'un palo strappato un fanciullo; d'un ramo schiantato un uomo.

In tutti questi esempi qual è il concetto che sta sotto alle domande ch'io fo, ed alle risposte che ne ritraggo? — La domanda esprime un fatto, un effetto di cui ignoro e di cui bramo conoscere la cagione, onde poter determinare a quale io debba attribuirlo. La risposta mi esprime che il fatto o l'effetto derivò da una data cagione, più tosto che da una data altra.

§ 1497. = La proposizione con la quale si attribuisce un dato fatto con le rispettive sue conseguenze ad un dato agente, come ad assegnabile cagione di quel fatto, dicesi *imputazione*. = L'agente o il soggetto, a cui si attribuisce il fatto o l'effetto, dicesi *imputato*.

§ 1498. Se però si finge che l'agente immediato, che produsse l'effetto, non abbia operato, a senso nostro, secondo l'impulso spontaneo della sua natura, ma sia stato immediatamente spinto e diretto da un agente estraneo; noi in tal caso non attribuiamo l'effetto all'agente immediato, come a cagione principale e propria, ma soltanto come a strumento. Per lo contrario imputiamo l'effetto all'estraneo che spinse e diresse la forza dell'agente immediato.

Si possono dunque distinguere due specie d'*imputazione:* la prima si può chiamare *propria, causale* o *principale;* la seconda *impropria* o *strumentale*.

§ 1499. Questo non è ancor tutto. Più cagioni possono concorrere a produrre un determinato effetto. Dunque allora si deve a tutte attribuire lo stesso fatto. Questa imputazione comune si può appellare *coimputazione;* gli agenti o gli oggetti che concorsero a produrlo si possono chiamare *coimputati*.

§ 1500. Può avvenire che uno degli agenti sia per sè solo capace a produrre il dato effetto: in tal caso egli è evidente che avrebbesi potuto far senza di qualunque agente. Viceversa può avvenire che l'effetto sia tale, che uno dei coagenti non sia per sè solo capace a produrlo, ma rendasi necessario il concorso di un altro coagente. Nel primo caso la coimputazione è di *ragione accidentale;* nel secondo è di *ragione necessaria*.

Nel primo caso l'evento non può per sè stesso far fede se più cagioni siano concorse a produrlo, e quindi non può per sè stesso indicare la coimputazione; nel secondo la natura stessa della cosa, ossia i rapporti necessarì del fatto la comprovano.

§ 1501. Negli esempi sovra recati chi amasse spingere la ricerca al di là degli agenti, ai quali gli effetti ivi descritti furono attribuiti, potrebbe con ragione risolvere l'*imputazione originaria* nelle cagioni che fecero ingrossare la corrente dell'acqua, condensare la elettricità in una data nuvola ed avvicinarla alla torre, determinare i passi del bue traverso alla siepe, muovere il fanciullo a cavare il palo, l'uomo a strappare il ramo. E dopo avere determinate tutte queste cagioni, potrebbe di nuovo

per un concatenato progresso andare ancora più in là, fino a che lo spirito suo giungesse a smarrirsi nell'immenso interminabile movimento dell'ordine universale della natura.

§ 1502. Ma con l'oltrepassare le cagioni prossime che producono l'effetto, si oltrepasserebbero i confini che nel concetto comune vengono prescritti all'*imputazione*. Imperciocchè, nell'uso comune di pensare, l'imputazione attiva e propria non si suole spingere a quelle prime e indeterminate cagioni, dalle quali la speculazione del filosofo può derivare i fatti che accadono nel mondo; ma si restringe alle cagioni prossime ed efficienti del fatto accaduto. Così se dalla ruota d'un carro venga atterrato o stritolato un corpo, dicesi che fu la ruota che lo atterrò e stritolò, benchè il carro fosse tratto dai cavalli.

III. *Imputazione morale.*

§ 1503. Fin quì non abbiamo parlato fuorchè dell'imputazione che può convenire a qualunque agente possibile. Quali sono i caratteri che distinguono la imputazione morale da ogni altra? Da prima ognuno intende che il predicato di *morale* importa che si parli di un atto praticato con moralità, vale a dire con la precognizione del valore e delle conseguenze dell'atto, e con la piena ed integra libertà dell'esecuzione. Senza queste condizioni nè l'atto sarebbe praticato con *moralità*, nè l'agente potrebbe dirsi *morale*.

§ 1504. Questo è ancor poco. Un fanciullo od un cavallo dopo certe esperienze possono, a senso nostro, prevedere, in una sfera sensibile e concreta, a che tenda un dato atto, come sentono il significato d'una minaccia. E pure nè l'uno nè l'altro sono agenti morali. In che dunque si risolve la *moralità?* Rispondo, che la previdenza del fanciullo e del cavallo è a sperimento fatto, e non ad esperimento da farsi, quale sarebbe la minaccia d'una legge. La previdenza del cavallo si può dire più tosto il risvegliamento di un'idéa operato per una mecanica associazione, anzichè un vero giudizio prodotto per una divinazione o per un'anticipata significazione delle conseguenze di un dato fatto, di un dato atto nostro volontario.

§ 1505. In questa specie di divinazione o di anticipata cognizione senza sperimento consiste propriamente la precognizione propria della *moralità*. Io comprendo per tradizione o per cognizione propria, che dal dato atto deriva certamente un bene od un male, benchè non l'abbia goduto o sofferto mai; quindi delibero di praticare l'uno, e di astenermi dall'altro.

La cognizione anticipata forma la norma preconosciuta; l'azione conseguente forma l'atto morale. L'atto del quale io divengo in tal guisa autore, mi viene moralmente attribuito o imputato, perchè fatto con precognizione e libertà.

§ 1506. Più addentro esaminando le condizioni dell'atto morale, io trovo ch'esso non può essere prodotto fuorchè da un agente dotato di ragionevolezza, ossia munito d'idée astratte e generali, ed al quale l'uso dei segni abbia procacciato una specie d'interno potere, di cui i bruti, i fanciulli, i muti e sórdi non cultivati sono interamente privi. — Tutti questi esseri sono schiavi dei sensi, e l'ordine delle loro idée è soggetto all'impero per noi fortuito delle esterne circostanze; talchè alla loro memoria o alla loro fantasia non possono dare altr'ordine, che quello che viene loro impresso dal fortuito concorso di sì fatte circostanze. Per lo contrario nell'uomo, che fa uso dei segni, la cosa non accade così. Egli è abilitato a connettere ed a comporre mediante i segni le sue idée, e quindi le sue volizioni; e quanto più co 'l soccorso dei segni moltiplica le interne quasi dirò arbitrarie sue combinazioni, egli tanto più si emancipa dall'impero della fortuna, e va creando ed ampliando un potere interno tutto suo proprio, e dirò così indipendente dal concorso fortuito delle circostanze esterne. Allora si amplia la sfera dell'interna sua libertà; allora le sue volizioni e le conseguenti sue operazioni acquistano un carattere dirò così di padronanza e di suità, sconosciuto ai bruti e ai fanciulli; allora gli atti suoi si possono con tanto maggiore ragione imputare a lui, ossia attribuire a lui solo, quanto più, a giudizio nostro, egli ne può essere riguardato come autore, o come causa propria ed indipendente.

§ 1507. Ecco in qual guisa lo stato d'intelligenza comunica ai nostri atti volontarî un carattere speciale e proprio di *morale imputazione*, cui sarebbe impossibile riscontrare nel bruto e nel fanciullo. Se questo stato forma la perfezione e la potenza dell'interiore libertà umana, esso forma eziandio la pienezza della *morale imputazione*. Ecco perchè si sogliono scusare le colpe degli ignoranti e dei poco educati, come pure si sogliono aggravare quelle dei più culti ed educati, o che almeno si presumono tali; ecco perchè all'obbligazione di utilità viene comunicato il titolo di *morale*.

§ 1508. Come una libera promessa è causa d'un credito o debito, così un'azione fatta con moralità può essere causa di *jus* o di responsabilità, di merito o demerito. — Il merito e il demerito altro non sono che il titolo per aver bene o male; come la RESPONSABILITA' altro non significa che = la necessità giuridica di sottostare a qualche cosa in conseguenza di un atto imputabile. = Siccome nel discorso comune le idée di *azione giuridica* e di *responsabilità*, di *merito* o di *demerito*, di *credito* o di *debito* si sogliono sempre ricordare all'occasione degli atti morali, ossia praticati con moralità; così giova far sentire che queste idée sono distinte, e sono conseguenze degli atti imputabili, in quanto hanno relazione ad altri. Finalmente mi giova avvertire, che quelli che gli scrittori di morale teología chiamano ATTI UMANI sono i moralmente imputabili; a differenza degli altri detti *dell'uomo*, che non portano merito, nè demerito. Quì per altro si deve osservare che la teoría politica dei premî e delle pene è teoría di *esempio*, e quindi di *sanzione morale*, e non di *retribuzione* propriamente detta.

IV. *Del primo mezzo onde assicurare l'esecuzione dell'*ordine morale di ragione. SANZIONE.

§ 1509. Con la *moralità* noi diamo gli occhi e l'intelletto per leggere e per intendere il codice della natura; con la *imputabilità* noi diamo i prossimi poteri per agire in conformità di questo codice. Che cosa ci manca dunque per operare? Dare SPINTE concordi alla *volontà*, ossia presentare motivi vittoriosi, ond'eccitare questa volontà; lo che appellasi SANZIONE.

§ 1510. Questo nome di *sanzione* per una traduzione di analogíe fu dal civile impero trasportato all'ordine reale e necessario dei beni e dei mali di natura, come alla prepotenza di quest'ordine fu trasportato il nome di *legge*. *Sancire* altro non è

che rendere inviolabile, intemerato; e nel suo senso diretto egli è lo stesso che assicurare l'esecuzione d'una legge con la prevalenza della forza publica: lo che essenzialmente importa la funzione di obligare ad obedire, senza la quale cessa il carattere di *legge*, e sottentra quello di *libero consiglio*. Per la qual cosa una legge senza sanzione è un vero controsenso.

§ 1511. Nell'uso comune alla *sanzione* non fu attribuita fuorchè una funzione *repellente*, e fu tolta ogni funzione *invitante*. Tu farai la tal cosa o ti asterrai dalla tal altra, sotto pena di perdere il tal bene o di soffrire il tal male. Ecco dentro quali limiti fu dal volgo ristretta l'idèa di *sanzione*.

Ma io adunque domando, se nell'ordine della natura noi dobbiamo restringere il di lei governo a questo magistero. Forsechè essa non va al suo fine con l'incitamento dei bisogni, e con quelli che diconsi *appetiti naturali?* Piacere e dolore, speranze e timori, desideri ed avversioni, non sono forse i motori alternativamente maneggiati dalla natura? E come perciò potremo applicare al governo della natura la sola sanzione ripulsiva delle leggi umane? Il magistero doloroso nell'economia della natura serve principalmente per renderci avvertiti di ciò che può nuocere alla nostra conservazione, anzichè per invitarci a far ciò che la natura positivamente esige da noi. Se dunque si prende la sanzione come mezzo impulsivo per obligare all'esecuzione delle leggi naturali, noi trasportando l'idèa vulgare della sanzione umana al régime della natura, dovremo lasciare senza causa impulsiva la maggior parte di questo régime, e quindi alla più parte delle leggi naturali togliere il carattere di *legge*, mentre pure tuttodì declamiamo contro la prepotenza degli appetiti e delle passioni.

§ 1512. Quando un contraventore viene obligato con la *forza* ad eseguire un atto comandato, o viene punito perchè fece od omise un atto vietato o comandato sotto sanzione penale, non si stabilisce una SANZIONE, ma si pratica una ESECUZIONE. La *sanzione dolorosa umana* si restringe dunque alla *minaccia*, e non consiste che = nella minaccia di un male che viene intimato come inevitabilmente conseguente alla contravenzione o inesecuzione di un comando. =

Dunque l'*obligazione* che ne nasce è interamente *psicologica*. Essa risulta dal *timore* prevalente del male minacciato, per evitare il quale gli uomini praticano l'atto positivo o negativo comandato.

§ 1513. Ma tristo e poco utile sarebbe il risultato nella vita civile, se non intervenisse anche la forza dei premi, pe'l desiderio dei quali gli uomini fanno assai più cose di quello che sogliono fare pe 'l timore del castigo. Un governo sarebbe ben da compiangere, se dovesse far camminare tutto a colpi di bastone. Completiamo dunque l'idèa di *sanzione* come funzione psicologica obligante all'adempimento della legge, e diciamo ch'essa altro non è che = una promessa di un bene a chi opera secondo la legge, e la minaccia di un male a chi opera in contrario. = Non è necessario che la promessa sia espressa, ma basta che sia tacita. L'effetto solo benefico della legge osservata forma questo premio tutte le volte che la legge sia giusta e necessaria. Certamente questi caratteri non convengono fuorchè alle giuste leggi, le quali non si fanno che pe 'l bene dei governati; nè possono convenir mai a quelle che si fanno con altre mire. In queste ultime non entra l'idèa di *premio*, e però per accomodare le nazioni alle male leggi fu necessario presentare la *sanzione* come meramente ripulsiva, e quindi assicurare l'esecuzione dei comandi con la sola vista dei supplizi. Ma considerando le cose nella loro prima verità, noi siamo costretti ad attribuire alla *sanzione* sì l'uno che l'altro carattere, perchè la volontà umana viene mossa sì dai dolori, che dai piaceri.

§ 1514. Dunque siccome la *sanzione* si considera apposta onde effettivamente ottenere l'esecuzione volontaria dell'ordine prestabilito mediante una mozione psicologica, così la *sanzione* deve abbracciare tutti gl'impulsi vittoriosi, ossia i motivi d'onde nascono gli atti liberi volontari. Dunque la *sanzione* si può riguardare come una specie di guarentigia morale. Dicesi *morale*, perocchè non può operare che in un agente dotato di moralità, cioè capace ad intendere anticipatamente il senso di una promessa e di una minaccia, e che nello stesso tempo sia libero di operare in conseguenza.

§ 1515. A lei si dà il nome di *guarentigia*, perocchè si suppone come infallibile la legge psicologica dell'interesse. Senza di ciò non meriterebbe il nome di *guarentigia*, sinonimo di *sanzione*, cioè di funzione che rende inviolabile o guarentita una data cosa. = *Guarentire* altro non è che stabilire o porre in essere quelle cagioni che siano valevoli ad assicurare la conservazione sia di un dato stato, sia d'una data potenza, sia finalmente l'ordine di date funzioni. = L'*assicurare* poi importa di escludere l'avvenimento e il timore del contrario. Nella funzione di *guarentire* consiste in ultima analisi il precipuo ed essenziale carattere della *sanzione*.

V. *Della sanzione dell'ordine naturale di ragione.* COSCIENZA COMUNE.

§ 1516. L'ordine naturale, del quale abbiamo parlato fin qui, è esso munito di *sanzione?* O parliamo dell'*ordine reale*, o dell'*opinato*, detto altrimenti *di ragione*. Se del *reale*, la risposta affermativa risulta dal nome stesso di lui. Egli essendo per sè stesso l'ordine dei beni e dei mali derivanti, dalle nostre azioni volontarie, porta per ciò stesso la sua sanzione con sè. Di lui si può dire ciò che afferma Socrate, che la pena segue una mala azione, come l'ombra segue il corpo.

§ 1517 Ma se parliamo dell'*ordine opinato*, possiamo noi dire lo stesso? Quì conviene rispondere con distinzione. O quest'ordine fu da noi dedotto con verità ed imparzialità, o fu dedotto con errore o imperfettamente. Nel primo caso l'*ordine di ragione*, altro non essendo che la fedele espressione dell'*ordine reale di natura*, porterà la sua sanzione con sè; ed essendo bene espresso e notificato all'uomo, si vedrà la sanzione annessa al precetto. In caso poi che l'espressione fosse erronea o travolta, questa sanzione mancherebbe certamente, come ogni errore manca di verità e di reale effetto; e viceversa la sanzione naturale si accamperebbe contro l'ordine preteso (§§ 1490 e seg.)

§ 1518. Ecco ciò che accade nelle storte opinioni di moralisti ignoranti o pregiudicati. Per altro conviene osservare che la natura non abbandonò gli uomini nel loro maggior uopo, perocchè li provide di alcune AFFEZIONI, delle quali si dirà a suo luogo. Mercè di queste, se l'uomo interiore non vede esplicitamente schierato avanti lo sguardo un precetto formale, sente almeno in confuso quelle che si chiamano *voci di umanità*, il complesso delle

quali forma la COMUNE COSCIENZA. L'epiteto di *comune* fu aggiunto qui per distinguerla da un'altra più raffinata che deriva dalla *civiltà*. L'etimologia stessa della parola COSCIENZA inchiude l'idéa di un sentimento intimo, pe 'l quale ognuno dice a sè medesimo qualche cosa, e fa conoscere e sentire dentro sè medesimo qualche sentimento.

Noi vedremo più sotto in che consista questa *coscienza*, e da che risulti veramente. Qui basti soltanto avvertire, che l'uomo non dividendosi mai da sè stesso, e avendo un verbo interiore, il quale parla in lui a guisa di altro uomo, la *coscienza* suolsi riguardare come una guida interiore, la quale insegna ciò che si deve fare od omettere, ed approva o disapprova un dato atto fatto o da farsi, e però viene assunta come il primo regolatore interno delle nostre azioni volontarie.

§ 1519. L'oracolo di questa *coscienza* per altro fu riconosciuto essere fallibile, e però fu distinta una *retta* da un'*erronea coscienza*, e fu riconosciuto pur troppo che storte opinioni, ingerite sia da false o maliziose dottrine, sia dall'autorità di ignoranti dicentori, sia da usi male stabiliti possono introdurre un'*erronea coscienza*, e talvolta far agire l'animo umano con una energia simile a quella degli appetiti più naturali. Ciò particolarmente spetta al fanatismo religioso; e la storia di tutti i popoli, le conquiste dei Musulmani, i furori delle nostre crociate, e mille e mille altri simili esempi ne somministrano la prova. Non è possibile distinguere la COSCIENZA RETTA dall'ERRONEA, se non si conosce in che consista la MORALE OBBLIGAZIONE tanto in genere, quanto in ispecie (1).

CAPO IV.

POSIZIONE INDISPENSABILE OND'EFFETTUARE L'ORDINE INTERESSANTE DI RAGIONE.

I. *Quale sia lo stato, senza del quale è assolutamente impossibile far nascere la moralità, la sanzione morale, ed ogni potenza utile umana.* SOCIETA'

§ 1520. L'ordine naturale dei beni e dei mali è inevitabile per noi. È impossibile a noi di conformarci a quest'ordine se no 'l conosciamo, e se non usiamo dei mezzi che vengono da lui indicati come necessari alla nostra migliore conservazione, dipendente dagli atti nostri. Ma queste cognizioni e questi mezzi si possono forse su questa terra acquistare, possedere e porre in opera senza la CONVIVENZA co' i nostri simili e fuori di questa convivenza?

§ 1521. L'uomo selvaggio ed isolato è da meno dei bruti sì per la potenza fisica, che per la potenza morale. Solamente in società l'uomo uscito dall'infanzia acquista l'uso della ragione; solamente in società e per mezzo della società può ricevere una raccolta sufficiente di esperimenti su 'l bene e su 'l male; può resistere alle ingiurie delle cose fisiche e dei malvaggi; può dominare la natura, e volgerla a propria utilità. A proporzione che la società è più illuminata, incivilita e razionale, egli è in grado di superare gli ostacoli che si oppongono allo sviluppamento della sua potenza utile, e procacciare maggiori godimenti ed una maggiore dignità alla propria natura.

§ 1522. Questo fatto solenne, notorio, costante è attestato così da tutta la storia conosciuta del genere umano, ch'egli non è prezzo dell'opera arrestarci a provarlo. Perlochè lo spendere molte parole a dimostrare che l'uomo è un *animale politico*, cioè nato fatto per la società, egli è fare troppo onore al paradosso di un pensatore che ha voluto far prova della sua magica eloquenza.

§ 1523. Parimenti è assurdo il dire, come molte volte fu ripetuto, che l'uomo entrando in società rinunzi alla naturale sua indipendenza. L'uomo isolato e selvaggio non potrebbe rinunziare fuorchè alla personale sua impotenza, e mai alla naturale sua indipendenza. Come mai dare il nome d'*indipendenza* ad uno stato nel quale l'uomo interiore, ridotto alla pura sfera d'essere senziente, trova la sua mente schiava del concatenamento fortuito delle esterne sensazioni? uno stato nel quale è un mero caso s'egli può soddisfare a questi bisogni? uno stato nel quale, più debole delle grosse bestie, meno guarentito di qualunque altro animale contro le ingiurie delle stagioni e degli eventi, non può d'ordinario da sè solo provedere alla sua conservazione? Schiavo di corpo e di mente di tutta la grezza natura, si potrà dire giammai godere della naturale sua indipendenza? L'idéa di *indipendenza*, per essere convenientemente applicata, deve riferirsi almeno a ciò che l'uomo suole bramare, ed a ciò a cui è sospinto in virtù della sua naturale costituzione. La ragionevolezza non è forse partaggio naturale dell'uomo? la sua migliore conservazione non è forse l'oggetto delle di lui brame? Dunque la naturale INDIPENDENZA si verificherà solamente in quello stato nel quale egli POSSA EFFETTIVAMENTE ottenere questi due intenti; ed egli riuscirà tanto più indipendente, quanto meno dovrà soggiacere a potenze avverse ed a circostanze contrarianti.

§ 1524. Questo stato è il SOCIALE: in esso solo si effettua la vera naturale indipendenza. Cosa si direbbe di colui ch'asserisse che un affamato co 'l prender cibo abbia rinunziato allo stato di fame? un ammalato prendendo medicine aver rinunciato ai dolori ed alla morte? Vi sono forse diritti calamitosi, come vi sono diritti utili? Dunque voi volete assumere questa naturale indipendenza o come *fatto*, o come *diritto*. Se l'assumete come *fatto*, voi mi dovete dire che l'uomo-bestia, più debole, meno guarentito e moralmente e fisicamente d'ogni altra bestia, gode l'indipendenza nel trovarsi in questo stato. Se poi l'assumete come *diritto*, dovete distruggere la nozione essenziale del *diritto*, la quale inchiude nel suo concetto la precipua condizione della facoltà di procacciare il bene ed evitare il male. Dunque assurda fu l'asserzione di tanti scrittori, particolarmente del passato secolo, che l'uomo entrando in società rinuncia alla sua naturale indipendenza.

§ 1525. Quest'asserzione è tanto più assurda per essi, quanto più è chiaro ammettere eglino che l'uomo sia nato fatto per la società. Di fatto come conciliare questo assoluto bisogno della società con una naturale indipendenza fuori della società? A chi dicesse che l'albero è nato fatto per vegetare piantato in terra, e sostenesse poi che quest'albero può esistere fuori con le radici in aria, che cosa rispondereste voi? La parità è perfetta.

Dunque non solo assurda, ma mostruosa con-

(1) *La definizione analiticamente dedotta dell'obbligazione morale in genere si legge nel* § 136 *della* Introduzione allo studio del diritto pubblico universale.

una moltitudine varia di persone l'ottenere universalmente e costantemente, come l'ordine sociale esige, la triplice unità sopra descritta. Anzi considerando le cose più attentamente, si scopre che a proporzione che le facoltà si sviluppano, che gl'interessi particolari si moltiplicano, che i mezzi di conservazione si aumentano; ella è cosa impossibile ottenere dai particolari, interamente abbandonati al proprio privato arbitrio, universalmente e costantemente le disposizioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi che a ciò fanno d'uopo, e quindi in ognuno la indispensabile libertà ed uniformità d'opera all'esecuzione dell'ordine sociale. Niun fatto vi ha che più di questo sia palese, certo e attestato da tutta la storia conosciuta dell'umanità.

§ 1542. Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana, e riferito il tutto all'intento della effezione e conservazione dell'ordine sociale, ne emerge in una guisa irrefragabile la necessità della creazione e conservazione di un potere valevole ad illuminare, interessante a rinforzare la libertà degli uomini aggregati in quella maniera unica, universale e costante che l'ordine essenziale della società prescrive.

§ 1543. E siccome un tale potere si rende necessario per ovviare alle aberrazioni, reprimere gli attentati, e ricondurre all'ordine i poteri particolari; così dalla natura stessa delle cose si esigono due condizioni simultanee: la prima, ch'esso supplisca unicamente in quei casi in cui l'andamento naturale delle cose umane non opera rettamente da sè; la seconda, ch'esso per la sua vigoria sia superiore alle forze d'ogni privato o di pochi, e sia per sè capace a correggere ed a reprimere quegli atti dei singoli, i quali o per ignoranza o per interesse tentano naturalmente o di torcere o di corrompere o di non effettuare la necessaria unità d'opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere, e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente ed irrefragabilmente determinate e misurate dai rapporti reali di fatto irreformabili che lo rendono necessario; talchè nell'ordine di natura e di ragione ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le condizioni, che mediante la cognizione di esse si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannia*. In queste condizioni entra lo stato attuale e necessario delle popolazioni. Il governo dei primi Incas del Perù, colà prima necessario, sarebbe tirannico nella européa civiltà. L'assolutismo in fatto di governo è un mostro.

§ 1544. Oltre a ciò, non v' ha uopo di osservare che il titolo di ragione della fondazione di questo superiore potere risulta così necessariamente dai fatti reali delle cose riferite all'esecuzione dell'ordine essenziale e naturale delle società, specialmente innoltrate ad un certo punto, che per quella stessa ragione che l'ordine sociale è un diritto e un dovere di natura, il quale non abbisogna d'altro titolo di ragione, io dico la creazione e la conservazione del potere superiore di cui parliamo, (*sic*) dalla irreformabile discordanza dei particolari abbandonati a sè soli viene renduto rimedio necessario alla esecuzione e conservazione dell'ordine sociale.

§ 1545. I difetti della moltitudine dei soci, abbandonata a sè sola, c'indicano bensì la necessità del potere superiore di cui parliamo, e determinano la facoltà e le condizioni del régime di lui; ma per sè medesimi non ci suggeriscono d'onde dobbiamo ricavarlo, nè in chi debba veramente risiedere. L'abitudine di vivere sotto l'impero dei governi umani ci fa correre co 'l pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di fatto delle cose della terra, le quali non offerendoci che la natura fisica, che va da sè stessa al suo fine, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma parlando rigorosamente, e giusta il concetto logico della cosa medesima, noi non troviamo una connessione essenziale fra queste due idee. Alle società è necessario un potere superiore illuminante e costringente: dunque gli uomini stessi debbono somministrare tanto il potere, quanto i direttori naturali di sì fatto potere. E per verità, se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero naturalmente e certamente dotati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conosciute e convenienti a rimediare, con una positiva e promulgata legislazione, e con una amministrazione visibile ed efficace, alle cagioni che rendono necessario il potere superiore di cui ragioniamo; in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio benessere co 'l mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi ed invocare il loro ajuto, e potrebbe con fiducia al loro pieno arbitrio affidare il régime della società stessa: ed in questo senso pertanto si può dire che il governo della moltitudine conviene naturalmente ai più illuminati ed insieme ai più virtuosi. — Ma una tale stirpe superiore e perfetta di esseri con tutte le figurate condizioni non esistendo su la terra, ecco di nuovo che le società debbono ricorrere a sè medesime, formare con le loro forze comuni, ed affidare a chi più loro conviene la direzione del potere superiore mentovato, il quale dalla natura stessa delle cose, altro non ispiegandosi, viene teoricamente atteggiato, limitato e diretto giusta l'ordine testè accennato.

Ecco pertanto il CIVILE GOVERNO; ecco il suo titolo di ragione, le basi delle facoltà, dei doveri e diritti di lui: in una parola, ecco l'ordine teoretico essenziale di ragione della fondazione e delle funzioni d'ogni civile governo della terra.

§ 1546. Io chieggo ad ogni persona ragionevole, se abbiavi nulla di arbitrario, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità*. Io sfido gli schiavi venduti al despotismo, e tutti gli amatori dell'eccesso della libertà, a mostrarmi un solo anello di questa catena, che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefragabili della ragione.

§ 1547. Restringendo le nostre considerazioni ai minimi termini, io domando che cosa sia una società senza centro, e senza capi che ne dirigano le forze. Altro che una società anarchica. Ora ognuno sa quanti disordini, quanti delitti, quanta devastazione e quanta guerra porti seco l'anarchia. Ebbene, io domando, è egli o no dovere necessario di ragione naturale astenersi da sì fatte cose? Niuno lo può negare. Ma dall'altra parte ognuno sa che l'unico mezzo indispensabile, onde evitare l'anarchía, è lo stabilimento di una direzione centrale dei poteri sociali. Dunque tale stabilimento investe la persona morale della società di un nuovo carattere, pe 'l quale ella si appella *società civile*, o in altri termini *stato politico*; a differenza della così detta *società naturale di eguali*, che più pro-

priamente si potrebbe appellare *società anarchica.* Lo stato di società naturale di eguali è più tosto una finzione della nostra mente, che una posizione reale delle umane congregazioni. Il filosofo talvolta la finge per fissare precisamente il soggetto delle sue ricerche, ed iscoprire ciò che importino i puri rapporti degli uomini collegati, prescindendo dalla considerazione dell'esistenza di una direzione centrale dei poteri della società; ma in fatto pratico una moltitudine più o meno grande di uomini aventi uno scopo comune non può esistere senza questo centrale direzione. Imaginate anche un branco di ladroni; essi hanno sempre un capo. Gli Arabi-Beduini, viventi naturalmente in uno stato errante, pastorale e di ladroneccio abituale, hanno capi militari per le loro imprese, ed arbitri per le loro differenze. Scorrete il globo terraqueo, anche dove le società sono più imperfette, e troverete da per tutto una direzione centrale dei poteri degli uomini riuniti.

IV. *Dello stato diverso delle civili società. Legge di* OPPORTUNITA'.

§ 1548. Lo stato delle umane società non può per necessità di natura essere simile ed eguale in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Prescindendo dalle vicende straordinarie e puramente eventuali dei popoli della terra, e prendendo in considerazione solamente le circostanze permanenti e naturali degli uomini, noi troviamo che lo stato delle umane società dev'essere necessariamente l'opera delle società medesime. Non esiste una mano esterna ed onnipossente, la quale prepari i campi seminati, le case fabricate, le armi acconce, i vestiti opportuni, ed altri tali mezzi d'incolumità e di godimento. Non esiste nè meno una potenza esterna superiore, illuminante l'uomo su l'ordine dei beni e dei mali, e su le tracce dei doveri e dei diritti formanti la legge naturale. Non esiste finalmente una potenza visibile esteriore e vittoriosa, la quale sospinga gli uomini a formare utili e regolate congregazioni; ma tutto questo è opera di una forza segreta, invisibile e spontanea, esistente nell'anima e nel cuore d'ogni umano individuo. Siccome dunque l'uomo naque perfettamente ignorante, ignudo e inerme in mezzo alla gran selva della terra; così lo stato equilibrante le soddisfazioni co' i bisogni delle umane società ha dovuto incominciare, progredire, svilupparsi e perfezionarsi gradualmente per opera sola delle società medesime, soltanto dietro gl'impulsi interni, e in forza delle circostanze esterne della natura.

§ 1549. Dunque ha dovuto precedere un lungo periodo, nel quale a forza di millioni d'esperimenti, d'errori, di vicende or triste or buone, l'uomo grezzo ed ignorante è passato bel bello allo stato di ragionevolezza e di lumi; l'uomo ignudo, debole, e privo di mezzi d'utilità è passato allo stato d'industria, di comodi e di godimento; l'uomo isolato, o ristretto alla famiglia, è passato allo stato di tribù, di popolo e di nazione.

§ 1550. Questo corso necessario e determinato delle circostanze della di lui natura, posta in commercio con l'ordine fisico, si può considerare come una *legge di fatto necessaria* della natura. Dunque il régime della FORTUNA, che ha dovuto precedere quello dell'arte e ha fatto nascere l'arte, è una legge indispensabile delle umane società. Dunque il diverso stato d'infanzia, fanciullezza, gioventù e virilità dei popoli è parimente una legge necessaria di natura. Qui la *legge necessaria* si assume in linea di puro fatto, e come potenza superiore alla quale l'uomo deve obedire. Legge di posizione naturale è questa, dalla quale nasce un ordine di ragione conseguente, costituente appunto un ramo di diritto adattato alle fasi diverse della vita delle nazioni. Ecco la LEGGE DELL'OPPORTUNITA' nel régime delle umane società, la quale passo passo investe sempre e dà forma agli atti loro.

§ 1551. Figlia del tempo e della fortuna si deve dunque considerare l'attuale posizione delle diverse società umane sparse su 'l globo terraqueo. Ma volendo noi riguardare il nostro soggetto con l'intenzione di determinare poi certi diritti e certi doveri, ci troviamo costretti ad esaminare partitamente i fondamenti di diritto necessario dello stato economico, morale e politico delle diverse società. Sotto il nome di STATO ECONOMICO intendo = quel dato modo d'essere di un popolo, il quale risulta dalla produzione, distribuzione e consumazione di fatto delle cose godevoli presso il medesimo. = Sotto il nome di STATO MORALE = quel dato modo d'essere di un popolo, il quale risulta dalle cognizioni, dalle affezioni e dalle abitudini vigenti presso il medesimo. = Sotto il nome di STATO POLITICO = quel dato modo d'essere di un dato popolo, che risulta dall'ordine di fatto della cosa publica. =

V. *Necessità ultima della vita agricola e commerciale.* STATI POLITICI.

§ 1552. È cosa di fatto che lo stato di società delle genti specialmente europée presenta nella sua posizione economica uno stato agricolo e commerciale; nella sua posizione morale uno stato illuminato da dottrine, leggi e religione; nella sua posizione politica finalmente uno stato diretto da leggi, da principi e da magistrati. Ora altro è il dire che questo fatto sia avvenuto in forza delle circostanze del tempo e della fortuna, ed altro è il dire che sia di *diritto necessario.* Nel fatto operato dagli uomini si verifica tanto il necessario, quanto l'arbitrario; tanto il naturale, quanto il fattizio; tanto il giusto, quanto l'ingiusto; tanto l'utile, quanto il nocivo. Ora domando se, in massima almeno, i tre stati suddetti siano veramente di *diritto necessario*, o no. Per essere di *diritto necessario* conviene che la cosa debba essere disposta in quella tale determinata maniera, senza la quale sarebbe impossibile rispettare l'ordine morale di ragione stabilito come norma delle umane azioni. Ora domando se lo stabilimento agricolo e commerciale, educato ed illuminato, politico e regolato, nel quale viviamo, sia tale che dopo almeno un determinato periodo si debba adottare, sotto pena di violare i doveri rigorosi stabiliti dall'ordine morale di natura. Senza questa ricerca noi mancheremmo del primo vero fondamento di diritto autorizzante tutti i codici, per così dire, delle genti incivilite. Se in un solo ramo si potesse sostituire un fondamento arbitrario di puro fatto, anche di umana convenzione, si scemerebbe o, a dir meglio, si toglierebbe a tante leggi ed instituzioni il fondamento della loro giustizia e santità, e l'opinione illuminata non verrebbe in soccorso della subordinazione politica e della morale interiore; perocchè molta parte dell'edificio sociale essendo riguardata come opera o dell'ignoranza o dell'arbitrio dei potenti, aprirebbe la tentazione a sovvertire un ordine spesso incomodo all'intemperanza personale umana. È dunque sommamente im-

portante il discutere la proposta questione dell'o-RIGINE NECESSARIA di diritto dello stato agricola e commerciale delle popolazioni europée.

§ 1553. Tre generi di vita furono sempre distinti e rappresentati come successivi l'uno all'altro; cioè la *vita cacciatrice*, la *pastorale*, l'*agricola* e *commerciale*.

§ 1554. Egli è certo e notorio che un popolo nella vita cacciatrice non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa ed incerta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchi, e ad ogni altra persona inetta a far lunghe corse ed a coglier prede. In fatti quando il cacciatore non trovi che quel tanto che basti a sfamarlo, non può agli infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso; dall'altra parte poi sì fatto genere di vita esige un grandissimo paese per un'assai piccola popolazione.

§ 1555. La vita pastorale, sebene non sia tanto aspra ed angustiante, tuttavía pone tra gli uomini una enorme diseguaglianza di *fatto* ed una medesima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch'essa vasti territorî.

§ 1556. La propagazione della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura; e con tanto maggior effetto si compie, quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento. I gradi di questa forza riproduttrice variano, e variar debbono in luoghi differenti. Ma per quell'armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell'universo queste varietà vanno e debbono andare di conserva con la fertilità del suolo sebene inculto, e con la forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

§ 1557. La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch'essa al pari de' suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo, e la popolazione si moltiplica in guisa, che il territorio non basta più nè alla caccia, nè alla pastura necessaria a far sussistere la popolazione.

Che dunque si dovrà fare? O morire, o distruggere i più deboli, o emigrare per gire in traccia di nuove sedi capaci ad alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni che già le occupano hanno anch'esse un bisogno e un diritto inviolabile alla propria sussistenza; e però hanno un legitimo ed inviolabile possesso su 'l territorio che le alimenta pari a quello che la nazione emigrante aveva su 'l suo. Esse hanno dunque diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco quindi la guerra, la più spaventosa e micidiale delle guerre, perocchè non può essere finita che con la distruzione dell'una o dell'altra nazione. Ecco i Tátari di Gengis-Kan, ed ecco una loro massima antica di stato.

§ 1558. La necessità di *fatto*, che spinge i detti popoli ad emigrare per essere soverchiamente moltiplicati in un paese dove il loro tenore di vita non somministra ad essi alimento bastevole, è bensì un bisogno attuale, ma non è una vera e legitima necessità, perchè essa poteva essere prevenuta o tolta co 'l cangiar modo di vivere, cioè co 'l porsi a cultivare la terra, la quale ridotta a cultura è valevole ad alimentare una grande popolazione sopra uno spazio assaissimo minore. — Io non sono tenuto a confermare nè con la ragione nè co' i fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè sono cose notissime e certissime.

§ 1559. Invece mi si risponda: non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (tranne il caso di una evidente e giustificata necessità) è una legge di *jus* necessario ed inviolabile della natura?

Dall'altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciare pur modo di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un dovere naturale ed inviolabile? Se dunque l'agricultura nel crescere delle popolazioni è il mezzo necessario a fare l'uno e l'altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui testè ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario dovere e un diritto publico naturale.

§ 1560. La ragione ossia il titolo per cui fu introdotta rimane il medesimo, anzi s'accresce per conservarla, perchè co 'l mezzo dell'agricultura la popolazione si aumenta fino all'equilibrio delle cose, nell'atto che questa ha diritto e dovere a sussistere senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

§ 1561. Ma lo stabilimento dell'agricultura, combinato con tutte le circostanze di diritto e di dovere sociale, produce quello delle vitalizie proprietà permanenti e particolari, guarentite dalla giustizia comune, non per fondarne il titolo, ma per farne riconoscere, difendere e dirigere esteriormente i possessi, e per promovere con l'interesse personale del proprietario la comune utilità.

§ 1562. Da ciò pure nascono le arti, il commercio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di officî; e da ciò segue il maggiore perfezionamento intellettuale, morale e politico delle società, il quale non può essere ritardato e tòrto dalla mala opera delle leggi dettate dall'ignoranza o dalla malvagità, le quali producono gl'inconvenienti di cui taluni accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, invece di accusarne l'ignoranza e la mala opera di certi uomini. Io lascio di ricordare che con l'asciugar paludi, con l'agevolare e raddrizzare il corso delle aque, co 'l diradare immense foreste si migliorano i climi, e si veste la terra di una sfarzosa ed utile amenità. Mi contento solo di far osservare, che la natura co 'l legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la sociabilità al suo compimento, fissa le nazioni con la proprietà, e dà loro una patria; collega le nazioni con la società libera del commercio; raffina la rispettiva loro moralità con l'avvicendare i frutti della dispari industria e degl'ingegni varî degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, la perfezione e la felicità ottenibile fra gli uomini. Così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

§ 1563. Co 'l condurre le società alla vita agricola la natura le conduce ad una vita fissata sopra un dato suolo. Ecco che le società civili acquistano il nome di STATI nel senso di persone morali, ossia di STATI POLITICI. Ma siccome in quest'ultima forma debbono racchiudere tutte le condizioni dell'aggregazione sociale, cioè tutti gli ajuti alla più felice conservazione e al relativo perfezionamento, lo che non si può ottenere con una dissociazione d'interessi e di forze; così la condizione massima anche degli stati politici, quali sono necessariamente voluti dall'ordine naturale, sarà d'essere politicamente forti, ossia d'essere ordinati a potenze. Ora qual è l'idéa più ovvia d'uno stato ordinato a potenza? Noi la esporremo nel libro VI di questa parte.

FINE DELLE PRENOZIONI, OSSIA DEL LIBRO PRIMO.

DOTTRINA ELEMENTARE

DEI DIRITTI

PROEMIO

§ 1564. Con l'apparecchio abbiamo descritto le più rilevanti condizioni speculative, dalle quali può risultare la migliore situazione degli uomini sopra questa terra. Leggi necessarie sono queste del miglior essere dei singoli. Con la dottrina dei *diritti* dobbiamo dimostrare la possibilità pratica d'effettuare, per quanto da noi dipende, questa utilissima situazione.

§ 1565. La possibilità pratica in generale si risolve in un sistema di mezzi posti a nostra disposizione; e però comprende la somma di tutti i sussidi fisici e morali valevoli ad effettuare l'utile potenza. Quando possediamo i mezzi, che cosa può mancare, fuorchè sapere e volere adoperarli? Noi in primo luogo sapiamo di avere il fondo, dove si può effettuare la conservazione ed il perfezionamento umano, e come debba essere ordinato. Che cosa dunque ci manca? Sapere, prima di tutto, come in questo stato debbasi agire per ottenere tale scopo. — Quì, come ognun vede, si tratta dell'opera nostra, e che dipende da noi. Più ancora intendiamo che quest' opera deve cadere su noi stessi, e deve movere moralmente noi stessi come elementi di questo fondo per ottenere il meglio d'ognuno. Quì l'azione e la passione cadono su lo stesso soggetto; quì l'azione consiste in tutte le funzioni utili degli uomini conviventi, in quanto sono cospiranti a produrre la massima unità d'interessi, e quindi la massima unità di forze e il massimo di bene dei singoli. Con ciò designiamo l'esercizio dei *diritti* e dei *doveri* tanto dei privati quanto del publico; e però la giustizia publica e privata risulta come un equivalente di prosperità e di potenza, come la prosperità e la potenza risultano come un prodotto necessario ed indivisibile della giustizia publica e della giustizia privata.

§ 1566. Onde dimostrare questa importantissima ed indeclinabile verità, sempre predicata, ma sempre obliata, sempre respinta, ma sempre ritornante, conviene conoscere il MODELLO dell'*ordine sociale di ragione*, e farne sentire la forza vittoriosa e le sanzioni inevitabili. In breve, convien creare MORALITA' publica e privata, e venire in soccorso delle inspirazioni confuse della coscienza, le quali non servono più nell' innoltrata civiltà, non tanto perchè i doveri e i diritti divengono complicati, quanto perchè potenze avverse congiurano dì e notte a pervertire ogni senso morale, e ad offascare ogni giusto principio.

§ 1567. Le instituzioni della teorica giurisprudenza non si possono confondere nè con l'etica, nè con la politica, nè con la legislazione particolare. Esse debbonsi restringere soltanto a segnare quei rapporti principali di ragione sociale e governativa d'un popolo incivilito, i quali più di frequente convien consultare nell'esercizio della giurisprudenza. Per la qual cosa le condizioni necessarie a costituire ed a conservare uno stato potente somministrano più tosto lo scopo o il supposto, che le regole proprie di questa giurisprudenza. Lungo e difficile lavoro sarebbe quello di esibire il particolare complesso di queste condizioni: e tanto più lungo e difficile, quanto più varia è la condizione naturale e insuperabile dei varî stati, considerandoli anche compresi entro i loro limiti naturali, e pervenuti alla loro ultima civiltà.

§ 1568. Che cosa dunque ci rimane, fuorchè segnare quei pochi TEOREMI GENERALI, i quali risultando dai rapporti della costituzione, dai bisogni e dalle maniere costanti degli uomini viventi in società agricole, possono servire di norma generale tanto nel fare, quanto nell'applicare le giuste leggi, lasciando alla più elevata politica l'incarico di dimostrare che tali teoremi ridotti a pratica sono altretanti mezzi di potenza utile degli stati?

§ 1569. Ma per quanto vogliamo limitare le nostre considerazioni, noi non dobbiamo dimenticare l'avviso di Bacone, che sotto la tutela del publico diritto sta tutta la giurisprudenza secondaria. Per quanto ci vogliamo confinare dentro angusto spazio, noi non possiamo disimulare che tutti i dogmi pratici necessariamente risultano dallo stato reale, complesso ed unito, nel quale i membri d'una società si trovano di fatto. Siamo dunque forzati a computare tutte le cause decisive che concorrono a stabilire i rispettivi diritti, sotto pena di dare una dottrina mutilata, infeconda, esitante, e sovente falsa e perniciosa: lo che pur troppo è stato praticato fin quì. Se dunque ci dobbiamo astenere da un formale trattato di legislazione e di politica, non ci possiamo astenere dal raccogliere le fonti principali e costanti dalle quali derivano i veri diritti sociali negli stati politici, e dei quali si deve necessariamente occupare la giurisprudenza.

§ 1570. Ciò posto, giova osservare essere stato dimostrato che lo stato sociale giustamente ordinato è il solo nel quale l'uomo diviene agente morale, e nel quale fisicamente e moralmente si rende possibile il vivere meno male su questa terra. Ma come può avvenire che ivi l'uomo acquisti una possanza efficace, e ne ritragga il vivere suo meno infelice? È vero o no che l'uomo grezzo, ignorante e debole non può dominare nè la natura fisica, nè i suoi simili? È vero o no

che niun uomo agisce gratuitamente (1), e peggio, a puro suo danno a prò dell'altro? È vero o no che molti uniti formano una forza invincibile contro uno solo? È vero o no che se il tornaconto di questi molti non si associasse co'l tornaconto di ogni solo, questa forza diverrebbe desolante? Quì dobbiamo ammirare la suprema providenza, la quale dispose le cose in modo, che ognuno cercando di possedere la volontà de' suoi eguali per approfittare della loro utile potenza, produce il bene loro ed il proprio. Co'l fare agli altri ciò che ognuno brama fatto a sè stesso, si procura che gli altri faciano ciò che noi bramiamo. Con l'astenerci dal fare ciò che non vorremmo fatto a noi stessi, noi procuriamo che gli altri non ci rechino ingiuria. Così con l'essere probi e virtuosi procacciamo i benefici e allontaniamo le ingiurie. Ecco d'onde risulta la sanzione dell'eguaglianza, ossia come si renda egualmente inviolabile fra gli uomini la rispettiva padronanza originaria di ragione. Questa sanzione è ricavata da un fatto naturale, costante e necessario della natura umana, come la legge del movimento dei fluidi è ricavata dalla loro tendenza costante all'equilibrio. Siccome però in atto pratico possono sorgere parziali ostacoli, come un'aqua può essere tratenuta dentro un bacino; così alla sanzione naturale delle cose di questa terra è necessario aggiungere anche una concorde sanzione universale, qual è quella della religione, come si dirà a suo luogo, prescindendo per ora dagl'impulsi della naturale coscienza.

§ 1571. Quanto alla sanzione terrestre dell'eguaglianza, si osserva che il rispetto scambievole delle naturali prerogative degli uomini avvicinati non produce i grandissimi beni che può apportare, e l'ingiuria non trae con sè contro l'ingiuriante quelle privazioni e quei sommi mali che ne derivano nella convivenza, se non quando gli uomini sanno equilibrare i loro poteri nella stessa convivenza. — Dunque la sanzione più completa del dogma dell'*eguaglianza* dipende dall'accordo comune di contenere con la forza i prepotenti, e di far prevalere l'equità. — Tutti hanno interesse a farlo, tranne i prepotenti. Che cosa può mancare? La cognizione e la cospirazione delle forze. Una santa equità dominante: ecco il punto unico o massimo, verso il quale tutte le genti tendono, e il quale non fu ancora ottenuto su la terra. Quelle società che più vi si avvicinarono, diconsi più o meno incivilite; le altre si dicono più o meno barbare.

§ 1572. Togliere il predominio privato e far prevalere l'equità non può essere l'opera che del potere vittorioso del publico e delle buone leggi.

§ 1573. Ma il potere è cieco senza la COGNIZIONE dell'ordine; anzi spesso egli è fatale, perchè si fa agire contro lo stesso interesse del suo possessore. Spesso un popolo ignorante, e mosso da pregiudizi, grida: *viva la mia morte e muoja la mia vita!* Per la qual cosa è necessario, prima di tutto, conoscere PER VIA DI DIMOSTRAZIONE l'*ordine giuridico sociale*, e quindi stabilire le norme legitime della sana giurisprudenza.

§ 1574. Supposta possibile l'abolizione del privato predominio, e lo stabilimento del solo predominio publico, e quindi il régime dell'*equità*, è necessario conoscere la TEORÍA di questa equità, la quale in sostanza altro non è che quella della maggiore comune utilità e della maggiore comune giustizia. Ecco appunto l'oggetto della dottrina elementare dei diritti.

§ 1575. L'EQUITA', di cui parliamo, si riferisce a tre oggetti ad un solo tratto. Il primo è la *padronanza originaria* d'ogni privato, la quale in sostanza forma la somma di tutte le competenze utili e giuste d'ogni uomo, e per far valere le quali è a lui necessario entrare e vivere in società. Il secondo oggetto è la *sociale convivenza*, ossia le rispettive competenze utili ed eque della convivenza, nelle quali ci è forza rispettare la padronanza altrui perchè sia rispettata anche la nostra, e prestarci all'utile altrui affinchè ci venga prestato anche il nostro. Il terzo è l'*impero prevalente* ed *assicurante* del publico, onde sussidiare la nostra padronanza, ratenere il violento predominio privato, e difenderci contro le ingiurie di altri popoli.

§ 1576. Distinti questi tre oggetti, noi distinguiamo pure tre parti massime della dottrina elementare dei diritti. La prima versa su'l DIRITTO DELLA PADRONANZA ORIGINARIA; la seconda su'l DIRITTO DELLA CONVIVENZA SOCIALE; la terza finalmente su'l DIRITTO DELLA COSA PUBLICA. Quì il *diritto* si produce come scienza.

---

(1) *Cioè senza motivi di bene da conseguire, salvo per altro quello che appartiene alla scelta del motivo, alla libertà, alla moralità. Si vegga ancora la mia nota al § 1126 di questi scritti, e le altre in essa richiamate. Si veggano pure le espressioni notevolissime del § 1382 intorno alla felicità. (DG)*

LIBRO II.

DELLA NATURA E DELLE CONDIZIONI ASSOLUTE DELLA PADRONANZA ORIGINARIA

CAPO I.

DELLA NATURA DELLA PADRONANZA ORIGINARIA.

I. *Prima idéa di questa padronanza.*

§ 1577. Il nome di PADRONANZA si suole assumere tanto in senso di *fatto*, quanto in senso di *ragione*. Io sono padrone di fare ciò che voglio, si suol dire tuttodì allorchè si vuole esprimere che in tal parte o in tale faccenda non si deve dipendere da alcuno, o che si ha forza bastante a far prevalere la propria volontà. Con ciò si esprime veramente la facoltà libera ed indipendente di dare esecuzione alle proprie volontà. Ecco il concetto della *padronanza di fatto.*

§ 1578. Il *dominio* è affine alla *padronanza*, presa come semplice facoltà libera ed indipendente, ma non è precisamente la *padronanza*. Il *dominio* inchiude la relazione a qualche cosa ch'è fuori di noi, e che si fa servire alla nostra volontà. Così domino un cavallo, un bue, od uno schiavo, nell'atto pure che io mi asserisco padrone di stare, di camminare, di dormire quando mi piace. Quando mangio, dormo e passeggio, non esercito il dominio su nessuno, ma fo ciò che mi piace, e quindi esercito veri atti di personale padronanza a me competenti. Se si suol dire che *nemo est dominus membrorum suorum*, ciò si dice in senso metaforico, perchè allora si figura il corpo dell'uomo come qualche cosa di soggetto alla sua potenza. = In breve, il dominio si risolve in una padronanza esercitata su qualche cosa esistente fuori di noi, o su qualche cosa che si figura soggetta alla nostra possanza. = *Egli domina*, si suol dire, *le proprie passioni; egli fa servire il proprio temperamento:* queste ed altre simili locuzioni metaforiche si usano per analogia al vero e formale dominio esercitato su le cose esterne.

§ 1579. L'idéa di *padronanza* involge il concetto di AUTORITA' nel vero senso primitivo, cioè di *suità*. L'αὐτὸς *proprium sui ipsius*, dei Greci, esprime fedelmente il concetto d'una potenza che si move di moto proprio, e ch'è causa di un dato fatto. La possanza propria di mandare ad effetto i liberi nostri voleri; ecco l'ultimo e distintivo carattere della *padronanza*. Su questa suità si appoggia propriamente l'idéa di *mio* e di *tuo*, la quale non abbraccia solamente la relazione individuale ed esclusiva di un predicato, ma eziandio la relazione esclusiva di dominio e di appartenenza. Tuttodì sentiamo chiedere: di chi è quella casa? di chi è quel campo? per esprimere il padrone di quella casa e di quel campo. Con ciò indichiamo la suità che sta perpetuamente sotto all'idéa di *padronanza*, e che sta pur sotto all'idéa di *uso* e di *proprietà*. Qui prego a richiamare ciò che abbiamo detto su l'idéa di *possesso* nel libro I, capo I, n° XI, (§ 1433 e seg.)

§ 1580. La *padronanza* in linea di *ragione* non è diversa da quella di *fatto* se non per un solo aspetto. Per ciò stesso che siamo soggetti ad una legge, l'atto riveste il carattere di *obedienza* comunque spontanea. Ma rispetto ai nostri eguali, dai quali a buon diritto non dobbiamo dipendere, essa si può dire vera giuridica padronanza in tutto ciò che non può essere giustamente contrariata da chi che sia. In ciò appunto consiste il carattere specifico del *diritto*, preso come competenza. RELATIVA dunque si è la padronanza di *ragione:* vale a dire la possanza nostra si reputa libera ed indipendente, soltanto rispetto ai nostri simili, in tutto ciò che non viene proibito dalla legge, e in tutto ciò che di buon grado facciamo per soddisfare i nostri leciti appetiti. In questo senso la *padronanza di ragione* esprime la SOMMA ed il COMPLESSO dei nostri diritti facoltativi, cioè esercibili per nostro libero impulso, ossia di moto proprio. Ci mancherà forse la forza fisica; ma in linea di *ragione*, che per sè è ipotetica, si potrà sempre dire che la legge mi accorda questa facoltà: di modo che altri violerebbe la legge stessa, se osasse ledere questa mia facoltà. Ecco qual è il vero concetto della *padronanza di ragione*, ossia del DIRITTO DI PADRONANZA. Questa assai elegantemente fu dal Vico denominata *auctoritas juris*.

II. *Carattere finale e proprio dell'originaria* padronanza di ragione.

§ 1581. Qual è il principio finale e quindi direttivo della *padronanza di fatto?* Il far ciò che si vuole. Ma qual è la tendenza costante della nostra volontà? Sentire sempre aggradevolmente, e più aggradevolmente che si può. Lo stato nel quale si ottiene tutto questo chiamasi *felicità*. Ma noi vogliamo ottenerlo con la pratica dei nostri atti liberi. Noi sapiamo dall'altra parte d'essere costituiti in tale e non in tal altra maniera; di avere le tali e non le tali forze; d'essere collocati su questa terra, e in una tale più che in tal altra parte della medesima. Noi sapiamo di non poter aggiungere a nostro beneplacito un solo dito alla nostra statura, e di andare soggetti a certi bisogni, a certe infermità, e sopra tutto ad un'ignoranza originaria, senza che un chiaro e costante istinto ci guidi nella scelta delle azioni maggiormente utili; talchè fisicamente e moralmente non possiamo far senza della società dei nostri simili.

§ 1582. Qual è la conseguenza di tutto questo?

Che volendo stare il meglio che si può, noi siamo assolutamente obbligati a procurare la più felice nostra CONSERVAZIONE mediante il più rapido e completo PERFEZIONAMENTO in società e per mezzo della società. Ecco lo SCOPO PRATICO dei nostri atti liberi. La felicità può bensì costituirne il risultato e l'effetto ultimo, ma non potrà mai costituire la META DIRETTIVA dei nostri atti.

§ 1583. Molti filosofi moderni hanno detto che la felicità umana costituisce il fine dell'ordine morale di natura, e perciò lo scopo di tutte le scienze di diritto. Io non nego questo principio; ma dico che, enunciato così in astratto, esso non mi pare nè a bastanza teoretico per determinare il carattere proprio delle scienze di diritto, nè a bastanza urgente per indicarne i solidi fondamenti.

§ 1584. Egli non è a bastanza teoretico: perchè è ben vero che la felicità o il benessere è il fine a cui tendono in fatto le azioni umane, e però la felicità può essere posta come scopo ultimo e generale della scienza dei diritti, dei doveri e dell'arte sociale; ma è vero del pari che la di lei indeterminata ed astrattissima considerazione non può veramente costituire gli attributi caratteristici di veruna scienza in particolare. Il benessere è il centro di tendenza tanto degli uomini, quanto dei bruti. L'utilità o fisica o morale è il fine che si ha di mira in qualunque scienza ed arte anche diversa da quella del diritto; ma ognuno tenta di produrlo mercè un determinato sistema di mezzi. Questo determinato sistema è quello che costituisce il carattere d'ogni scienza ed arte. Egli pur viene determinato dalla natura degli oggetti che contempla, dagli strumenti che impiega, e dall'effetto prossimo che ha in mira di produrre. È dunque necessario esprimere queste cose per esprimere l'oggetto caratteristico della scienza di diritto. — Ecco perchè io preferisco dire = che lo scopo proprio della scienza di diritto è quello di produrre co'l mezzo delle *azioni libere* degli uomini, e specialmente delle società civili, la più felice conservazione mediante il più rapido e completo perfezionamento, più tosto che la felicità astratta. = Tutto questo è ancora troppo generale per la pratica; ma per ora basta.

§ 1585. Ho detto in secondo luogo che co'l proporre la felicità umana in una maniera così vaga come fine dell'ordine morale di natura, si adduce un principio il quale, sebene verissimo, tuttavia non è per il suo aspetto a bastanza urgente, onde ingerire una invincibile persuasione su i fondamenti di diritto. A chiunque propone un sistema incominciando da questa idéa, è forza prima definire una questione; ed è = se di fatto nell'ordine della natura siano state disposte le cose al maggior benessere umano. = Dove sono i dati per una decisione irrefragabile?

§ 1586. Dall'altra parte poi con qualunque supposizione non si potrà mai negare che la felicità, quando esiste, non sia e non debba essere uno stato reale dell'essere misto senziente; ma nello stesso tempo conviene concedere ch'egli sarà sempre un effetto dei rapporti delle cose, dai quali l'uomo non si può sottrarre per fabbricarsi un mondo diverso, o darsi una costituzione a suo capriccio. Questo effetto adunque conviene trovarlo nel sistema reale ed esistente dell'universo, e nell'azione complessa delle cagioni, sia naturali, sia artificiali, operanti su l'essere umano, e prima di tutto nella costituzione dell'essere umano.

§ 1587. Or bene, per ottenere co'l mezzo delle di lui azioni libere questo stato ed effetto non si può prescindere dalla costituzione attuale dell'uomo, e dalle leggi imperiose che in fatto agiscono su la natura di lui, e sono sorgenti del bene o del male. Allora invece di un desiderio abbiamo un soggetto effettivo che c'indica quale sia la felicità che può essere conseguita dal genere umano, e come e dove e fino a qual segno si possa ottenerla. Allora non è più l'uomo che fa voti; ma è bensì lo stato reale dell'universo che illumina, comanda, ed esclude ogn'incertezza ed ogni arbitrio. Dunque studiate questo stato necessario di fatto, ed allora prefinirete la felicità ottenibile.

§ 1588. È dunque sempre indispensabile d'interrogare la natura per QUALI MEZZI generali abbia indeclinabilmente voluto e voglia in effetto che si ottenga questo benessere bramato. Conosciuti quali siano, conviene indagare le esigenze ed i rapporti concreti e reali, perchè la natura esistente non è composta che di esseri individuali e di rapporti particolari.

§ 1589. Ecco dunque che ponendo anche per iscopo della scienza la felicità astratta, lo spirito umano è costretto ad esaminare lo stato reale proprio dell'uomo, e le leggi indeclinabili ch'egli è tenuto a seguire nel grande ordine di *fatto* dell'universo. S'egli trova quali sono i titoli massimi ed universali di queste leggi di *fatto*; s'egli scopre che soddisfaciano, o esprimano tutto il complesso dei rapporti e quindi delle leggi speciali necessarie alla felicità ottenibile mercè le azioni libere; egli deve farne scopo delle proprie ricerche, occuparsi nell'esporre la teoria attiva, e finalmente trascegliere quelle che sono necessarie ed efficaci a produrlo in tutta la sua estenzione. Ma, tutto esaminato, trovasi che la più felice conservazione, accoppiata al simultaneo più rapido e completo perfezionamento dell'uman genere in società e per mezzo della società (libro I, capo IV), esprime questi titoli generali di mezzi di benessere, e quindi lo scopo a cui debbono tendere le azioni libere degli uomini, siano singolari, siano operanti in comunanza sociale. Dunque con maggior precisione logica ed aspetto persuasivo si deve proporre tale conservazione e perfezionamento suddetto come scopo della scienza di diritto.

III. *Idéa generale della conservazione e del perfezionamento umano.*

§ 1590. Sotto il nome di CONSERVAZIONE si abbraccia anche la riproduzione della specie umana. La *conservazione*, presa nel senso più generale, è la legge universale degli esseri particolarmente senzienti, dimostrata da un fatto primitivo d'esperienza, e dalla coesistenza e successione continua delle cose dell'universo. In questo aspetto l'uomo è accomunato con tutti gli esseri specialmente senzienti.

§ 1591. Benchè l'idéa di *felice conservazione* presenti all'intendimento due elementi semplicissimi, e dirò quasi indivisibili: tuttavia, se bene addentro ne penetriamo la natura, noi scopriamo che la *felice conservazione* è propriamente un effetto derivante da cagioni varie e moltiplici che la estendono nello spazio e nel tempo, e la rendono soggetta in parte a periodi costanti, come sono tutte le operazioni organiche ed animali; ed in parte a varie ed indefinibili combinazioni, come sono le situazioni e le operazioni sentimentali. Dunque la frase di *felice conservazione*, della quale ci occu-

piamo, si può rassimigliare ad una cifra, ad un monogramma, ad un simbolo, sotto il quale sta nascosto tutto il corso della vita degli esseri misti. Ma conviene restringere le nostre idée parlando della padronanza originaria dell'uomo. Qui la *conservazione* è quella sola la quale deriva dall'opera del vivente, e propriamente dagli atti liberi dell'uomo medesimo. Sotto quest'ultimo aspetto la *migliore conservazione* si può definire = la serie ed il complesso di tutte quelle azioni volontarie che contribuiscono alla miglior maniera di vivere dell'uomo. =

§ 1592. Ora passiamo al PERFEZIONAMENTO. Che cosa egli sia in generale lo abbiamo già spiegato nelle prenozioni (capo I, num. XIII, § 1450 e seg.). Volendo cercare i fondamenti di quello che riguarda la specie umana, troviamo che il perfezionarsi è tutto proprio dell'uomo in forza delle facoltà di essere ragionevole attribuitegli dalla natura. = Il complesso di queste facoltà, l'attitudine che ne risulta ad ottenere l'esercizio de' suoi poteri e a migliorare la sua sorte, chiamasi PERFETTIBILITA' = oggetto di un'assoluta e decisiva importanza nella scienza dei diritti e dei doveri, e in quella della politica degli stati, e senza del quale la dottrina è mutilata, mostruosa, e non umana.

§ 1593. La perfettibilità, di cui parlo qui, non è un ente morale ed astratto, ma bensì una vera potenza della natura umana. Essa, com'io l'intendo, consiste nelle facoltà medesime dell'uomo, in quanto possono essere e sono rivolte ad acquistare nuove cognizioni, nuovi mezzi d'incivilimento e di virtù, nuove maniere di benessere; e prima di tutto nel preparare le proprie forze, sia fisiche, sia morali, e gli strumenti acconci a far tutto questo. La capacità di adempiere tutte queste funzioni io la chiamo PERFETTIBILITA'; ed in tanto merita un tal nome, in quanto per suo mezzo si accresce la sfera estrinseca delle facoltà umane, e l'impero dell'uomo si conforma al modello dell'ordine morale di natura, cioè dalla perfezione utile, sinonimo di *maggior bene* (vedi libro I, capo I, num. XII, § 1441 e seg.).

§ 1594. Sebbene la potenza ad adempiere tutte queste cose risulti non tanto dall'organizzazione di lui, quanto anche dalle relazioni di *fatto* che l'uomo ha con tutti gli esseri esterni; tuttavia per una specie di rappresentazione dicesi che la perfettibilità risiede nella sua ragionevolezza, ed anzi si suole confondere con l'intelligenza medesima. Quando ciò fosse vero, dovrebbesi nonpertanto esprimere che la perfettibilità non è la ragionevolezza presa in senso generico, ma bensì una maniera d'essere o d'agire di lei, in quanto cioè è rivolta con nuove, variate e progressive maniere ad equilibrare le soddisfazioni co' i bisogni, e a procacciare così il maggiore benessere ottenibile del genere umano.

IV. *Legge di fatto naturale del* perfezionamento. *Sua necessità.*

§ 1595. La legge del *perfezionamento* eseguita dalla natura, quantunque non apparisca in un modo così palese ai sensi come quella della *conservazione*, tuttavolta non è meno energica ed evidente di questa, sebbene non si sviluppi da per tutto con la medesima estensione ed attività. Se ciò non fosse, tutto il genere umano o sarebbe ancora errante nei boschi a mangiar ghiande, oppure in ogni luogo avrebbe a un di presso i medesimi usi, le medesime produzioni artificiali, le medesime arti, e non avrebbe mai oltrepassato un determinato segno; e il tempo non sarebbe il grande ed irresistibile novatore, come lo definì Bacone da Verulamio. Ma in questo appunto l'uomo è superiore ai bruti, i quali possono servire di termine a formare un parallelo filosofico.

§ 1596. La necessità poi di perfezionarsi non solamente per giungere a quel grado di benessere che la natura concesse all'uomo nell'ordinare il sistema dell'universo, ma eziandio per proteggere e difendere i primi e più essenziali rapporti di giustizia e di diritto, è uno di quei fatti evidenti che la ragione e la storia di tutti i popoli concorrono a dimostrare (1). Da ciò nasce un diritto tanto irrefragabile di *perfezionamento*, quanto è irrefragabile quello della stessa *conservazione*, del quale è mezzo indispensabile. E però fra gli essenziali ed inviolabili diritti originari vi è quello di espellere la barbarie con tutti i mezzi possibili. Questo diritto è inalienabile ed imprescrittibile.

Qui la *barbarie* significa = quello stato delle persone e delle cose, per il quale un uomo, una famiglia ed un popolo si trovano di fatto mancare dei lumi, delle leggi e delle instituzioni necessarie a soddisfare ai bisogni della migliore loro conservazione. =

§ 1597. L'unica questione che fu mossa ed agitata dai moderni, facendo astrazione dallo stato di fatto e sopra tutto dallo scopo delle azioni libere degli uomini, è se la umana perfettibilità sia indefinita, o, a dir meglio, se i progressi di lei siano indefiniti. Questo non è il luogo proprio a discutere una simile questione: ciò è riservato alla teoria filosofica delle leggi di questi progressi. Ivi separando la *perfettibilità* in sè medesima dal *soggetto* estrinseco su 'l quale s'esercita, si possono ottenere i dati per la decisione generale. Ivi pure entrando nell'analisi delle diverse cagioni che possono influire su i progressi delle varie specie di *perfettibilità*, cioè su la intellettuale, la morale e la politica, si possono fissare le nozioni direttrici per rispondere anche partitamente su gli oggetti contenuti nella ricerca. Volendo per altro abbandonare il campo indefinito delle speculazioni, e dopo aver fissato i limiti della civiltà preindicati dall'economia stessa della natura, noi troviamo che tale questione è del tutto inutile.

V. *Stato pratico della originaria padronanza.*

§ 1598. Ora tornando alla *padronanza originaria*, e volendo esprimere il suo vero ed ultimo carattere finale e di ragione, che cosa dovremo dire? Noi dovremo dire essere = la facoltà propria d'un uomo, d'una famiglia, d'un popolo, rispetto ad ogni altro, di procacciare a suo beneplacito, e senza ingiuria di chi che sia, la propria più felice conservazione mediante il più rapido e completo perfezionamento in società e per mezzo della società. = Ecco il DIRITTO DI PADRONANZA ORIGINARIA, considerato nel senso più assoluto e generale.

§ 1599. Ho parlato della *conservazione* mediante il *perfezionamento*, per indicare la connessione e la vicendevolezza di queste due funzioni. E legge di fatto della natura, che il buon sistema pratico della *conservazione* è necessario ad effettuare quello della *perfezione*; ma è legge parimente di fatto

(1) *Vedi il libro* I, *capo* IV, *num.* IV, § 1538 *e seg.*

che quello della *perfezione* del canto suo reagisce su quello della *conservazione*, tanto con l'insegnare, quanto co 'l somministrare i mezzi del miglior essere umano. Per questa ragione ho detto che la più felice conservazione ed il più rapido perfezionamento, da ottenersi simultaneamente, forma lo scopo della *padronanza originaria*.

§ 1600. Questo non è ancor tutto. Saremmo certamente troppo presuntuosi e troppo cieci, se osassimo pretendere che tutta la conservazione e tutto il perfezionamento umano si dovessero considerare figli dell'*arte*, e però prodotti dalla sapienza e dalla sola industria umana. E chi non sa quanta possanza abbiano la natura e la fortuna su la detta conservazione e perfezionamento? Dobbiamo anzi riconoscere che quanto più gli uomini e le nazioni sono rozze, tanto più prevale l'impero della natura e della fortuna. Dunque sarebbe temerità il voler sottoporre alla possanza umana tutta l'opera della conservazione e del perfezionamento. Ma dall'altra parte parlando dell'ordine dei diritti e dei doveri, noi parliamo solo di azioni umane. Dunque non possiamo comprendere se non quel tanto che può realmente essere prodotto dalla possanza umana. Dunque nella conservazione e nel perfezionamento, operati dalla padronanza nostra, altro non possiamo computare se non quello che viene prodotto con l'esercizio dei nostri atti liberi volontari, specialmente nella civiltà innoltrata.

§ 1601. Certamente in atto pratico sarà impossibile separare ciò che viene prodotto dalla natura e ciò che viene procacciato dall'arte, perocchè in tanto l'arte trionfa, in quanto coopera con la natura; ma sarà sempre vero che vi sono certe funzioni assegnabili, le quali si potranno attribuire all'arte. Allora distinguiamo quelle che si riferiscono alla mera conservazione da quelle che si riferiscono al puro perfezionamento. Così il nutrirsi ed il vestirsi vengono riferiti alla nuda conservazione; l'imparare o il migliorare qualche cosa con l'opera nostra, sia fisica, sia morale, si riferiscono al perfezionamento. Se l'uomo tanto avvertitamente può quanto sa, ne verrà che il perfezionamento conseguente a quello che si sa, e quindi il godimento e la conservazione operati in conseguenza di quello che si sa, si dovranno imputare all'uomo, e saranno assegnabili e suscettibili di arte.

§ 1602. L'ordine morale è fondato su l'ordine fisico ed atteggiato dall'ordine fisico, benchè sia diretto da viste morali (1). Questo principio si verifica appuntino nell'ordine della conservazione mediante il perfezionamento, e nell'azione e reazione dell'una su l'altro. Se abbandonando la speculazione, ossia gli argomenti *a priori*, vogliamo attenerci ai nudi fatti, noi troveremo la prova di questa proposizione. Di fatti consultate le relazioni della vita e dei progressi delle tribù selvagge, e vedrete che il bisogno della sussistenza e della difesa, unito a qualche altro, fu sempre il primo MAESTRO del genere umano. Quì può dirsi con un antico: *ingenii largitor venter*. Questa è una verità nota a bastanza per non soffrire contradizione. Così si può dire che i bisogni diretti della conservazione stimolano ad acquistare le cognizioni utili, e indi le cognizioni utili somministrano i mezzi artificiali della conservazione. Dalla scoperta poi di questi si passa ad altri, e così via via fino alla più alta civiltà. Io non dico con questo che tutte le cognizioni utili derivino da questa fonte; ma dico che questa fu prima e precipua. Ecco in sostanza lo stato pratico della *padronanza originaria*.

(1) *Questa limitazione rischiara anche gli altri luoghi dov'è ripetuta l'idéa quì esposta, e conferma, se non erro, quello che ne dissi nelle note. Si veggano quelle ai §§ 924, 1297-1298 di questi scritti. (DG)*

CAPO II.

DELLE CONDIZIONI ASSOLUTE DELLA *PADRONANZA ORIGINARIA*. PRIMA CONDIZIONE: *INDIPENDENZA*.

I. *Idéa propria dell'indipendenza.*

§ 1603. È di essenza della *padronanza* d'agire di moto proprio, ossia di propria autorità, e per questa suità d'impulso di eseguire i propri voleri (capo antecedente, num. I). Ma chi agisce per sola propria autorità dicesi *indipendente*. Dunque condizione essenziale della *padronanza* sarà l'INDIPENDENZA.

§ 1604. I nomi d'*indipendenza* e di *libertà* si sogliono spesso assumere promiscuamente, come se si trattasse di una stessa cosa avente due nomi diversi. Io sono libero di fare la tal cosa; io non dipendo da nessuno; io sono padrone di me stesso; io sono libero da ogni predominio, ec.: ecco frasi comuni che si odono tuttodì. Esaminando per altro le diverse applicazioni che si sogliono fare di questi due nomi, si trova che essi realmente esprimono due diverse idée. Può darsi una perfetta dipendenza unita con la più perfetta libertà, e viceversa può darsi una rispettiva indipendenza unita alla mancanza di libertà. Di fatti fingete una legislazione savia ed un suddito ottimo. Quì il suddito è essenzialmente dipendente; ma volendo egli spontaneamente e per un senso ragionato l'esecuzione della legge, egli veramente fa tutto ciò che vuole: allora egli non è servo, ma compagno della legge; allora è veramente libero. Libero, nel linguaggio comune, è colui il quale fa ciò che vuole. Il savio volendo unicamente l'ordine, benchè serva allo stesso, è dunque nello stesso tempo totalmente libero e totalmente dipendente. Sotto l'ordine di *ragione* non è veramente servo che l'ignorante ed il malvagio.

§ 1605. Fingete all'opposto due uomini egualmente forti gettati in un'isola deserta, senza poter uscire di là per mancanza di naviglio. Questi due uomini, considerati rispettivamente l'uno al l'altro, sono indipendenti; ma direte perciò che siano liberi d'uscire dall'isola? No certamente. Pare dunque che la *soggezione*, nel principio dell'azione, sia il contraposto dell'*indipendenza;* l'*impedimento esterno* sia il contraposto della *libertà*. Nella *dipendenza* non si prende propriamente di mira il divieto d'una data azione, ma unicamente l'influenza d'una causa movente estranea nell'obligarci originariamente ad agire in una od in un'altra maniera, benchè estrinsecamente non esista ostacolo ad agire in senso contrario. Tu non ammazzerai, tu non ruberai, sotto tal pena, dicesi ad un uomo libero di fare l'uno e l'altro. Nella *libertà* all'opposto si prende di mira l'esenzione da un'opposizione nell'esercizio stesso della forza. Veramente in un largo senso chi è dipendente non è originariamente libero nel principio dell'azione, e però l'*indipendenza* si può figurare in qualche maniera come una libertà psicologica, che cade nel primo principio movente dell'azione. Ma questa specie di *libertà* sa-

rebbe sempre nel suo vero e rigoroso concetto diversa dalla *libertà esteriore* propriamente detta, il cui essenziale concetto consiste nell'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza. Volendo adunque usare la proprietà del linguaggio, si deve distinguere l'*indipendenza* dalla *libertà*.

Propriamente parlando, l'*indipendenza* nel senso più universale può dirsi = lo stato di una cosa in quanto va esente dalla necessità di determinarsi in forza di una causa estrinseca a lei. = La *libertà* poi nel suo senso universale altro non è che = l'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza. = Così si vede che le due idée d'*indipendenza* e di *libertà* sono NEGATIVE.

II. *Quale sia l'indipendenza di cui si può tener conto in diritto.*

§ 1606. A parlare con verità, niun essere in natura, tranne Dio, può essere assolutamente indipendente. Allorchè dunque diciamo che l'*indipendenza* è una qualità o meglio una condizione assoluta della *padronanza originaria*, di quale *indipendenza* parliamo noi? A prima giunta vediamo che questa *indipendenza* non può essere che *relativa*. La definizione stessa del *diritto naturale* inchiude questo supposto. Dal momento che l'uomo deve servire ad una legge qualunque, indotta dai rapporti che passano fra lui e gli agenti posti fuori di lui, egli non può essere *indipendente*, ma necessariamente va *soggetto* all'ordine naturale. Dunque l'*indipendenza*, di cui parliamo, non si può intendere in un senso assoluto. Essa dunque, quando potesse esistere, non si verificherebbe che in un senso puramente *relativo*.

§ 1607. Per conoscere se e fino a qual segno si possa verificare questa *indipendenza*, conviene conoscere fino a qual punto possa essere spinta la potenza reale umana sì rispetto alla natura, che rispetto agli uomini. Posto, come fu detto, che l'uomo abbia certi bisogni e certe tendenze, noi troviamo un punto al quale tende la sua potenza. Questa potenza può essere nella sua sfera o serva o padrona. Quì consultiamo l'uomo com'è, e come può realmente essere o diventare su questa terra e in compagnía di altri. Allora noi indoviniamo sino a qual punto possa essere elevata la di lui potenza intellettuale, morale e fisica, e ci figuriamo anticipatamente la fondazione e l'estensione di quell'impero al quale dalla natura gli fu concesso di giungere. Ivi riposando co'l pensiero, troviamo quello stato eminente al quale l'uomo può giungere; e questo stato lo denominiamo *indipendenza naturale di ragione dell'essere umano*. Ivi di fatti vediamo l'uomo interiore sottratto dalla primitiva schiavitù brutale dei sensi e degli appetiti, e reso possessore di una ragione illuminata e previdente. Ivi pure vediamo l'uomo aver vinte molte contrarietà fisiche, e rivolta con l'ingegno e con le forze acquistate molta parte della natura a propria utilità. Ivi vediamo il régime della fortuna ridotto ai minimi termini possibili, e all'opposto quello dell'arte e della ragione ampliato al suo massimo segno; ivi, in una parola, vediamo il mondo delle nazioni fabricato su quello della natura, e questo mondo artificiale ampliarsi, abbellirsi, e soddisfare alle umane volontà. Da tutte queste considerazioni noi conchiudiamo, essere possibile all'uomo uno sviluppamento tale della propria potenza rispetto alla natura, che nascendo interiormente ed esteriormente ignorante, inerme e schiavo, egli può divenire illuminato, forte e padrone in proporzione delle facoltà attribuitegli dalla natura, e dei mezzi somministratigli dalla fortuna. Ecco in che consista questa specie d'*indipendenza di* RAGIONE *rispetto alla natura*. Dico *di ragione*, perocchè *in fatto* a questo modo la natura non si vince che secondandola, come disse Bacone; e però il sottrar l'uomo dallo stato barbaro risulta dalla maggiore obedienza alla stessa natura.

III. *Indipendenza giuridica in società.*

§ 1608. L'altra specie d'*indipendenza* è quella che riguarda i nostri simili. *Par in parem non habet imperium*. Questo assioma di diritto, universalmente ricevuto, inchiude essenzialmente l'idéa della reciproca indipendenza naturale di ragione fra uomo e uomo. Ma come si può verificare questa specie d'indipendenza nelle civili società? Non è egli vero che tutto il sistema sociale è vincolato dai doveri, retto dai magistrati, dominato dai principi? Come dunque si può verificare l'indipendenza naturale di ragione? A questa domanda è facile il rispondere adequatamente. Due relazioni dobbiamo quì considerare, e considerarle in uno stato di perfetta legislazione e di ottima amministrazione. Ricordiamoci che parliamo dell'*ordine morale di ragione*, cioè quale deve e può essere, e non quale per ignoranza o per intemperanza può accadere. Queste due relazioni sono quelle dei cittadini fra di loro, quelle dei cittadini co'l loro governo. Quanto alle prime, ognuno sa che nello stato perfetto sociale niun cittadino è veramente dipendente o servo dell'altro, anche quando presta servigi personali; ma è perfettamente indipendente dal suo eguale, e solo dipendente dalla legge. Ogni padre di famiglia è essenzialmente sovrano e principe delle cose sue; co' suoi eguali poi è solo alleato indipendente. Ciò è così notorio, che tutta la giustizia civile riposando su la reciproca eguaglianza di diritto, involge essenzialmente il supposto che ogni privato sia indipendente per diritto dall'altro privato, talchè la libertà civile forma la conseguenza di questa padronanza e rispettiva indipendenza. Perchè due contrattano con buona fede, liberamente e tranquillamente lo scambio di due derrate di cui rispettivamente abbisognano, direte che l'uno sia padrone dell'altro? Più ancora: se consideriamo profondamente l'indole di ragione delle umane associazioni, troviamo che ivi non si tratta d'una società di *azienda*, ma unicamente d'una società di soccorso; vale a dire, niuno deve portare in piazza il suo pranzo, nè i suoi mobili, nè il suo scrigno, come niun altro privato può ingerirsi abitualmente nell'azienda domestica altrui; ma ognuno è padrone in casa sua, e quindi è tenuto con le proprie forze a provedere alle cose sue, e non ha diritto al concorso della comunanza se non in quelle parti dove mancano le forze proprie. Da ciò nasce un tacito contratto *sinallagmatico*, cioè *ultro citroque* obligatorio di un vicendevole soccorso in tutti i casi necessarî. Del rimanente l'indipendenza reciproca privata predomina come carattere perpetuo in tutte le civili relazioni. Quì si richiami ciò che fu detto nel libro antecedente, capo IV, num. II, (§ 1528 e seguenti).

IV. Indipendenza giuridica rispetto al governo.

§ 1609. Più difficile sembra la risposta se consideriamo le relazioni fra i cittadini ed il loro governo, perocchè l'idéa d'impero e di sudditanza sembra ripugnare a qualunque idéa di vera indipendenza. A ciò rispondo, che in *fatto* la cosa apparisce così, ma in linea di *ragione* si verifica precisamente l'indipendenza che vogliamo: perocchè si verifica che l'uomo non servendo veramente all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio, egli si trova realmente indipendente dal suo governo, benchè in effetto obedisca al medesimo. Servendo al suo governo quale dev'essere, non serve all'uomo, ma serve all'ordine necessario della natura. In essa riesce impossibile verificare la triplice unità di mire, d'interessi, di azioni costituenti il vero ordine morale della società, senza lo stabilimento di un governo (lib. I, cap. IV, n.° III, § 1340 e seg.). Da ciò viene, che il governo riesce una machina d'ajuto necessaria ad ottenere l'impero naturale dell'uomo privato. Sotto questo punto di vista il privato non serve al governo, ma il governo serve al privato. Un padre che nutrisce ed educa un figlio, serve al figlio e non lo fa servire a sè; un agente che sorveglia come si deve gli affari d'una famiglia, non fa servire la famiglia a sè, ma egli serve alla famiglia.

§ 1610. Per rendere più manifesto questo pensiero fingiamo che su la terra vi sia una classe, dirò così, di Semidei sommamente sapienti, sommamente buoni e sommamente potenti, e che a questi Semidéi venga affidato il governo delle umane società. In questo caso l'ordine vero di *ragione* essendo effettuato, quale ne sarebbe la conseguenza? Questi sovrani facendo tutto per l'interesse dei governati, nè facendo mai servire i cittadini ad una mira loro privata, eseguirebbero realmente per quanto fosse possibile il modello ideale dell'*ordine morale di ragione*. Ma che cosa importerebbe l'effezione di quest'ordine? Essa importerebbe che gli uomini governati seguirebbero un modello superiore agli stessi Semidéi, il modello, dirò così, della providenza, e vivrebbero con cognizion di causa e con una perfetta fiducia sotto una specie di teocrazia ragionata, nella quale i governanti, ridotti al puro officio di ministri dell'ordine supremo della natura, procaccerebbero ai loro governati tutto quel bene del quale fossero capaci, e che le circostanze potessero permettere. Ora in questo stato l'uomo ragionevole che cosa potrebbe desiderare di più? Egli diverrebbe nemico di sè stesso, se nutrisse voleri diversi. Allora l'impotenza di far male non sarebbe una diminuzione della sua padronanza di ragione, ma all'opposto una cauzione contro la sua ignoranza o contro le nocive sue passioni.

§ 1611. Ma se egli ottiene tutto ciò che ragionevolmente poteva desiderare; se dando ascolto ai suoi governanti, egli ottiene quel meglio che si poteva conseguire; se non gli viene imposto nulla a benefizio dei governanti, ma tutto a proprio beneficio; se la sfera della sua potenza intellettuale, morale e fisica si trova elevata a quel massimo segno, al quale nell'ordine universale della natura essa può arrivare; se in questa sfera egli serve ai propri bisogni, alla propria perfezione, alla propria dignità, senza servire mai alle mire private di chi lo governa: gli è vero o no che qui il cittadino non servirebbe al governante, ma unicamente alla necessità della natura ed al proprio meglio? Dunque in questo stato, ad onta dello stabilimento del governo e a fronte del medesimo, il cittadino sarebbe realmente indipendente. Ora se dalla finzione noi passiamo alla realtà, e se pensiamo all'*ordine morale di ragione*, cioè al più perfetto modello possibile, egli è manifesto che anche rispetto al governo l'uomo è per diritto indipendente dal suo simile.

V. Conseguenza per costituire l'indipendenza come carattere assoluto della padronanza originaria di ragione.

§ 1612. Ma se tanto rispetto alla natura, avuto riguardo alla propria costituzione, quanto rispetto al privato ed al publico, l'uomo è per diritto indipendente dal suo simile; egli ne viene per necessaria conseguenza, che la *padronanza di ragione* importa per sua assoluta condizione l'indipendenza di ragione di cui parliamo. Essere dunque autore di una indipendenza valevole a soddisfare i veri bisogni umani; elevare, dirò così, la umana potenza all'impero più utile: ecco in che consista la primaria qualità assoluta della *padronanza originaria di ragione*. Questa qualità, accoppiata al suo soggetto, viene annunziata co'l nome ora di *padronanza*, ora di *dominio*, ora di *proprietà*. La *padronanza* altro in sostanza non è che = un impero proprio ed indipendente. = Il *dominio* poi è = la facoltà propria ed indipendente di usare e di agire su delle cose e delle persone a proprio beneplacito. = La *proprietà*, sia reale, sia personale, finalmente consiste = in un dominio indipendente ed esclusivo, in quanto viene attribuito a taluno: = essa potrebbe dirsi una suità di diritto. In tutte queste idée entra l'*indipendenza* a dar loro la forma; così che se loro levate questa qualità, lasciando il resto, la *padronanza*, il *dominio*, la *proprietà* totalmente svaniscono. Qui conviene dare un avvertimento. Allora quando gli scrittori di diritto trattano la questione, se taluno possa rinunziare alla naturale libertà per rendersi schiavo d'altrui, e pronunziano ciò non essere lecito, perchè l'uomo toglierebbe a sè stesso la facoltà di adempiere ai propri doveri, questi scrittori abbracciano realmente l'idéa dell'*indipendenza naturale di ragione*. Vero è che, tolta la libertà propriamente detta, viene inceppata la naturale padronanza; ma ciò riguarda il suo esercizio, e non il suo principio. Ad ogni modo, siccome la naturale indipendenza, come fu detto, si può in largo senso appellare co'l nome di *libertà antecedente*, così per la retta intelligenza è d'uopo ritenere la vera e distinta idéa quale fu accennata di sopra.

§ 1613. Quando si parla di un popolo, cioè di un aggregato di uomini viventi sotto un dato governo, l'idéa d'*indipendenza* viene rimarcata così, che tolta la medesima, cessa la *personalità* di quel dato popolo, e lo stato suo proprio politico svanisce interamente; il suo territorio diventa provincia, ed egli forma una parte confusa con l'altro popolo al quale è aggregato. Ma di ciò si dirà a suo luogo.

§ 1614. Finalmente mi giova osservare che, parlando rigorosamente, l'indipendenza non è propriamente un DIRITTO in senso di *funzione utile*, ma bensì un *modo di essere*, una *qualità*, una *condizione* in fine dei diritti. Ciò si sente tuttodì con le frasi: io ho diritto di mangiare, di dor-

mire, di vestire, di passeggiare come e quando mi piace. La funzione viene indicata con le parole *mangiare, dormire, vestire, passeggiare*: di fatto questi sono altrettanti diritti ossia altrettante funzioni per sè stesse utili e giuste, e che niuno potrebbe giustamente contrariare. Aggiungendo l'idéa del *come e quando mi piace*, io altro non fo che aggiungere una condizione, un modo di essere, e propriamente una qualità del principio volontario di questa funzione. Questa qualità consiste appunto nella INDIPENDENZA da qualunque esterna volontà, ossia dal comando di qualsiasi altro uomo, sia per dare impulso, sia per assegnare la maniera del mangiare, del dormire, del vestire e del passeggiare. Il *come e quando mi piace* inchiude la *suità*, ed esclude per ciò stesso la dipendenza da altri. Da ciò è manifesto che l'indipendenza non è per sè un diritto in senso di funzione, ma è un modo di essere ed una condizione del diritto. Ma se per sè non è un diritto, essa però È DI DIRITTO; vale a dire, è un modo d'essere o d'agire, cui ognuno ha dovere di rispettare in altri, ed ognuno ha diritto di difendere per sè stesso, come qualunque altra prerogativa.

CAPO III.

SECONDA CONDIZIONE ASSOLUTA DELLA PADRONANZA. *LIBERTA'*.

I. *Prima idéa della* libertà *come condizione della* padronanza originaria.

§ 1615. La facoltà di ottenere o di eseguire ciò che si vuole è essenziale alla padronanza. Dunque esteriormente si suppone l'ESENZIONE da ogn'impedimento ai nostri voleri, o almeno la potenza a rimuoverli, onde abbiano esecuzione i nostri voleri. A che varrebbe la facoltà quando dovesse soccombere? a che gioverebbe quando non potesse riuscire nel suo intento? Ma in questo caso a che si ridurrebbe la padronanza, fuorchè ad un nudo *titolo?* Ora se una padronanza meramente titolare è un controsenso, la padronanza senza *libertà* sarà pure un controsenso.

§ 1616. Fu accennato che la LIBERTA', nel suo senso universale, altro non è che l'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza. Ma se dall'altra parte una condizione esteriore, ma inseparabile, dell'effettiva padronanza si è l'esenzione o effettiva o virtuale da ogni ostacolo nell'esercizio della nostra potenza, egli è evidente che la *libertà* anche virtuale sarà una condizione essenziale della padronanza. Dico *anche virtuale*, per esprimere che, posto un ostacolo amovibile a nostro beneplacito, egli non nuoce alla nostra padronanza: nuoce solo quello che non può dalla nostra potenza essere superato. Il poter togliere a nostro talento forma l'esenzione *virtuale*, perchè di fatto l'ostacolo esiste, ma siamo padroni di toglierlo quando ci piace.

§ 1617. Tutto ciò riguarda la libertà di *puro fatto*. Ma volendo parlare della libertà *giuridica*, distinta da quella di *mal fare* (che appellasi *licenza*), e che dalla *licenza* si distingue solo per la sua conformità o difformità dalla legge, vale a dire per la giustizia o ingiustizia degli atti liberi; io credo che la giusta *libertà* si possa definire = la facoltà di andare esenti per parte di qualunque esterna potenza da opposizione nell'esercizio dei nostri diritti e dei nostri doveri. = Dico anche dei nostri doveri. Colui che m'impedisce di soccorrere mio padre o mio figlio, sarebbe reo di violata libertà contro di me, come colui che mi volesse trarre in ischiavitù. Per l'uomo buono esercitare un dovere verso altri, come l'esercitare un diritto a proprio vantaggio, è un bisogno e un diritto che non può essere senza ingiustizia contrariato.

II. *Vero carattere giuridico della libertà.*

§ 1618. La *libertà*, parlando con rigore, non costituisce un diritto a sè, ma propriamente una CONDIZIONE inseparabile ed universale, e dirò meglio un requisito essenziale, dell'esercizio di qualunque diritto e dovere. I doveri e i diritti sono, come fu detto di sopra, funzioni utili della forza umana, le quali debbono essere libere per poter esistere e produrre il loro effetto. Io ho diritto di nutrirmi senza essere impedito, di vestirmi senza essere impedito, di amministrare il mio patrimonio senza essere impedito. In queste ed altre simili locuzioni si esprime distintamente la funzione utile e la libertà. La frase *senza essere impedito*, applicata ad ogni sorta di funzioni utili e giuste, ed annunziata con una sola parola, forma il significato generale e proprio della parola *libertà*. È dunque dimostrato che la libertà non costituisce un diritto a sè, ma una condizione ed un carattere perpetuo d'ogni sorta di diritti e di doveri. Fu detto poi che questo carattere è essenziale; io voglio dire, che è così necessario per l'effezione del diritto e del dovere, che, tolto esso, ogni diritto e dovere riesce nullo. Ciò è dimostrato pensando che ogni funzione umana reca utilità con l'effettivo suo esercizio. Quando adunque l'esercizio è impedito, non può più recare l'intesa utilità. Dunque la volontà e l'effetto vengono frustrati. Mancando l'effetto, l'uomo prova tutti i mali della privazione, come se non avesse diritto alcuno; all'opposto con l'esercizio libero della sua potenza si procaccia l'utilità autorizzata dall'ordine di ragione. Dunque è dimostrato che la libertà forma una condizione ed un carattere essenziale di ogni diritto e dovere; in una parola, di tutto il diritto naturale. Ecco perchè si suol dire che l'uomo che ha perduto la libertà, ha perduto tutto. La vita infatti è un bene quando è un mezzo di benessere; è un male quando va congiunta al malessere (1).

III. *Esame di una definizione della* libertà.

§ 1619. Alcuni definirono la *libertà* = la facoltà di fare tutto ciò che non è vietato dall'ordine morale di ragione. = Ma, a dir vero, essi definirono più tosto la madre della libertà, che la libertà stessa. Qui l'idéa propria della *libertà* non nasce che per via d'induzione. Io ho diritto di fare tutto ciò che non è vietato: dunque nelle cose permesse niuno può impedire l'esercizio della mia potenza

---

(1) *Nell'ordine del* diritto, *ch'è esterno*, *ciò è verissimo. Ma la vita, considerata sotto i rapporti della morale, è sempre un bene, in quanto è mezzo all'esercizio della virtù, e quindi al conseguimento della perfezione assoluta dell'uomo, che lo conduce poi ad ottenere il premio ch'è la sanzione della piena osservanza della legge. Veggasi la mia nota al § 812 di questi scritti. (DG)*

(sia per operare, sia per omettere un atto). Dunque io ho diritto di esercitare senza contrasto tale potenza. In quest'ultima conseguenza sta propriamente la idéa di *libertà*. Nella recata definizione viene presentata propriamente la padronanza originaria regolata dell'uomo, e però la somma delle prerogative di ragione a lui competenti, anzichè l'idéa propria e precisa della *libertà* naturale e legale. Tutto il diritto naturale, preso come facoltà, viene compreso nella recata definizione.

§ 1620. Discendendo a riguardare la libertà fra uomo e uomo, sia nella società, sia fra i popoli, non diremo dunque, come fu detto da altri, che la *libertà* consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri, ma bensì nel diritto d'essere esente da ostacoli dalla parte altrui nell'esercizio dei nostri diritti e doveri. Oltrechè la nozione che noi rigettiamo non è propria, essa trae a mostruose conseguenze sì nel diritto di difesa, che nella collisione dei diritti in caso di necessità. Soggiungeremo poi, che la citata definizione conviene più tosto alla padronanza fra uomo e uomo, come si può dedurre dalle cose dette poco fa su la definizione già rigettata della *libertà* presa come diritto generale.

IV. *Della* licenza *e del così detto* diritto del più forte.

§ 1621. Opposta alla legale padronanza è la LICENZA, o, a dir meglio, l'abuso del potere umano. Quello che chiamasi *diritto del più forte* cade in questo concetto. Il diritto del più forte è un assurdo morale ed una contradizione in termini. L'idéa di *diritto* importa una conformità all'ordine morale di ragione. Questa conformità, come fu già detto, forma la giustizia dell'atto, e quindi la legitimità della funzione che appellasi *diritto*. Per lo contrario in quello che appellasi *diritto del più forte* entrano tanto gli atti giusti, quanto gl'ingiusti. Ivi si prescinde da qualunque norma, da qualunque ordine moderatore, per tener conto soltanto del fatto ossia degli atti partoriti dalla forza.

§ 1622. Ecco il carattere e l'istinto del così detto *diritto del più forte*. Se però chi è più forte ha ragione perchè è più forte, si dovrà concedere che se oggi uno è debole, e domani diventi più forte, oggi avrà torto, e domani avrà ragione. Quì l'assurdo è anche logico, perocchè usare la denominazione di *diritto del più forte* egli è dire *sì* e *no* nello stesso punto. Il nome di *diritto*, lo ripeto, inchiude l'idéa di *giusto;* l'idéa poi di *giusto* inchiude l'idéa di *legge* e di *ordine*, che ammette solo certe azioni, ed esclude le contrarie; e per ciò stesso proscrive l'arbitrario, che forma l'essenza dell'impero del più forte, come la figura del circolo esclude qualunque disuguaglianza. Dunque non si potrà mai attribuire all'esercizio arbitrario della forza il predicato di *diritto*, il quale essenzialmente inchiude una forza regolata, ed esclude per necessità di concetto una forza sregolata. Dunque il *diritto del più forte* è un assurdo morale ed una contradizione in termini. L'impero del più forte è un flagello della natura, il quale provocando sempre la rappresaglia, obbliga gli uomini ad unire ed armonizzare la giusta forza, per non essere più flagellati. Il principio che presiede alla formazione delle società civili è anche quello che presiede al loro perfezionamento. Il primo effetto consiste nel togliere l'iniquo predominio e la licenza.

V. *Della libertà interiore, ossia morale, nel commercio umano.* INDIPENDENZA MORALE.

§ 1623. *Cognizione*, *volere* e *potere esecutivo* sono i tre poteri personali, i quali intervengono sempre nell'esercizio di qualunque diritto e dovere umano. Alla *cognizione* si ricerca la *verità*, al *volere* la *spontaneità*, al *potere esecutivo* la *libertà*. Il concorso simultaneo di queste tre condizioni forma l'*atto legitimo*, l'*atto morale*, l'*atto imputabile* all'uomo ragionevole (veggasi il capo IV dell'antecedente libro).

§ 1624. Quanto alla COGNIZIONE sì della legge, che della vera natura degli atti che si eseguiscono, io non mi estenderò a far molte parole, perocchè nella morale filosofia fu già dimostrato che l'atto resta viziato sì dall'*ignoranza* che dall'*errore* non imputabili, e che per conseguenza l'autorità giurídica umana non deve soffrire lesione da queste cagioni; e se per caso si fosse praticato qualche atto lesivo all'interesse di un ignorante od ingannato incolpabilmente, l'atto dev'essere annullato o corretto, e segue il risarcimento. Questa dottrina riguarda specialmente tutti i *patti*, tutte le *convenzioni*, tutti gli *assensi*, ec. ec.

§ 1625. Passiamo ora al VOLERE. Fu detto che la *spontaneità* ne forma il requisito di ragione. Come puossi ciò dimostrare? Per rispondere a questa domanda incomincerò dagli esempi. Io ho un podere che mi è caro. Co' i frutti di questo podere, unitamente ai guadagni di un'altra personale industria, io proveggo alla sussistenza mia e della famiglia. — Avviene che io sono colpito da lunga malatía, per cui cessano i profitti della mia industria, e sono costretto, per vivere, a vendere il podere che mi era caro, e ne ritraggo il giusto prezzo. Domando se quì siavi lesione alcuna della mia libertà. Ognuno mi risponde di no.

§ 1626. Fingiamo ora il caso che taluno con le armi alla mano e con minacce di morte mi strappi la cessione scritta di questo podere, sborsandomi per altro il giusto prezzo. Domando se quì venga o no lesa la mia libertà. Mi si risponde di sì. Ma perchè questa differenza? Forse perchè l'atto mio fu estorto dal timor della morte? Ma questo timor di morire se mi mosse a stendere la cessione richiestami con l'armi alla mano, mi move pure a vendere avanti al notajo il mio podere. Come dunque, in vista dello stesso motivo, appellate voi il primo atto *libero*, ed il secondo *forzato;* il primo *valido*, ed il secondo *nullo;* il primo *giusto*, ed il secondo *ingiusto;* il primo *equo*, ed il secondo *iniquo;* il primo *conforme alla legge naturale*, ed il secondo *contrario* alla medesima?

§ 1627. A questa mia interrogazione voi rispondete: che nel primo caso l'alternativa o di alienare il podere, o di perire, che forma il motivo dell'alienazione, viene indotta da una necessità di natura imputabile a nessuno; ma nel secondo caso essa viene indotta dalla prepotenza di un mio simile. Se questa prepotenza fosse legitima, dovrei ammettere che io possa essere obbligato a servire al mio simile a suo beneplacito: lo che è contrario al diritto della reciproca indipendenza, risultante dalla rispettiva eguaglianza.

§ 1628. Dunque la libertà, di cui mi parlate quì, riducesi al diritto di non essere costretto da altri uomini a fare una cosa non dovuta; il che propriamente riducesi al diritto d'indipendenza rispettiva. Questa si deve propriamente appellare INDIPENDENZA MORALE. Figurate che invece di

usare delle minacce colui avesse usato delle preghiere e di generose esibizioni, e che io mi fossi piegato a vendere il podere a me caro: in questo caso vi sarebbe lesione alcuna della mia libertà o di altro mio diritto? Voi mi rispondete di no. E perchè ciò? Perchè (voi replicate) io ho agito di buona voglia, ossia spontaneamente e liberamente. Ma ditemi: le preghiere e le inchieste, le esibizioni e le minacce non sono forse ambedue mere potenze morali operanti su l'uomo interiore, atte a predominare l'umana volontà, con la sola differenza che nelle une si tratta di un senso aggradevole, e nelle altre di un senso penoso? E perchè in un caso io debbo riguardarmi indipendente e libero, nell'altro servo o forzato? Perchè (voi mi rispondete) nel primo caso facio ciò che mi piace; e nel secondo ciò che non mi piace: nel primo caso opero volentieri; nel secondo mio malgrado: nel primo caso vado al mio fine con un senso solo e con una spinta diretta; nel secondo con due sensi contrastanti e con una spinta indiretta: nel primo si tratta di ottenere il meglio (1), a cui incessantemente ed esclusivamente io tendo; nel secondo di evitare il peggio, cui sempre fuggo per riposare sopra uno stato che non mi piace. Ora se non fossi spinto dalla prepotenza, io non avrei mai da me stesso seguito questa via; vale a dire, se fossi stato libero e indipendente dispositore della mia potenza, io non sarei mai stato costretto a subire il male minore della privazione, per evitare il male maggiore della morte. Se dunque da questa differenza nasce l'affermazione o la negazione della libertà antecedente, ossia dell'indipendenza rispettiva umana, risulta in ultima analisi che il criterio di questa libertà nasce dalla considerazione della spinta diretta e semplice verso il benessere. Di fatti la volontà nostra, abbandonata a sè sola, tende direttamente al maggiore e più costante piacere. Dunque l'azione volonterosa, spontanea, di buon grado ec. forma negli atti protestativi il segnale distintivo della indipendenza morale di ragione fra uomo e uomo.

§ 1629. Sotto certo aspetto però può meritare il nome di *libertà morale*, e ciò perchè si pensa che l'uomo vuole sempre seguire il piacere. Dunque tutte le volte ch'è contrariato, la sua libertà è violata. Viceversa quando è esente da errore, da inganno, da timore, da violenza, è moralmente libero; e non solamente può agire con piena moralità, e per ciò stesso con piena imputazione, e quindi con piena suità propria della vera e piena padronanza; ma eziandio seguire senza ostacolo l'impulso naturale e costante verso ciò che stima meglio. Ecco il primo principio adoperato in tutta la giurisprudenza, allorchè si tratta della validità intrinseca di un atto volontario sì per dar forza ad una convenzione, sì per addossare una qualche responsabilità.

VI. *Della libertà morale negli atti doverosi.*

§ 1630. Fingiamo che per motivo di difendere la città, di cui sono membro, sia contro l'inimico, sia contro l'impeto di un fiume, rendasi necessario alla città stessa di prevalersi del mio podere, e che, previo lo sborso del giusto prezzo anche d'affezione, essa se ne impossessi mio malgrado: dirò io che la città abbia commesso uno spoglio ingiusto, e lesa la mia legitima padronanza? Ognuno mi risponde di no. E perchè ciò? Perchè dalla legge della socialità io sono tenuto per il mio meglio a concorrere a quei sacrificì che sono necessarì a difendere il bene sommo dello stato sociale. Quì siamo nel caso dell'uomo che vende il suo podere in caso di malatia. Ma quì non solamente il proprietario è indennizzato co'l prezzo, ma ritrae dall'incolumità della città gli altri benefizì annessi alla conservazione della medesima. — La considerazione di queste cose deve prevalere nella mente dell'uomo savio e amante del miglior suo bene; e però l'amore illuminato di sè stesso deve prevalere al piacere ristretto del possesso dell'oggetto avocato. Quì dunque l'uomo non serve realmente all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Ad onta dunque della mala voglia, od anche della positiva coazione che interviene nella privazione della proprietà, fatta nel caso proposto, non vi ha una vera lesione della libertà antecedente del possessore. Dunque nel conflitto degl'interessi publici e privati il criterio per determinare i veri confini della libertà antecedente, ossia della padronanza del privato rispetto al corpo sociale, dev'essere tratto non da ciò che il privato *può*, ma da ciò che DEE VOLERE.

§ 1631. A ciò che il privato dee volere corrisponde ciò che il publico ha diritto d'esigere. Ora abbiamo dimostrato che il publico non ha diritto d'esigere se non ciò che torna meglio ai privati: dunque esige ciò che ogni privato dee volere pe'l suo meglio. Dunque coincide con lo scopo unico dell'ordine morale di ragione. Sparisce dunque ogni contrasto di *ragione*, e non rimane che un contrasto di *fatto*, che non può sorgere che dall'ignoranza o dall'intemperanza personale privata.

§ 1632. Senza questa maniera di vedere la cosa, sarebbe impossibile giustificare l'impero e la sanzione delle leggi, l'esercizio della civile e criminale giustizia, l'imposizione dei tributi e dei servigi personali entro i limiti della più rigorosa necessità, e co 'l rispettivo vantaggio comune. Facendo valere il proprio disenso di fatto contro una providenza veramente necessaria, ogni privato refrattario potrebbe volere la disoluzione dell'ordine sociale, o l'impunità per gli atti che lo violarono.

§ 1633. Ho contemplato soltanto una providenza veramente necessaria, per indicare che ogni legge ed ogni altro atto di autorità non è veramente giusto, se non viene fatto solo quando fa bisogno, secondo l'esigenza del bisogno e dentro i limiti del bisogno, e però a norma di ciò che ognuno dee veramente volere in conseguenza dei rapporti reali ed imperiosi della natura. Dal che si rileva, che chi governa troppo non solo governa male, ma governa ingiustamente; e peggio poi se ge-

---

(1) *È notevolissima questa espressione per confermare le osservazioni ch'ebbi occasione di fare in varie note relativamente al principio ogni tratto ripetuto dall'Autore, che l'uomo tende sempre al meglio, al piacere, ec. Quì il meglio si considera o rispetto a chi ottiene il favore, o rispetto a quello che lo fa. Se rispetto al primo, chi si mostra altrui compiacente si propone, a senso dell'Autore, come fine il bene altrui. Se poi lo si guarda nell'agente stesso, il meglio sta nella spontaneità e libertà dell'atto. Tutto questo è d'accordo con le riflessioni che altre volte io faceva, dirette a chiarire il vero senso delle espressioni dell'Autore in proposito. (DG)*

verna per far valere l'utilità di alcuni pochi co'l sacrificio dell'interesse dei molti. Le cattive leggi e le arbitrarie amministrazioni offendono la personale indipendenza e libertà: l'indipendenza con l'obligare ad atti non doverosi; la libertà co'l vietare atti che dovevano essere facoltativi. Qui il doveroso e il facoltativo si determinano in vista dell'ordine morale di ragione, risultanti dai rapporti reali e necessari delle cose, nel senso già spiegato. Questi rapporti abbracciano tutte le circostanze necessarie sì publiche che private, indotto dalla forza dei luoghi, dei tempi, delle cose e degli uomini. Il determinare la *vera necessità naturale* non è difficile a chi vuole agire con diligenza e con buona fede. Le innovazioni del tempo entrano nei dati determinanti questa *necessità*. Se il tempo è il più grande innovatore, come disse Bacone, si dovrà dire che il vero diritto naturale è il più fedele segnale delle naturali e necessarie innovazioni. Per questo solo *mezzo* le leggi ed i governi rispettano la giustizia, la indipendenza e la libertà naturale privata.

§ 1634. Dalle quali cose siamo autorizzati a conchiudere, che il nostro di libertà interiore, ossia la libertà di ragione rispetto alla volontà umana negli atti potestativi, consiste nella facoltà di fare ciò ch'è conforme all'ordine morale di ragione, preso in tutta la sua estensione. Il diritto di coazione e di difesa, del quale tutte le giuste leggi fanno uso, trae da ciò la sua armonia con la vera libertà di ragione; e si vede come possa stare insieme co 'l vero diritto di libertà, anche considerato nella sua sorgente interna. Quand'io ritiro un fanciullo da una finestra, da cui sta per cadere, se anche ciò io pratichi suo malgrado, offendo forse il diritto della sua libertà? Io posso contrariare la sua volontà di *fatto*; ma certamente qui non offendo la sua libertà di *ragione*. Questa distinzione è infinitamente importante nella teoria delle leggi e dell'amministrazione. Ivi dovendo noi far valere la volontà generale di ragione se parliamo di un popolo, e la volontà di un buon padre di famiglia se parliamo di un privato, non dobbiamo studiare nè gli errori nè i capricci per rispettare l'indipendenza e la libertà, ma solamente la parità di utilità con la pari moralità delle azioni degli uomini. In conseguenza di ciò, anche allorquando imponiamo certe discipline all'esercizio degli atti potestativi, noi realmente facciamo trionfare la libertà, perchè facciamo valere la volontà di ragione. Come nell'anarchia, dove gli uomini non obediscono alle leggi, niuno è libero, perchè esposto alle ingiurie altrui; così sotto l'impero delle ottime leggi ognuno è sommamente libero, sì perchè niuno turba il vicino e niuno è turbato da lui, e sì perchè ognuno è ajutato in ciò che può desiderare giustamente. Avvezzare gli uomini a volere ciò che debbono costituisce una grande EDUCAZIONE, da cui risultano i buoni costumi; e da questa la più grande libertà e prosperità di tutti. — Ecco le opere delle ottime leggi e degli ottimi governi.

CAPO IV.

TERZA CONDIZIONE ASSOLUTA DELLA PADRONANZA ORIGINARIA. *EGUALE INVIOLABILITÀ*.

I. *Prime spiegazioni riguardanti la eguaglianza giuridica.*

§ 1635. *L'eguaglianza*, nel suo senso più universale, altro non è che = l'identità di quantità riferita a due o più cose. = La *quantità* poi, nel suo senso più universale, benchè propriamente non si possa definire per essere un'idea semplicissima, pure si può descrivere con altri termini; e però volendola nominalmente definire, si potrebbe dire = quel modo d'essere, in virtù del quale una cosa si rende capace d'aumento o di decremento. = Qui noi parliamo dell'eguaglianza di *diritto*, e non di quella di *fatto*. Dunque se fosse riferita alle competenze, dovrebbe dirsi essere = lo stato medesimo dei diritti naturali umani, in quanto in ogn'individuo non sono maggiori o minori che in ogni altro individuo. = Si potrebbe anche dire non essere altro che = l'identità di misura, ossia l'esistenza della stessa quantità di diritto in tutti gl'individui umani. = Ma questa definizione è solamente suppositizia, ossia riferita al caso in cui si trattasse di competenze identiche in qualità e quantità.

§ 1636. L'osservazione che abbiamo fatta relativamente alla libertà, di essere cioè non un diritto a sè, ma di formare una condizione di ogni diritto, conviene assai più all'eguaglianza di cui parliamo. Essa fra uomo e uomo si può dire propriamente essere la misura e la salvaguardia naturale dei diritti. Ricordiamoci che ogni reale diritto non è che una forza regolata; ch'egli è valutabile come funzione utile, ossia come esercizio proficuo di una forza; e che finalmente la legge cade realmente e propriamente su l'entità dell'atto, che appellasi *diritto*.

§ 1637. *L'eguaglianza* non si può collocare fuorchè fra i caratteri perpetui puramente relativi, cioè riguardanti le azioni fra uomo e uomo; a differenza dei diritti assoluti, che prescindono da questo scambievole commercio.

II. *Quanto sia necessario distinguere l'eguaglianza giuridica dal fondamento di lei.*

§ 1638. Spesse volte si suole confondere dagli scrittori di naturale diritto il fondamento dell'eguaglianza con l'eguaglianza medesima. La simiglianza di qualità o di rapporti, o, se si vuole, l'identità della qualità non costituisce rigorosamente l'eguaglianza, ma bensì la rassimiglianza. L'identità di qualità è appunto quella che costituisce il concetto simile; la diversità è quella che lo rende dissimile. Ma due cose simili ossia identiche in qualità, non sono sempre fra loro eguali ossia identiche in quantità. Due quadrati, due circoli possono essere e sono di fatto perfettamente simili; ma possono essere fra loro diseguali. Si verifica dunque, quando sono diseguali, una identità di forma e una diversità di quantità. È necessario ritenere questa distinzione, per non errare ragionando degli umani diritti.

§ 1639. Tutti coloro che dalla più alta antichità fino ai giorni nostri parlarono dei diritti umani, riconobbero l'eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. La morale di tutti i popoli e le religioni più celebri dell'universo sanzionarono il precetto di fare agli altri ciò che si brama fatto a sè stesso, e di non fare a loro ciò che non si vorrebbe fatto a sè stessi. Con ciò fu consacrato dall'autorità delle religioni, da quella delle leggi e dal consenso universale, il principio dell'eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. Il filosofo che ama di conoscere le cose per le loro cagioni, domanda quale sia il fondamento di que-

sl'asserita eguaglianza di diritto. Dicesi *eguaglianza di diritto* per distinguerla dall'*eguaglianza di puro fatto*, anche rispetto alle facoltà attribuite dalla natura ad ogn'individuo. Niuno ignora che tutti gl'individui umani non nascono dalle mani della natura pari di forze fisiche ed intellettuali. Più ancora; l'età stessa, l'educazione, le vicende della fortuna, le malatie, e cento altre circostanze, frapongono grandiose differenze tra le forze e lo sviluppamento delle facoltà degl'individui. Questo fatto notorio non abbisogna di prove speciali. Ma se è vero che il diritto è fondato su'l fatto risultante dai rapporti reali ed imperiosi della natura, dove troveremo noi il fondamento della pretesa eguaglianza di diritto fra uomo e uomo? Questo fondamento non si deve forse verificare dal canto dello stato reale di fatto della costituzione naturale dell'uomo operata dalla natura? Ora se in questa costituzione si trovano tali disparità, dove troveremo noi i fondamenti dell'eguaglianza?

§ 1640. Qui abbiamo sott'occhio un vero conflitto di concetti, anzi una formale contradizione in termini. Dunque se questa eguaglianza veramente esiste, essa deve dedursi da altri aspetti e da altri rapporti dello stesso soggetto: questo aspetto e questi rapporti in che consistono?

§ 1641. Esclosa l'idèa dell'aspetto materiale di *fatto* concreto, convien salire ad un altro principio più eminente. Per ben rilevarlo io domando, se posta anche l'asserita diseguaglianza di *fatto*, si possa stabilire il principio della reciproca dipendenza fra uomo e uomo.

§ 1642. Voi mi rispondete di no; poichè si dovrebbe venire alla conclusione, che l'uomo debole od ignorante debba servire per diritto al più forte ed al più avveduto. Dato questo principio, converrebbe distruggere tutto quanto l'edificio dei diritti, e sostituire la forza alla ragione. A questo vostro argomento io rispondo, ch'esso sembra involgere una viziosa petizione di principio, a meno che non mi mostriate un altro mezzo-termine che possa conciliare la disuguaglianza reale di *fatto* con la eguaglianza effettiva di *ragione*. Co 'l vostro argomento voi supponete realmente l'uomo indipendente dell'altro, perchè tacitamente lo supponete pari all'altro. Da questa parità appunto è tratta la regola, che *par in parem non habet imperium*. Dunque la parità forma il fondamento stesso dell'indipendenza fra uomo e uomo. Dunque si deve provare appunto questa parità, altrimenti cessa il fondamento stesso della reciproca indipendenza. Ora voi co 'l vostro argomento supponete, ma non provate questa parità. Dunque voi ponete per principio ciò che abbisogna di prova; dunque il vostro argomento si risolve in una viziosa petizione di principio; dunque convien trovare un altro mezzo-termine per provare la vostra conclusione; questo mezzo-termine qual è?

III. *L'eguaglianza giurídica si può forse fondare su la simiglianza fra uomo e uomo?*

§ 1643. Tutti gli alberi sono egualmente alberi; ma tutti gli alberi non sono eguali. Con questa frase quale idèa indicate voi? Voi mi dite che tutti gli alberi hanno la stessa costituzione, la stessa economia, le stesse leggi estrinseche, sia mecaniche, sia chimiche, malgrado la loro rispettiva differenza. Le differenze ch'esistono fra gli uomini non sono così grandiose come quelle che esistono fra gli alberi: esiste una sola specie di uomini malgrado le differenze delle razze distinte dai naturalisti. Queste differenze sono *modali*, non *essenziali*. Vi ha dunque simultaneamente fra gl'individui umani un complesso di simiglianze *essenziali* accoppiato a differenze *modali*. Di fatto, se riguardiamo l'uomo fisico, la sua costituzione, i suoi bisogni, la sua origine, il suo fine, e tutto il corredo delle prerogative conseguenti, noi lo troviamo perfettamente simili, malgrado le differenze accessorie, e, dirò così, modali ed eventuali che distinguono l'uno dall'altro individuo. Sopra le simiglianze essenziali, costanti, perpetue si fonda forse la parità da noi ricercata? Dovremo forse dire che quando si parla della diseguaglianza di fatto, nata dalle differenze soprannoverate, questa disuguaglianza non cade nè può cadere che su cose accessorie, modali ed eventuali? Ma con questo spediente la difficoltà sussiste sempre: sì perchè la reale disuguaglianza sussiste, sì perchè o questa non sarebbe guarentita, o autorizzerebbe un disuguale trattamento fra gli uomini. L'eguaglianza nelle qualità essenziali è figlia di un'astrazione; all'opposto la suddetta disuguaglianza è di vero fatto.

IV. *Qual è il vero oggetto su'l quale può cadere l'eguaglianza giuridica?*

§ 1644. Non abbiamo dunque ancora còlto il vero mezzo-termine. Per trovarlo e dimostrarlo è mestieri fare due importanti e vere distinzioni: la prima fra il *diritto* considerato in sè stesso e l'*oggetto* del diritto, ch'è la cosa su cui egli si versa; la seconda fra l'*autorità* propria di ragione e la *potenza* interiore ed esteriore personale, onde esercitare quest'autorità. Quello, che appellasi *jus*, è una cosa puramente astratta, intellettuale, incorporea, come per esempio l'anima; per lo contrario l'*oggetto*, su cui si versa il diritto, può essere ed è quasi sempre una cosa concreta, sensibile e materiale. Così il *jus* di dominio reale è una cosa intellettuale ed indivisibile; per lo contrario l'*oggetto* del dominio è una cosa materiale, come l'oro, i campi, le case, ec. E siccome accade benissimo che molte anime umane abitano in diversi corpi di grandezza disuguale, benchè esse siano fra loro eguali; anzi una stessa anima in età differenti si esercita e sta unita ad un corpo di differente grandezza, senza scemare od aumentare niente della sua sostanza; così i diritti umani possono riguardare od agire su oggetti esterni di estensione differente, senza scemare della loro intrinseca qualità. Così si verifica com'essi, benchè esistenti egualmente in diversi individui umani, ed esercitandosi sopra oggetti disuguali, nell'atto che stanno per urtarsi o per collidersi o per equilibrarsi fanno sempre sentire la loro eguaglianza. Due atleti egualmente robusti, posti alla guardia l'uno d'un piccolo effetto e l'altro d'uno assai maggiore, non si possono l'un l'altro soverchiare per rapirselo; e quantunque vengano caricati di pesi disuguali, non lasciano però d'essere dotati di forze affatto eguali: così il pastore nella sua capanna e il grande nel suo cocchio dorato, sono egualmente inviolabili, e su disuguali oggetti manifestano una pari forza nei loro diritti. In breve, l'eguaglianza risiede nei diritti, e la disuguaglianza nei soggetti esterni su cui si esercitano.

§ 1645. Passiamo ora alla seconda distinzione fra l'*autorità* e la *potenza*. Parlando rigorosamen-

te, si deve porre come certo che a tutti gli uomini, malgrado la disparità di forze fisiche ed intellettuali, la natura compartì un'autorità propria di diritto, ossia un dominio, una libertà ed una tutela per procacciare la propria conservazione accoppiata al personale perfezionamento. Questa verità fondamentale non può soffrire eccezione, nè limitazione. Essa è fondata su la costituzione essenziale e su la tendenza indeclinabile di ogni uomo. Se voi volete pure negarla al debole, o a chi è meno felicemente costituito, dovreste per lo stesso motivo negarla al forte ed al meglio dotato dei doni di natura. Sì l'uno che l'altro cercano il loro meglio, ed hanno rispettivamente diritto ai mezzi della loro rispettiva conservazione e perfezione. Le facoltà fisiche ed intellettuali sono gli strumenti co' i quali si esercita l'autorità di diritto, e non costituiscono l'essenza stessa di quest'autorità.

§ 1646. Pregovi a rilevar bene questa differenza. Dato l'*intento*, io determino tosto i *poteri* necessarî ad effettuarlo, fatta astrazione se in atto pratico io li possegga, o no. Questi poteri si possono dire *finali* e *teoretici*, perchè fissati in forza soltanto del *fine* e per una operazione razionale della nostra mente, fatta astrazione dallo stato di *fatto* concreto dell'operatore. Il *dominio*, la *libertà* e la *tutela* formano la somma di questi poteri finali teoretici, i quali servendo al fine proposto, furono chiamati *diritti*. In essi cade l'*eguaglianza* di cui parliamo. Questi poteri *finali* e *teoretici* sono distinti dai poteri *esecutivi* e *pratici*, i quali sono soggetti alle leggi della necessità, e quindi a gradi diversi; ma questi gradi sono in tutti inviolabili per l'identità dell'autorità di ragione esistente in tutti. Inviolabile è dunque egualmente fra gli uomini il giusto esercizio di ogni altro diritto. Questa inviolabilità è perfettamente eguale fra tutti, benchè disuguali ne possano essere i mezzi, nella stessa guisa che eguale è l'impenetrabilità dei corpi, benchè disuguali ne possano essere le masse.

§ 1647. Spingendo adunque le considerazioni ai loro ultimi termini, si potrebbe dire che la ragione filosofica dell'*eguaglianza* in ultima analisi si risolve nell'identica *inviolabilità* della rispettiva autorità di diritto dei diversi umani individui.

V. *Rettificazione del detto, che gli uomini nascono liberi ed eguali.*

§ 1648. Fu detto che gli uomini nascono e si conservano liberi ed eguali in diritto. Parmi che con maggiore esattezza si poteva dire che gli uomini nascono con diritti simili ed egualmente inviolabili. Nel modo comune di pensare i diritti si estendono sì alla *potenza* operante che all'*oggetto* loro, e però si confanno con quella giusta disuguaglianza che nasce dalla legittima autorità personale. Ad evitare dunque ogni equivoco e controversia, era meglio valersi di questa nostra locuzione. Ridotta la cosa a questi ultimi termini, cessa ogni conflitto tra la disparità di *fatto*, sia nelle facoltà, sia nei mezzi, sia negli oggetti materiali del diritto, e la parità di *ragione* di cui parliamo. Questa parità di *ragione* non è tratta dalla considerazione della misura comune dei mezzi o degli strumenti concreti di *fatto*, ma dalla relazione loro a soddisfare alla conservazione ed al perfezionamento di ognuno. Ognuno è egualmente padrone in casa sua, qualunque sia la casa e le cose che contiene.

§ 1649. Siamo conseguenti. Noi fissiamo prima un ordine di mezzi e di strumenti razionali in mira al *fine*, come un modello ideale di utilità. Ciò fatto, tentiamo di coordinare le cose di *fatto* giusta questo *fine*, ed in conseguenza passiamo ai mezzi ed agli strumenti positivi, cui ordiniamo, per quanto si può, giusta il modello ideale. La parità di *ragione* appartiene all'ideale; l'inviolabilità al positivo: l'inviolabilità non ammette gradi. Essendo adunque identica in tutti i soggetti, identica è la misura della rispettiva facoltà di esercitare i proprî diritti e i proprî doveri, e di esigere dagli altri la prestazione di ciò che ci è dovuto, ed il rispetto di ciò che ci appartiene. In quest'ultimo concetto consiste veramente l'eguaglianza naturale di diritto; e però invece d'usare della vaga parola *eguaglianza*, e di fondarne il motivo nella pura simiglianza di *fatto*, parmi che nell'ordine di *ragione* si doveva ricavare dal *fine* stesso del diritto naturale, ed appoggiare specialmente all'IDENTICA INVIOLABILITÀ di padronanza competente a tutti gli uomini, prescindendo da ogni disuguaglianza tanto nelle *facoltà*, quanto nello *stato di fatto*, nel *potere*, nelle *ricchezze*, e negli altri oggetti materiali. Applicare il diritto di eguaglianza a queste facoltà ed a questi oggetti, egli è lo stesso che volere stabilire la *potenza* in conseguenza degli *strumenti* e degli *oggetti* su i quali si esercita la potenza medesima. Con questa maniera di ragionare si sovverte ogni buona logica e filosofia. Argomentate invece dalla tendenza verso la felicità eguale per tutti, e voi stabilirete una eguale morale facoltà ed un'eguale inviolabilità nell'esercizio di questa facoltà. Con tale idéa si fonda anche il modello della *giustizia distributiva*, la quale segue la proporzione geometrica, e quindi un'eguaglianza rigorosa sotto un altro aspetto, come si dimostrerà.

§ 1650. Per altro devesi osservare che l'officio primario della socialità consiste appunto nel togliere o diminuire, per quanto si può, questa rispettiva disuguaglianza di *fatto*, e nel supplire co' i soccorsi della società e con l'autorità delle leggi alla rispettiva impotenza, indotta dalla natura e dalla fortuna. Il primo e massimo beneficio della costituzione ed andamento della società consiste appunto nel correggere, per quanto si può, questa disuguaglianza di *fatto*, salvo il diritto della reciproca comune indipendenza e libertà.

§ 1651. Qui la disuguaglianza di *fatto* non si riferisce alla disuguaglianza di *stato*, ma alla disuguaglianza di *potere* a conservarsi e perfezionarsi. Considerando anche una perfetta società, noi troviamo tali e tante varietà di professioni e di fortune, che sarebbe assurdo imaginare un'eguaglianza di *stato*. Ma dall'altra parte la convivenza sociale fa sì, che quei mezzi che singolarmente presi riuscirebbero o nulli od imperfetti ad un cittadino a conservarsi ed a perfezionarsi, divengono in società validi o completi. Tali sono quasi tutti i mezzi industriali, pe' i quali un semplice privato d'una incivilita società si procaccia più comodi e cognizioni, che un re di una tribù selvaggia. Ecco la correzione alla *disparità*, della quale intendo di ragionare; ben diversa da quella delle leggi agrarie, sia di partaggio, sia di reversione.

§ 1652. A ciò si aggiunga la publica protezione

accordata sì al ricco che al povero, sì al debole che al potente; ed ecco un altro elemento dell'eguaglianza di *potere*, di cui intendo ragionare. Che cosa dunque rimane, fuorchè la disuguaglianza invincibile di *stato*, indotta dalla sola attitudine personale, o da combinazioni inevitabili della fortuna?

VI. *Della sanzione del principio dell'eguaglianza.*

§ 1653. Altro è dire che strappando per forza un bene od un mio simile, o facendolo mio schiavo, od altrimenti recando a lui un male non necessario, io offenda l'eguaglianza; ed altro è dire che da tali ingiurie mi possa venire un male, talchè non mi torni conto di offendere questa eguaglianza. Con la prima proposizione altro non stabilisco fuorchè un *dovere logico*; con la seconda all'opposto io stabilisco un *dovere psicologico* e *morale*. Quei meschini e mal avveduti trascendentalisti, i quali predicano che non conviene trattare gli altri uomini come *cose*, perchè essi non sono cose, ma simili nostri, quale dovere psicologico e morale stabiliscono? Niuno affatto. Essi spogliano il più santo dogma d'ogni *forza* interessante e veramente motrice, per non lasciare a lui che una *relazione* speculativa di pura convenienza. Così quando mi dite che se io voglio fare un ritratto non debbo fare una figura a capriccio, ma farla somigliante; altro non mi predicate che una fredda *necessità di convenienza*, che produce un'obbligazione pure di convenienza, che trae origine da una mia posizione volontaria. Certamente ogni rapporto si può dire essere causa di un'obbligazione *di mezzo;* ma è ben altra cosa parlare d'una *posizione* dalla quale io posso prescindere, ed altro è parlare di una *posizione* dalla quale non posso sottrarmi. Posso io forse far senza del cibo, dell'aria, del riposo, della luce, ec. ec.? Havvi una obligazione di POSIZIONE NECESSARIA che tutte le comprende; e questa viene espressa con la frase: *io debbo vivere*. E quando si dice *io debbo vivere*, si vuole significare che io non posso far senza dei mezzi di sussistenza, di perfezionamento, di difesa, cui bisogna o procacciarsi, o morire. In questo stato di cose non si tratta più d'una *nuda obligazione di convenienza*, ma di una *vera obligazione psicologica*, la causa della quale non istà in mano mia. Ecco l'obligazione della quale intendo ragionare.

§ 1654. Ora venendo all'*eguaglianza*, se taluno crede tornargli conto di violentare un suo simile, e così di offendere la logica eguaglianza, che cosa contraporrete voi a questo suo desiderio? Gli direte forse che quello è un suo simile? Che importa a me? risponde l'egoista malvagio; tanto meglio! Egli mi servirà assai più del bue e del cavallo. Che se per lo contrario io dico a costui: sapi che se tu tenti di offendere l'eguaglianza, i tuoi simili ti respingeranno con la forza, o ti trucideranno; sapi poi che tu solo senza di essi sei meno di una bestia; sapi che rispettando l'eguaglianza, avrai tutti i beni ottenibili a questo mondo, ec. ec.; allora la cosa cangia d'aspetto. Allora dalla *convenienza logica* concepita dal cervello, passo alla *convenienza utile* sentita dal cuore; allora l'obligazione speculativa di mezzo si converte in obligazione pratica d'interesse; allora il dogma dell'*eguaglianza* viene munito con effettiva sanzione; allora egli viene eretto in vero *diritto* e rispettivo *dovere morale*. Che se poi io aggiunga anche la volontà del SUPREMO AUTORE DELLA NATURA, allora finisco per avvalorarlo con tutto l'interesse (1).

§ 1655. Non si deve per altro dimenticare anche il soccorso spontaneo dei sentimenti naturali dell'uomo, allorchè specialmente non siano trattenuti da bisogni fattizi, o violentati da un sistema perverso. Guai a noi se ci toccasse di condurre gli uomini co' i soli calcoli d'un freddo egoismo! l'opera della morale e delle leggi sarebbe quasi disperata. Io so pur troppo che i cattivi governi conducono a sì fatto egoismo; ma so del pari quanto sì fatti governi manchino di potenza, o almeno quanta sciagura traggano seco. La natura priva certamente di sostegno l'opera dell'errore e della malvagità, e sostituisce invece il salutare suo flagello. Ristabilite l'ordine, e voi vedrete quanta forza acquistino i sentimenti naturali in favore della giuridica eguaglianza.

§ 1656. Ma consideriamo questo principio in sè stesso. Domando quale sia il suo vero valore, e quindi l'esterna sua sanzione. Se tutto l'essere utile, se tutta la potenza stessa personale dell'uomo risulta dalla società, come si è veduto; ne viene per necessaria conseguenza che tutto il *valore* del principio dell'*eguaglianza* è identico con tutto il *valore* dello *stato sociale*. Dunque si può dire che chi viola l'eguaglianza è un vero mostro morale; e tanto più deforme, quanto più grande è la sua violazione.

§ 1657. Ma che cosa diremo di un popolo rispetto ad un altro? È vero che i popoli sono persone bastanti a sè stesse, e però la sanzione non è egualmente urgente; ma ciò non ostante i popoli, oltre le sanzioni religiose, debbono avere in mira tutti i benefici d'una pacifica corrispondenza, e tutti i guai d'una guerra esterna. Da ciò risulta un'altra specie di sanzione, che avvalora il rispetto dell'eguaglianza giuridica fra popolo e popolo.

VII. *In qual senso debbasi intendere la proposizione, che la rispettiva padronanza umana sia egualmente inviolabile. Del conflitto dei doveri.*

§ 1658. Dire che una cosa è per diritto *inviolabile* egli è come dire che si ha l'*obligazione morale* di rispettarla. — Ma asserire l'*obligazione morale* non è forse lo stesso che asserire la *necessità* di fare o non fare qualche cosa pe 'l nostro interesse? — Ammettete pure, se vi piace, una sanzione inesorabile: voi troverete sempre l'azione certa d'un interesse. Dunque con l'asserire l'*obligazione morale* a rispettare la padronanza altrui non si esprime altro fuorchè essere del nostro maggiore interesse di usare questo rispetto.

§ 1659. Ma se senza nostra colpa avvenisse il caso, che per salvare la vita nostra fosse assolutamente necessario offendere la padronanza altrui, che cosa dovremmo dire? In tal caso il dovere più urgente della conservazione della nostra esistenza prevalerebbe, anzi ci assolverebbe dal dovere in-

---

(1) *Ecco il suggello di tutte le mie riflessioni su 'l vero senso della parola* interesse, *e su l'idea che Romagnosi ne aveva:* quod interest, *ciò che preme, ciò che si manifesta come giusto, doveroso, munito di obligazione e di sanzione. Ciò è ben altro che l'utile e l'interesse degli Epicurei e di Bentham.* (*DG*)

compatibile di rispettare la padronanza altrui; e però sarebbe assurdo pronunziare essere noi allora tenuti a rispettare la padronanza. Ogni legge che ciò prescrivesse sarebbe tirannica.

§ 1660. La carità ordinata, dicesi volgarmente, incomincia da sè stessi. Questa massima ha una larghissima influenza in tutta la Giurisprudenza fino nei più perfetti contratti. Così se un donatore cadesse in indigenza, la cosa donata si potrebbe rivocare in proporzione del bisogno; così se io avessi accordato ad uso grazioso una cosa mia ad altri per un dato tempo, io posso giustamente ripeterla prima che scada il tempo fissato, quando io ne abbisogni. Le massime di tutte le cose militari sì di terra che di mare da quale principio vengono esse regolate? Allorchè si vegga impossibile di combattere con frutto, e che si dovrebbe certamente perire, è concesso di arrendersi. — È evidente o no che quì il dovere di difendere una fortezza od una nave, posto a conflitto è reso incompatibile con quello di serbare la vita, e de a fronte di questo? Non è così quando si tratti solamente di combattere. In questo caso havvi la possibilità della vittoria o della fuga, la quale toglie la vera incompatibilità suddetta. Se il servigio militare fosse una destinazione ad una morte certa ed inevitabile, niuna potenza della terra potrebbe esigerlo, tanto più che ridurrebbesi ad una frustranea macelleria. Ecco perchè un popolo od evidentemente debole, o senza speranza di combattere con frutto, deve preferire la perdita della sua indipendenza alla certa sua estinzione

§ 1661. Se l'interesse morale forma il principio dei doveri, egli ne segue che tutte le volte che due interessi verranno senza fatto mio a conflitto, il minore dovrà cedere al maggiore. Ma il più assorbente ed il più evidente di tutti è quello di salvare l'esistenza. Dunque al cospetto di lui tutti i doveri cessano (1), quando la forza delle circostanze renda incompatibile l'osservanza d'ogni altro dovere verso gli altri. I moralisti e i publicisti sogliono contemplare questo caso come il più evidente, perocchè negli altri si possono figurare compensi e risarcimenti. I casi per altro di danno irreparabile, quando niuno deve compensarli, occupano le cure d'ogni savia Legislazione.

§ 1662. Qual è la conseguenza che ne deriva, rispetto all'inviolabilità dei diritti altrui? Ch'essa ha luogo soltanto nei casi ordinarî, e riguarda principalmente gli atti, dirò così, arbitrarî esercitati verso i nostri simili: ma non riguarda i casi di forza maggiore, nei quali senza colpa nostra vengono a conflitto i maggiori nostri doveri co' i doveri che abbiamo verso gli altri. Questi sono casi riservati, i quali, quand'anche non si esprimano, sia nelle leggi, sia nei contratti, s'intendono sempre dalla natura e dalla ragione sottintesi, onde dispensare dalla pratica degli atti comandati o degl'impegni assunti. Gl'IMPEDIMENTI LEGITIMI, dei quali parlano i legisti, non abbracciano solamente i fisici, ma eziandio quelli che nascono dal conflitto d'un perfetto dovere maggiore contro d'uno minore.

(1) *Cessano tutti i doveri condizionati, come ben si vede dall'indole del ragionamento. I doveri assoluti devono di necessità prevalere a quello di conservarsi, perchè non ammettono eccezione o limitazione alcuna. Così si dee perdere la vita più tosto che commettere un'azione che offenda l'onore dovuto a Dio, e qualsiasi altro dovere immediatamente connesso co'l fine supremo della perfezione assoluta dell'uomo, scopo della morale e criterio per classificare i doveri, e decidere i casi della così detta* collisione degli officî. (DG)

VIII. *Continuazione e conferma.*

§ 1663 Senza queste massime tutta la dottrina dei *diritti* diverrebbe assurda, o senza senso. Assurda, quando si facesse uso di vere obbligazioni; senza senso, quando con sofismi smentiti dalla ragione, e respinti sempre dalla natura, si volesse comandare od un eroismo o sacrifici gratuiti, e a solo comodo di una data parte. Ecco ciò che viene praticato dall'ascetismo esaltato di alcuni, e dall'idolatria servile di alcuni altri. Costoro immolano ogn'interesse, ogni sentimento di natura all'impero, alla maestà, alla venerazione, all'amor puro, ec. ec, senza curarsi d'insegnare in che possa consistere veramente la *morale obligazione*. Devozione infinita, pazienza infinita, eroismo infinito, e tutto gratuito, ecco le pretese di costoro. Muori dicono essi più tosto che cangiare il colore di una coccarda. Ma si accorgono essi d intimare una morale impossibile, ed anzi un vero assurdo? Eccone la prova. È più che certo che l'uomo non può uscire mai da sè stesso, nè avere altri pensieri che i proprî, e sentire altri affetti che i proprî. È pure egualmente certo che l'uomo non può amare altra cosa, fuorchè la propria felicità. Dunque non può amare altri che per lei, agire a loro prò che per lei, fare loro qualche sacrificio che per lei. È finalmente certo che qualunque dovere inchiude l'idea di ottenere un bene o di evitare un male mediante dati atti necessari.

§ 1664. Infatti è impossibile trovare un vero dovere pratico, cioè a dire che non si voglia rendere del tutto illusorio, senza inchiudervi l'obligazione ad agire. Senza la detta obligazione ch'è una vera morale necessità di fare od omettere quel tal atto in vista di un fine, la volontà umana potrebbe a suo piacimento e senza inconveniente determinarsi all'atto contrario: quindi non sarebbe veramente legata.

§ 1665. Riportando adunque la detta necessità o *morale obligazione* alla natura di un essere senziente, intelligente e libero, ella non può essere che il prodotto dell'*attrazione* della felicità, e della *ripulsione* dell'infelicità.

§ 1666. È vero che volendo descrivere un quadrato è necessario che io segni una figura di quattro lati e di quattro angoli eguali; ma, a parlare esattamente, questa è più tosto una *necessità* di *ordine*, di *regola* e di *conformità*, anzichè una *morale obligazione*. Infatti per un essere senziente ed intelligente, per cui si richieggono motivi ad agire, può ella da sè sola spingerlo all'opera?

§ 1667. Ma se nell'*obligazione morale*, ch'è quanto dire nella necessità di fare o di omettere certe cose, si tratta di vincolare la mia attività a fare appunto o ad omettere una data cosa, è chiaro che nel caso ch'io dovessi descrivere un quadrato, si vorrebbe indurmi a descriverlo, si vorrebbe indurmi a volerlo, a porre la mano all'opera, e a non lasciarmi in eguale facoltà di fare il contrario.

§ 1668. Ora ciò non puossi ottenere da un essere senziente e libero, che con la detta *attrazione* del piacere e con la *ripulsione* del dolore. Qui si comprendono tanto i piaceri e i dolori fisici, quanto i morali, DI QUALUNQUE SFERA (1).

(1) *Questo paragrafo spiega il vero senso degli ultimi periodi del* § *1665.* (DG)

§ 1669. Dunque per un tal essere la necessità morale o l'obligazione non può essere che un prodotto dell'una o dell'altra di dette cose. Vedesi così come i *doveri* siano passivamente modificazioni dell'*amor proprio*. « Non si abbandona un piacere che per un piacere più grande » diceva Pascal. — « L'amor proprio, ossia il desiderio invincibile d'essere felici (dicea Malebranche) è il » motivo che dee farci amar Dio, unirci a lui, e » sottometterci alla sua legge (1). » Lasciamo all'Asia il quietismo tanto opportuno per l'ozio e per il dispotismo, e atteniamoci alla verità delle cose.

§ 1670. Dunque è impossibile che siavi una regola di *dovere*, cioè che obblighi ad agire, co'l solo riflesso dell'altrui benessere, omettendo o, peggio, deteriorando il proprio.

Ella sarebbe, come vedesi, per necessità di natura frustrata, attese appunto le leggi del cuore umano necessariamente contrastanti. Noi prendiamo il cuore con tutti i suoi requisiti, con la sua indole e con le sue leggi. Sarebbe e non sarebbe dovere nello stesso punto, ciò ch'è contradizione; o, a dir meglio, lo sarebbe di puro nome, e in realtà poi sarebbe o nulla, o tutto il contrario.

§ 1671. Havvi certamente una virtù eroica; ma altro è una virtù, ed altro è un dovere. Si è forse provato che chi non pratica virtù eroiche debba essere punito? Mi si dirà che se esistono tali virtù, esse per ciò non sono impossibili. — Concedo; ma nello stesso tempo fo sovvenire quanto fu già avvertito da altri, cioè non esservi momento nel quale taluno ami maggiormente sè stesso, quanto nel momento in cui sacrifica sè stesso per la patria. La forza dei motivi non teoricamente predicati, ma effettivamente inspirati e pienamente sentiti, come esalta l'amore materno verso la prole, così pure esalta l'amore del cittadino verso la patria. — Ma qual patria è questa? Figuratela, se potete, in seno all'umido, al freddo, alle tenebre, ed al silenzio delle tombe, o allo squalore delle carceri.

§ 1672. Sì, a gloria e benedizione del genere umano, possono esistere virtù eroiche: ma esse sono impossibili senza proporzionati motivi, e non si possono mai esigere per dovere.

§ 1673. Per la qual cosa si rende manifesto che assurda, illusoria ed impraticabile sarebbe la pretesa obligazione di far nel conflitto prevalere i riguardi verso gli altri ad un più forte dovere proprio. Falsamente si suppone che allora esista questo dovere di usare riguardi incompatibili con la nostra conservazione; ed in questo falso supposto sta tutto il sofisma dei dissenzienti.

IX. *Conseguenze.*

§ 1674. Quali sono le conseguenze di tutto questo? Eccole.

1° Essere impossibile formarsi alcuna idea di *obligazione morale*, cioè d'una forza psicologica realmente motrice del cuore umano, e possente a farlo agire in un dato senso, senza supporre un interesse vittorioso per l'agente, ed operante nell'animo di lui.

2° Che nel conflitto assurdo di questo giusto interesse con quello del terzo è dunque impossibile trovare principio alcuno, per cui l'uno debba cedere all'altro, senz'almeno un compenso, che i prammatici chiamano *correspettivo*.

3° Che niuno quindi si può presumere voler gettare il suo, e rinunziare senza ragione ad un proprio vantaggio: e però tutto ciò che sa di donazione, di rinunzia, di spoglio gratuito dev'essere luminosamente provato; e tanto più provato, quanto maggiore è il valore della cosa donata, dimessa o rinunziata.

4° Che per la stessa ragione una correspettiva obligazione senza causa è nulla, ed anzi un assurdo morale, perocchè non è realmente obligazione. E siccome niuno si può presumere donare il suo, così quando materialmente si annunzia un'obligazione correspettiva, ma non ne viene segnata la causa, l'atto è nullo, benchè la persona si professi obligata; a meno che il terzo, ossia il creditore, non facia costare esistere veramente la causa della professata obligazione.

5° Che posta in conflitto la *presunzione* fondamentale e perpetua dalla non-obligazione con la *prova positiva* d'una obligazione contratta, non si può estendere la prova positiva oltre ai termini che contiene, ed oltre alle essenziali ed inseparabili sue conseguenze; ma per lo contrario tutto ciò ch'è oneroso si deve accogliere nel senso più ristretto possibile, e provarlo luminosamente; e però in dubio devonsi interpretare le prove sempre a favore della libertà.

6° Che la prova per imporre un ònere senza correspettivo dee versare non solamente su la materialità delle parole, ma eziandio su la piena moralità di chi si obligò; dimodochè in contradizione devesi escludere l'errore o altro impedimento cui l'atto puramente oneroso fa per sè stesso presumere.

7° Che, generalmente parlando, tutte le volte che si debbono regolare gl'interessi fra gli uomini non si deve far uso di altro canone che del seguente; cioè PAREGGIARE FRA I PRIVATI LE UTILITA' MEDIANTE L'INVIOLATO ESERCIZIO DELLA COMUNE LIBERTA'.

§ 1675. Interrogate che cosa sia *obligazione*, *diritto e dovere;* interrogate pure che cosa importi l'*eguaglianza di ragione:* e voi vedrete che tali cànoni altro non sono che l'espressione unita di questi due elementi insieme combinati. Dall'altra parte poi pensando che dobbiamo regolare uomini associati e conviventi, ci accorgiamo che l'ultimo cànone non solamente diviene il primo ed ultimo regolatore di questi uomini conviventi, ma eziandio il primo ed ultimo operatore di potenza dell'umano consorzio, attesochè per lui e solo per mezzo di lui si possono armonizzare gl'interessi e quindi le forze degli associati. Tutto lo spirito pertanto della RAGIONE CIVILE si concentra in questo ultimo cànone; ed anzi, considerando tutto il complesso delle cose, si trova non poter egli soffrire ecce-

---

(1) *Questo principio è vero nel senso che anche il nostro medesimo interesse ci deve spingere ad amar Dio, il quale ci ha promesso una eterna felicità se davvero lo ameremo, com'egli vuole. Non sarebbe poi giusta la proposizione qui attribuita a Malebranche qualora si volesse escludere la possibilità o il dovere di amar Dio per sè, cioè in vista delle sue infinite perfezioni, che sono il motivo dell'amor perfetto. Questo per altro non esclude l'amore mosso dalla speranza, ma si accorda benissimo l'uno e l'altro. Ed anzi anche l'amore unito alla speranza del premio contiene implicitamente la considerazione e l'amore di Dio per sè, giacchè il premio che speriamo è appunto lo stesso Dio, il cui possesso preferiamo a quello d'ogni bene creato, d'ogni piacere che non sia il godimento del bene sommo, ch'è Dio. (DG)*

zione, senza distruggere l'idea d'ogni giustizia e d'ogni provvidenza civile.

§ 1676. Elevandoci ad una considerazione più eminente, che cosa ne risulta? Che il maggior utile, quindi la maggiore potenza, e per ciò stesso la maggiore padronanza d'ognuno, risulta dal rispetto o dall'esercizio dell'eguaglianza. Dunque l'ordine dell'eguaglianza è reso MODELLO assoluto, indispensabile ed irrefragabile di *utile*, di *dovere*, di *diritto*, di *potenza*. Ma reso modello, che cosa ne segue? Essere egli termine di paragone di *giusto* e d'*ingiusto*. Allora l'ordine dell'eguaglianza riceve il nome di LEGGE NATURALE NECESSARIA ED IMMUTABILE DI EQUITA'; allora, per un'espressione abbreviata, egli riceve il nome di GIUSTIZIA. Tutto il genere umano s'accorda in questo senso; ed alludendo a questo senso, fu rappresentata la giustizia come una regina che tiene la bilancia con una mano, e la spada con l'altra: la prima in un equilibrio perfetto; la seconda per difendere e mantenere tale equilibrio. Ma quest'imagine è un desiderio il quale, primo nel nascere delle società, riesce l'ultimo a soddisfarsi nel corso dei secoli.

CAPO V.

QUARTA CONDIZIONE ASSOLUTA DELLA PADRONANZA ORIGINARIA.

TUTELA

I. *Prima idea della* tutela.

§ 1677. Dall'attribuzione della padronanza deriva l'inviolabilità, e dalla inviolabilità deriva la TUTELA della stessa. Se di fatto attribuiamo agli uomini il diritto di conservarsi e perfezionarsi, sarebbe assurdo permettere a chi che sia la libertà di distruggerli o di tenerli barbari. Viceversa, posta l'attribuzione loro inviolabile, ne segue di necessità = il diritto in ogni uomo a respingere da sè ogni offesa, ogni violenza, ogni via di fatto attentatoria alla detta conservazione e perfezionamento; a far riparare ogni danno inferito, ed a porre in sicuro ogni cosa sua. = Ecco il diritto di TUTELA UNIVERSALE, della quale intendo parlare.

§ 1678. L'ordine ossia il diritto della *tutela* è essenzialmente identico con quello della *conservazione*; ed anzi non è che lo stesso ordine della conservazione, in quanto è rivolto ad allontanare ogni nocumento e le rispettive sue cagioni, ed a ripararne gli effetti. Egli si può appellare *l'ordine della conservazione indiretta del genere umano*. Conservare senza detrimento, e ripararlo per quanto è possibile, costituisce la *tutela* e lo *scopo immediato* della medesima. Apportare il godimento sicuro dell'incolumità e l'aspettativa del risarcimento, forma l'*effetto morale* della *tutela*. Questo *effetto morale* è appunto quello che si vuole ottenere per mezzo della *tutela*, e però costituisce il *fine ultimo* della medesima.

§ 1679. Sotto il nome d'INCOLUMITA' si vuole indicare quello stato nel quale l'uomo va esente da ogni nocumento, sia nella persona, sia negli oggetti interessanti. Un tal nome fu tratto dal latino, nel quale si esprime questo concetto. Quando io conduco ad un mio amico od una persona, o un animale, o qualche altra cosa in buono stato, e gli dico: eccoti la tal cosa che ti porto sana e salva, io esprimo esattamente l'*incolumità*. Esistere e durare in istato sano e salvo, è l'idea che si vuole indicare con la sola parola *incolumità*. *Incolume ti conservino gli Dei*, diceva Orazio a Virgilio che partiva per un lungo viaggio. *Sano e salvo ti conservi Iddio*, si suol dire tutto giorno. Esprimete con un solo vocabolo il *sano e salvo*, e voi rettamente direte *incolume*. Come co'l nome di *sanità* esprimiamo uno stato di ordinate funzioni vitali, così co'l nome d'*incolumità* possiamo esprimere l'esistenza senza detrimento. Da ciò noi possiamo immaginare un ordine tendente a mantenere l'esistenza senza detrimento. Quest'ordine si potrà denominare ORDINE D'INCOLUMITA'.

§ 1680. Allontanare ogni specie di nocumento, forma propriamente l'intento proprio dell'*ordine dell'incolumità*. Esso racchiude tutto il complesso degli atti necessari ad allontanare ogni detrimento. Allora emerge l'idéa della TUTELA UMANA, la quale produce quell'incolumità che può dipendere dagli atti umani. In questi atti o in questi mezzi entra la *difesa*. Dunque la difesa è un *mezzo* d'incolumità. Essa è completa quando finisce con la *sicurezza*.

§ 1681. La SICUREZZA si può considerare sotto due rapporti: cioè o relativamente allo stato reale delle cose, o relativamente alla cognizione ed al sentimento dell'uomo. Sotto il primo aspetto essa è propriamente un tale complesso di circostanze e di rapporti reali, dai quali, indipendentemente dal sentimento e dalla cognizione che ne può aver l'uomo, non può derivare vero danno o male. Sotto il secondo aspetto essa è propriamente la certezza di non soffrire un male positivo, o di non subire la privazione di un bene. Il sentimento di questa certezza porta con se la compiacenza di sentirsi sgombri da timore. Dunque il sentimento della *sicurezza* è per sè un bene. Se dunque si ha diritto a non soffrire un dato male, si avrà per ciò diritto alla legittima sicurezza. Essa dunque in tutti i rapporti della giustizia comune forma uno dei diritti degli uomini.

§ 1682. Per la qual cosa gli uomini e le società avranno diritto a tutti quei mezzi che sono necessari a toglier loro il timore ragionevole d'essere molestati da un male, cui per dovere non hanno a soffrire; e da assicurare l'esistenza e la durata dei beni, che hanno diritto di conseguire, di possedere e di mantenere.

§ 1683. Dico *il timore ragionevole*. I diritti essendo risultati dei rapporti reali delle cose, determinati dall'ordine morale di natura, non possono combinarsi che con la *verità*, ed avere altro fondamento che la verità *reale* delle cose, ossia l'esistenza dei rapporti reali medesimi. I falsi mali e i falsi pericoli sono mali e pericoli che non esistono realmente nei rapporti delle cose. Dunque non possono essere fonti di diritto; dunque non possono formare un titolo onde derogare al bene altrui.

§ 1684. Derogare dunque al bene di un terzo in conseguenza di un falso timore è cosa assolutamente ingiusta; derogarvi oltre la necessità della reale sicurezza, cioè oltre la misura che i rapporti reali delle cose prescrivono per non doverne con verità temer danno ingiusto, è un'altra ingiustizia.

§ 1685. Premunirsi contro un male, e liberarsi dal timore ragionevole di un male, il quale senza l'uso di certi mezzi, in forza del corso ordinario delle cose, si può ragionevolmente prevedere come contingibile, costituisce propriamente lo spirito dell'*ordine della sicurezza*. Guarentirsi da un male presente e dai tentativi spiegati di un male presente,

è propriamente l'oggetto della *difesa*. In largo senso però l'*ordine della difesa* abbraccia anche quello della *sicurezza*. Di fatti ogni azione che si pratica per allontanare un male, sia presente, sia probabilmente contingente, è in sostanza una *difesa*. Ma la situazione delle cose essendo realmente diversa, è d'uopo usare anche nomi diversi.

§ 1686. Lo stato di *difesa* è essenzialmente uno stato di *opposizione*, di *contrasto* e di *guerra*. Egli è determinato dalla presenza e dai tentativi dell'offesa, derivante da qualsiasi specie di esseri che attentano contro l'incolumità. Egli vige e si estende fino a che vige l'azione offensiva, e quanto si estendono le operazioni ed i rapporti dell'offesa; egli finisce dove subentrano le cagioni e lo stato della sicurezza.

§ 1687. Esercitare la difesa è un diritto così primitivo, inviolabile e naturale dell'uman genere quanto quello della conservazione, di cui non è che un aspetto. Dunque esso formerà una condizione assoluta della padronanza originaria. Ma siccome l'uomo ha diritto anche alla sicurezza, così la difesa spinta alla sicurezza formerà una condizione assoluta della padronanza.

II. *Della difesa dalle ingiurie.*

§ 1688. Nella giusta difesa fra uomo e uomo che cosa si suppone? Il nuocere senza diritto al suo simile, ed il resistere, respingere, assicurarsi contro l'ingiuria del suo simile. Ecco i fatti che si suppongono nell'ordinaria difesa. Il nuocere senza diritto si pone come circostanza decisiva; perocchè si può dare il caso di nuocere per forza maggiore, che ponga a conflitto la nostra conservazione con l'integrità dei diritti altrui. Questo caso non entra nelle nostre attuali considerazioni.

§ 1689. Niun principio di ragione può autorizzare a nuocere altrui senza diritto; ed anzi ogni legge prescrive ed obbliga ad astenersi dal farlo. Niun principio di ragione obbliga a tolerare l'ingiusto danno altrui: ma anzi ogni legge attribuisce il diritto a sottrarsene, a resistere, e ad assicurarsi contro l'ingiusta offesa. Se ciò non fosse, l'ordine morale della giustizia non sarebbe più il sistema della massima utilità, com'egli è veramente, e la giustizia comune sarebbe una falsità. L'ingiusto offensore avrebbe senza diritto, ed anzi contro diritto, un IMPERO micidiale e funesto su 'l suo eguale: il che è il massimo degli assurdi. Ecco il titolo di ragione della difesa dalle ingiurie, anche con danno e male dell'ingiuriante.

§ 1690. Ora si domanda quanto si possa estendere la difesa contro le ingiurie. È facile la risposta. L'ingiuria si può estendere quanto si può estendere il danno ingiusto? il danno ingiusto si può estendere quanto si estendono gli oggetti dei diritti umani, ai quali si può recare ingiusto detrimento o distruzione? Dunque la *difesa* fra uomo e uomo può essere esercitata per tutti i fatti co' quali l'uomo offende ingiustamente qualsiasi specie di diritto del suo simile. Dunque i titoli di ragione della difesa sono tanto varî e moltiplici, quanto varî e moltiplici sono i fatti dell'ingiuria e gli oggetti della giusta incolumità.

§ 1691. Esercitare la difesa importa essenzialmente di respingere o di allontanare ogni nocumento fino al punto della vera sicurezza. Ma senza l'uso dei mezzi necessarî ciò è impossibile. Dunque tutti i mezzi necessarî per allontanare il nocumento e procurare la sicurezza, formano parte integrante del diritto di difesa fra uomo e uomo.

§ 1692. Se dunque il dolore, la schiavitù, la morte dell'ingiusto offensore fossero veramente mezzi necessarî alla giusta difesa ed alla vera sicurezza della persona e di tutti gli oggetti di diritto dell'ingiuriato, egli avrà la giusta ed irrefragabile podestà di effettuare tali cose. Senza di ciò si verificherebbe l'assurdo testè ricordato, che l'ingiuriato dovrebb'essere vittima di un suo eguale operante contro diritto; e il diritto di difesa, il quale essenzialmente esprime di sua natura la podestà irrefragabile d'usare di tutti i mezzi necessarî ad allontanare il male ingiusto, sarebbe una positiva falsità. Per tal modo noi determiniamo l'ESTENSIONE della difesa dalla ingiuria.

§ 1693. Con la estensione vengono determinati anche i limiti. Se da per tutto, dove esiste un oggetto di diritto minacciato; se da per tutto, dove esiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria, esiste pure un titolo per esercitare la difesa sino al punto della sicurezza; se il titolo non esiste senza la causa, ma solo per lei e con lei: ne viene che dove finisce la causa finirà il diritto di difendersi, co 'l sacrifizio dell'interesse dell'ingiuriante.

§ 1694. Dunque in tutti gli oggetti di diritto esposti ad ingiuria, si ha diritto d'usare tutti i mezzi necessarî di difesa solo fino a che sussiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria. Dicesi anche la minaccia, perchè la difesa può essere preventiva, cioè quando consta del pericolo dell'ingiuria a qualunque nostro diritto. È evidente che cessando le cagioni del *fatto* fino al punto della sicurezza, cesserà pure il *diritto* correlativo. Ecco il vero LIMITE di ragione del principio della *necessità* in fatto di difesa sì publica che privata. Restringerlo è un distruggerlo; ampliarlo è un autorizzare l'eccesso della difesa. Con l'autorizzare l'eccesso della difesa si autorizza l'ingiuria contro il terzo. In tutti i casi nei quali a motivo di difesa convien nuocere all'ingiuriante, l'eccesso della difesa, o, a dir meglio, l'offesa non necessaria diviene ingiuria. Ciò avviene anche quando la necessità della difesa imponga ai sudditi di uno stato qualche sacrificio della loro libertà e dei loro diritti, e si sorpassino i limiti di questa reale necessità (1).

III. *Della difesa preveniente.*

§ 1695. Sarebbe un abusare del principio della necessità il prescrivere generalmente come principio assoluto di naturale dovere la *fuga* davanti un aggressore ingiusto. Un devastatore si affaccia al mio campo ed alla mia casa per appiccarvi il fuoco; un corpo di nemici si avvicina alle frontiere del nostro territorio per invaderlo o depredarlo: con qual principio di ragione si potrà dimostrare, che essendo in fatto necessario uccidere e gli uni e

(1) *Questa succinta esposizione della dottrina giuridica intorno alla difesa lascia tuttavia libero il campo a tutte le dispute che si possono agitare sopra i casi concreti della difesa. Non debbo qui entrare in simili spinose controversie, a risolvere le quali sotto ogni aspetto conviene tener conto anche delle regole date dalla morale filosofica, e più dalla positiva religiosa, nonchè delle modificazioni nell'esercizio del diritto di difesa, derivanti dallo stato di fatto in cui si trova l'uomo, cioè dalla società di che l'autore fa cenno in seguito (DG).*

gli altri per non soffrire il danno, tanto il possessore della casa e del campo, quanto il presidio militare posto alle frontiere, siano in obligo più tosto di fuggire o d'aspettare d'essere offesi, che di porre a morte gli aggressori? È questo appunto ciò che gl'ingiurianti desiderano, perchè sia loro lasciato libero il campo onde dare il guasto progettato. Usando adunque del principio di *necessità* in guisa che un uomo od una nazione debba in generale sacrificare un qualunque suo diritto fuor quello della propria vita, più tosto che nuocere alla persona degl'ingiurianti, egli è lo stesso che distruggere i fondamentali rapporti dei diritti di difesa, ed un controvertere l'ordine della giustizia comune.

§ 1696. Il principio della difesa preveniente l'ingiuria è limitato dalla vista non di una chimerica, ma di una FONDATA PREVIDENZA dell'ingiuria, cioè di quella che si deve presumere imminente. Le nazioni sono nello stato medesimo degl'individui indipendenti. Se, in onta alla fede di pace, una nazione vede che un'altra sta per assaltarla, dovrà forse aspettare d'esserne assalita? La fede non è forse rotta per parte altrui con gli apparecchi dell'aggressione? E se è rotta per parte altrui, non rimane forse per ciò stesso sciolta da parte nostra? Dunque la rottura della fede allora non è *morale*, ma *materiale*. Diciamo meglio: la rottura non cade su la FEDE, ma su lo STATO solo della pace. Uno stato di abituale perfidia è uno stato permanente di guerra; le paci non sono che tregue; i trattati non sono che dichiarazioni d'impotenza, che ognuno si propone di ritrattare quando si avranno forze bastanti. In questo stato il prevenire le ingiurie non sarà forse un dovere publico ed un diritto d'ogni nazione? Meschini moralisti che pretendevano reggere uno Stato come un convento di monaci, si opposero alla *difesa preveniente;* ma Bacone rispose: *Neque recipienda est opinio quorumdam ex Scholasticis, bellum juste suscipi non posse nisi ob injuriam aut provocationem praecedentem: siquidem justus metus immineutis periculi, etsi violentia non praecesserit, procul dubio belli causa est competens et legitima.*

§ 1697. Nelle civili società, dove sotto la protezione delle leggi l'uomo può essere risarcito di ogni danno riparabile; dov'è raro che possa adoperare per propria autorità il potere privato contro un suo simile, l'esecuzione del diritto di difesa riceve contemperamenti ed ajuti, e quindi regole che variano il modo dell'esercizio di lui, senza però smentire giammai la natura e l'estensione del principio. Ma in una considerazione astratta e generale, come al presente la riguardiamo qui, non può soffrire limitazione se non distruggendone l'essenza.

IV. *Della riparazione delle ingiurie.*

§ 1698. = Far reintegrare, per quanto è possibile, la nostra padronanza, lesa dall'autore di un fatto praticato contro diritto = ecco che cosa s'intende significare con 'l titolo di RIPARAZIONE DELLE INGIURIE. La difesa non riconosce eccezione nè quanto agli offensori nè quanto agli oggetti interessanti. I limiti della *necessità*, che qualificano quella che dicesi *incolpata tutela*, riguardano non il *titolo*, ma solamente il *modo* di esercitare quella difesa che importa danno o male ad un nostro simile. Ma allorchè si tratti del diritto d'esigere la RIPARAZIONE, possiamo forse estenderla a limiti tanto ampi quanto quelli della difesa?

§ 1699. Esigere la riparazione importa dal canto nostro un diritto attivo, e dal canto degli altri un dovere corrispondente. Ma chi è incapace di moralità può mai essere capace di praticare un dovere conseguente ad un'ingiuria? L'incapace di moralità non può essere nè moralmente imputato d'ingiuria, nè suscettibile di vera responsabilità. Il nome d'*ingiuria* involge nel suo concetto l'idea di *atto fatto con precognizione e libertà*. Un male o danno recato senza malizia e senza negligenza non fu mai imputato, nè si può moralmente imputare, come consta dalla natura stessa della moralità. Dunque non si può ascrivere ad ingiuria; dunque non può importare obligo di riparazione. Io potrò bensì togliere dalle mani di un pazzo una cosa da lui sottrattami, come tolgo una pecora dalle fauci del lupo; ma non potrò obbligarlo ad indennizzarmi d'un guasto da lui recato alle cose mie.

§ 1700. Da ciò si vede che la *tutela reintegrante* viene ristretta a limiti assai più angusti di quelli della *tutela difensiva*. Io respingerò, distruggerò, se fa d'uopo, un agente non morale, che mi può recar danno o male; ma non esigerò riparazione d'ingiuria. Una tegola che mi cade su la testa dall'alto; un animale senza intelligenza che mi morde; un pazzo, un sonnambulo che mi percuote; possono bensì essere respinti, ma non assoggettati a riparazione. Converrà dunque, fuori dei casi d'ingiuria, ch'io ripari come posso; ma non avrò diritto di ripetere risarcimento dall'autore del danno. Qui la padronanza non può dunque usare del diritto compulsivo.

§ 1701. Determinata per tal modo la natura della riparazione doverosa a titolo d'ingiuria, e fissatine i limiti, egli è facile vedere che la *tutela reintegrante* forma una condizione assoluta della nostra padronanza originaria al pari degli altri rami della *tutela generale*. Di fatti la reintegrazione non è che un modo di conservazione, come l'ingiuria è un modo di distruzione. Ciò posto, se il diritto di padronanza essenzialmente richiede il diritto di conservazione della nostra proprietà personale, reale, morale e di famiglia; essa per ciò stesso richiederà anche la reintegrazione di queste proprietà lese. In ultima analisi la riparazione dell'ingiuria o il risarcimento del danno si risolve nel ristabilire la eguaglianza alterata in modo imputabile.

V. *Dei diversi rami di tutela. Osservazione su la tutela sussidiante.*

§ 1702. Ho parlato dei RAMI della *tutela*. Esse appariscono dalle cose discorse in questo Capo. A tre principali si possono ridurre, avuto riguardo alle tre funzioni di *prevenire*, *difendere* e *riparare*. Da ciò noi possiamo distinguere la *tutela* in tre grandi parti, che si possono denominare: 1° *tutela preveniente;* 2° *tutela difensiva;* 3° *tutela reintegrante*. Queste si possono considerare come attribuzioni essenzialmente annesse alla padronanza originaria sì degl'individui, che delle nazioni.

§ 1703. Havvi una quarta specie di *tutela*, la quale risulta dall'ajuto prestatoci dagli altri nostri simili, che potrebbesi denominare *tutela sussidiante*. Questa fra le genti, che si considerano come persone bastanti a sè stesse, viene prestata solo mediante le alleanze; e però non è di diritto originario e necessario, ma solo di diritto derivativo e convenzionale. Rispetto ai membri delle società

civili, la *tutela sussidiante* non venendo prestata che in forza dell'atto di unione e durante l'unione, non può essere posta fra le prerogative assolute della padronanza originaria considerata nel senso di podestà individuale dell'uomo. Ma allorchè la compagnia è formata, questa specie di *tutela*, che quanto ai singoli si considera *sussidiante*, diviene *principale*, *eminente* ed *ingenita* quanto a tutta la compagnia, e però forma una sua PREROGATIVA ORIGINARIA, senza la quale non potrebb'essere nè meno alcuna società. Per correlazione essa diviene un diritto d'ogni associato.

§ 1704. Per la qual cosa ciò che dicemmo dell'individuo lo dobbiamo dire anche della compagnia. Ora siccome ravvisammo una padronanza originaria di ragione nell'individuo, così dobbiamo ravvisare una padronanza originaria di ragione nella compagnia, dopo che raffigurammo in essa la qualità di persona morale, e la triplice unità d'onde risulta. E siccome consta che la *indipendenza*, la *libertà*, la *tutela*, e la *eguale inviolabilità* della prerogative sono condizioni assolute ed indispensabili della padronanza originaria individuale; così pure queste quattro attribuzioni nella coesistenza fra le genti diverranno condizioni assolute ed indispensabili di ragione d'ogni umana società.

§ 1705. Questa trasformazione dell'uomo individuale nell'uomo collettivo viene operata effettivamente in forza della *tutela sussidiante*, della quale parliamo qui; dimodochè senza la medesima non è possibile effettuare quella specie di società che viene per fatto e per ragione incessantemente ed altamente invocata dalla natura. Questa osservazione fondamentale e massima verrà posta in evidenza allorchè esporremo il tenore essenziale del sociale contratto, la solidità del quale riposando tutta su la PROTEZIONE della compagnia a favore dei singoli, risulta appunto dalla *tutela sussidiante*, della quale parliamo qui.

§ 1706. Spingendo poi più addentro le nostre considerazioni, troviamo che questo ramo di *tutela* attrae fino ad un certo segno, ossia meglio viene in soccorso degli altri tre, cioè della *preveniente*, della *difensiva* e della *reintegrante*, e comunica loro una forza ed un'estensione che non è possibile figurare nè in uno stato di selvaggia insocialità, nè in uno stato d'imperfetta o guasta società; e però si giunge al grande risultato, che ordinando a dovere la *tutela sussidiante* in società, si ordina tutto lo stato della società medesima.

§ 1707. Questo sia detto in anticipazione per cogliere a dovere l'analogia ed il nesso delle cose, e ridurre la dottrina a quei minimi termini, dai quali apparisca la semplicità e l'economia dei congegni del mondo morale effettuato secondo l'ordine di ragione, e quindi la feconda ristrettezza delle regole che debbono, per quanto da noi dipende, dirigerlo e conservarlo.

§ 1708. Per ultima osservazione dobbiamo soggiungere, che se noi annoverammo la *tutela* fra le condizioni assolute della *padronanza*, a ciò non fummo condotti dal concetto logico della cosa, ma bensì dallo stato di *fatto* nel quale l'uomo si trova perfettamente collocato su questa terra. Datemi un essere impassibile, ovvero datemi uno stato d'una certa e costante incolumità: ed allora io prescinderò dal porre la *tutela* fra le condizioni della *padronanza*. Ad ogni modo però il suo carattere è puramente AUSILIARIO, benchè indispensabile.

VI. *Delle parti ossia degli oggetti della padronanza originaria. Remissivamente.*

§ 1709. Ragion vorrebbe che ora parlassi delle *parti* ossia meglio degli *oggetti* della padronanza originaria, attesochè niuno può concepire in che realmente consista fra gli uomini, senza specificarne gli oggetti. Co'l dire solamente che la padronanza è indipendente, libera, ed egualmente inviolabile, conosco io forse che cosa sia in sè medesima? Se invece dell'uomo io parlassi d'un altro essere costituito diversamente (e che, per esempio non abbisognasse di mangiare), la sua padronanza fra eguali sarebbe libera ed egualmente inviolabile. Più ancora: se dobbiamo conoscere la teoria delle *funzioni utili*, non è egli forse necessario conoscere gli oggetti di queste funzioni, e regolarle a norma dei rapporti d'utilità di questi oggetti? Anomala dunque riesce la dottrina dell'*eguaglianza*, della *libertà*, della *tutela* e dell'*indipendenza* fino a che non conosciamo le parti esterne alle quali possiamo applicarla. Ora queste parti, questi oggetti quali sono? Qui sommariamente posso dire essere i seguenti; cioè:

1° Possedere e godere la propria persona illesa, libera e sicura da qualunque offesa o vincolo tutte le volte ch'io non offenda i diritti di alcuno: lo che appellasi PROPRIETA' PERSONALE.

2° Possedere e godere gli oggetti necessarî alla sussistenza, alla sanità, ed ai bisogni fisici, liberi, illesi e sicuri, e inoltre accrescerli e commerciarli senza offendere l'eguaglianza altrui: lo che compendiosamente appellasi PROPRIETA' REALE.

3° Possedere e godere integro, illeso e sicuro il buon nome a norma del merito mio; nutrire la credenza religiosa che mi persuade; acquistare le cognizioni che stimo le migliori; comunicarle liberamente; e così discorrendo: lo che tutto viene compreso sotto il titolo di PROPRIETA' MORALE.

4° Unirmi in matrimonio, stabilire una famiglia, reggerla, amministrare il tutto liberamente, e salvi i diritti di tutti, senza che veran terzo pretenda di comandare in casa mia: lo che compendiosamente viene designato co'l nome di PODESTA' DOMESTICA.

§ 1710. A questi quattro capi riduconsi le parti massime della padronanza originaria, ossia meglio gli oggetti della medesima. Su questi quattro capi da prima si aggira la legislazione civile e la penale in quella parte che tratta dei delitti contro i privati. Da questi *stessi* vengono tratti anche tutti i materiali delle pene. Le *afflittive* riguardano la proprietà personale; le *pecuniarie*, la proprietà reale; le *infamanti*, la proprietà morale; le *interdicenti*, i diritti di famiglia e di socialità. I così detti *diritti ingeniti dell'uomo*, logicamente anteriori allo stato di società, e però i così detti *diritti nativi* od *originari*, che le leggi possono bensì dichiarare e difendere, ma non offendere o togliere se non a titolo di pena necessaria (come si mostrerà a suo luogo), riduconsi appunto a questi sommi-capi. Un quinto capo è quello di vivere in società civile, come fu detto.

§ 1711. Io non credo per altro qui di dover discendere a parlare in particolare dei medesimi, per non espormi ad inutili ripetizioni, nè discostare troppo le idée che dovrò esporre sopra i medesimi; imperocchè converrà considerarli ad uno ad uno, allorchè tratteremo *della conformazione dei poteri privati nella convivenza*: argomento massimo, che forma il distintivo della civile sa-

pienza. Ivi dovendoli ravvisare al loro posto come tanti pezzi adattati all'organismo sociale, e come tante forze armonizzate dal corpo politico, è necessario ravvisarli prima nel loro aspetto semplice ed assoluto, per indi misurarne la rispettiva deroga, ossia nominale limitazione o modificazione sociale. Malagevoli riuscirebbero queste operazioni, se volessi discostarli. Rimetto dunque ogni particolare ricerca al luogo ora divisato.

§ 1712. Qui invece dobbiamo soggiungere un'osservazione, la quale sta sopra qualunque posizione e combinazione nella quale possiamo figurare la padronanza originaria umana, che anzi fassi sentire in tutte queste posizioni e combinazioni, e però deve formare una parte eminente di questa padronanza. Mi spiego.

Nell'annoverare le parti dell'originaria padronanza che cosa dobbiamo far noi, fuorchè annoverare i mezzi principali onde soddisfare ai costanti e primari bisogni dell'umanità? Derisoria, impertinente e senza effetto sarebbe questa divisione, se non alludesse a tali bisogni. Se il far ciò che si vuole caratterizza la padronanza, sarà dunque necessario cercare ciò che gli uomini costantemente, universalmente ed imperiosamente vogliono ed hanno ragione di volere, per sapere in che essa realmente consista. — Dunque per ciò stesso convien conoscere a che i loro naturali bisogni si riducano, onde far coincidere la volontà di *fatto* dell'umanità con la volontà di *ragione* dell'ordine naturale.

§ 1713. Proposta quest'indagine, troviamo noi forse che questi bisogni siano circoscritti a quelli che abbiamo comuni co' i bruti? *Vivere, possedere, procreare* sono forse gli oggetti ai quali dobbiamo limitare le nostre considerazioni? L'uomo, spogliato del machinale istinto proprio dei bruti, prova o no altri bisogni relativi alla eminente sua natura e senza dei quali egli sarebbe l'opera più mostruosa e più disgraziata del caso? S'egli prova tali bisogni, non dobbiamo forse congetturare ch' essi influiscano su tutti i grandi movimenti degl'individui e delle società?

§ 1714. Qui ognuno s'accorge che noi alludiamo primieramente alla brama di conoscere e di possedere il VERO; e però poniamo mente a tutte le sollecitudini che gli uomini sviluppati si dànno, onde procacciare le utili cognizioni. Dico *gli uomini sviluppati*, per distinguerli dallo stupido, inerte ed imprevidente selvaggio, la cui anima oppressa dalla schiavitù dei sensi, non può ancora spiegare le ali, ma abbisogna d'una prima interna metamorfosi che la liberi dall'inviluppo che l'avvolge. Nell'uomo sviluppato legge indubitata si è, che se il cuore umano vuole spaziare in un indefinito libero, per lo contrario lo spirito umano ama di riposare sopra un finito certo. Giunto alla certezza, egli vi prova una così prepotente adesione, che non ne può essere smosso se non quando la sua convinzione gli vien dimostrata erronea. La brama poi di conoscere la cagione delle cose è tale, che non potendo raggiungere la dimostrazione, ricorre alle analogie, e riposa in quelle. Questo ha fatto dire ai filosofi che la verità è l'oggetto dell'intendimento, come il benessere è l'oggetto della volontà. Anzi puossi dire che il *vero* appreso dall'intendimento diviene un massimo bene dell'animo umano; e però è oggetto della volontà, ed un ramo del benessere generale voluto dall'uomo, e però forma un elemento dell'amor proprio di lui.

§ 1715. Se, tolto l'*istruito*, si esige la *moralità*, come mai si potrà far nascere la *moralità* senza la ricerca della *verità*, e senza l'adesione e la prepotenza della *certezza*? Se fra i diritti ingeniti ed inviolabili v'ha quello di espellere la barbarie, come si potrà poi non ammettere qual diritto ingenito quello dell'addottrinamento? La natura ci provvide di motore relativo. Quindi, come avvertì Cicerone, « sopra tutto è proprio dell'uomo l'andare in traccia del vero. Per tanto quando siamo liberi dagli impieghi e dai negozi, tosto desideriamo di vedere, d'udire, d'apprendere qualche cosa nuova, e stimiamo necessario, per condurre una beata e felice vita, il saper cose occulte e mirabili (1). »

§ 1716. Questa tendenza dell'uomo, che si manifesta con la CURIOSITÀ, e questa intellettuale vindenza, dirò così, della *verità*, come forma un distintivo fra la vita e la società puramente animale, e la vita e la società veramente morale, costituisce pure il palladio dal quale in fine pendono i destini degli uomini e delle nazioni. Se il vero non fosse la più forte cosa di tutte, e se il falso non fosse sempre debole, sia in fatto, sia in opinione; l'opinione non diverrebbe mai la vera e benefica regina del mondo, nè la libertà avrebbe un asilo inaccessibile alla persecuzione, nè un sicuro ausiliario contro la tirannia. Allora i popoli non potrebbero apprendere mai a migliorare la sorte loro, nè le loro catene potrebbero essere corrose co 'l tempo.

§ 1717. Se ch'esiste la guerra dell'oscurantismo talora autorizzata e avvalorata dai potenti; ma si eziandio ch'essa è il più orrendo, come il più frustraneo attentato contro Dio e contro gli uomini. *Numquid non sapientia clamitat et prudentia dat vocem suam?... Accipite disciplinam meam, et non pecuniam; doctrinam magis, quam aurum, eligite. Melior est enim sapientia cunctis pretiosissimis; et omne desiderabile ei non potest comparari* (2). È vero o no che dal padre dei lumi e non delle tenebre, dal padre della verità e non degli errori, dal padre della scienza e non dell'ignoranza, deve il cristiano ripetere ogni cosa buona? È vero o no che l'uomo non vive, a guisa dei bruti, di solo pane, ma abbisogna di pascolo più sublime? Forsechè i costumi si correggono senza le buone leggi e senza una illuminata educazione? Chi odia la luce, se non chi fa male? *Qui male agit odit lucem.* E come dunque comandare le tenebre e l'ignoranza? come operare e proclamare questo nefando attentato, che sarebbe esecrato persino in Marocco ed in Algeri? Leggete il Sonnha, ed arrossite s'è possibile: *Il sangue dei martiri e l'inchiostro del dotto sono egualmente accetti in paradiso.*

§ 1718. Lasciamo i satelliti delle tenebre, e ritorniamo al principio. Nell'annoverare i rami della *proprietà morale* dopo il *buon nome* e la *religione* ho mentovato l'ADDOTTRINAMENTO. Se materiali o spensierati maestri hanno dimenticato di porlo fra i diritti primitivi inviolabili ed imprescrittibili dell'uomo, io non doveva cadere in questo difetto. Ma siccome per una estrema mostruosità morale e politica si è preteso da alcuni d'erigere il potere dell'ignoranza in diritto pubblico, così mi rimaneva il dovere di giustificare perchè io non acconsenta di relegare gli uomini nel consorzio delle bestie, e quindi abbia collocato l'*addottrinamento* fra i diritti primitivi e naturali dell'umanità, e lo abbia considerato come la parte più preziosa della *padronanza*.

(1) Degli uffici, *capo* III, *libro* I.
(2) Proverb. *capo* VIII, v. *1*, *10*, *11*.

LIBRO III.

DEL MEZZO UNIVERSALE ED INDISPENSABILE ONDE ESERCITARE FRA GLI UOMINI LA PADRONANZA ORIGINARIA E QUALUNQUE DIRITTO. — ACCERTAMENTO (1).

CAPO I.

NOZIONI PRIME SU LE PROVE.

I. *Prima idéa della prova e de' suoi mezzi.*

§ 1719. Aver bisogno di fare o di conseguire qualche cosa, e non poterla fare o conseguire, è una calamità. Il mezzo dunque indispensabile a conseguire un intento o ad eseguire un utile funzione, formerà una condizione ossia una parte integrante così essenziale di un diritto, che, stabilita la ragione ad avere l'oggetto, s'intenderà per ciò stesso stabilita anche la ragione ad impiegare il mezzo. Da ciò fu nella Giurisprudenza stabilito l'assioma, che conceduto il fine o un oggetto, s'intendono conceduti anche i mezzi necessarî ad ottenerlo. Ecco ciò che possiamo dire delle PROVE, allorchè pensiamo alle comunicazioni, al commercio, e molto più allo stato sociale degli uomini. Sotto il nome di *prova* intendo qualunque mezzo produttore della cognizione certa o probabile di una cosa qualunque.

§ 1720. In due sensi comunemente si suole usare il nome di *prova* in materia di fatto. Co 'l primo s'indica il *procedimento* con cui la nostra mente tenta di ottenere la cognizione certa di un fatto; co 'l secondo si vogliono dinotare i soccorsi che ci vengono esteriormente somministrati per questo processo. Nel primo senso la *prova* è propriamente sinonimo d'*informazione*, ed anche *dimostrazione* d'un principio, d'un teorema, e però applicabile anche a ricerche speculative; nel secondo senso la *prova* esprime i mezzi o i materiali dai quali può risultare la informazione.

§ 1721. L'officio proprio di questi mezzi consiste nel *notificare* dati, dai quali può risultare la domandata cognizione. La NOTIFICAZIONE si può definire = la funzione, mediante la quale si deduce a nostra cognizione una cosa prima sconosciuta. = *Produrre a cognizione* è sinonimo di *notificare*. Quì si prescinde se essa valga o non valga per le nostre mire. Osserviamo soltanto, che ci possono essere notificate cose che non servono nè punto nè poco a prova di ciò che bramiamo; e però non tutte le cose notificate durante un'indagine di fatto vestono il carattere di *prova*. Questo carattere viene attribuito a quelle notizie che conducono ad accertarci di una cosa da noi ricercata.

§ 1722. Per altro dobbiamo osservare, che il nome di *prova* usandosi tanto in senso d'*informazione* e di *dimostrazione*, quanto in senso di *mezzo*, egli esprime la costante associazione di queste due idée. Tu vuoi salire un muro, e vi apponi una scala. L'atto di salire, che viene composto da tutte le funzioni successive delle tue mani, de' tuoi piedi, e del movimento del tuo corpo, simiglia all'*informazione*. La fabrica e l'apposizione della scala corrisponde al complesso dei *mezzi*. Con l'attivare i mezzi tu ordini la potenza; con l'esercitarli in una data maniera tu ne dirigi le funzioni. E siccome una cosa non si può fare senza l'altra, così tu attribuisci il nome di *insalizione* tanto all'apparecchio dei mezzi, quanto all'atto effettivo della salita. Ecco ciò ch'è avvenuto nell'usare il nome di *prova*. La distinzione per altro dell'*informazione* dalla *notificazione* si sente tuttodì con la locuzione di *prova per testimoni*, *prova per documenti*.

II. *Della informazione e delle sue specie.*

§ 1723. La *informazione* si può definire = il complesso tanto di quelle rappresentazioni dei sensi e dell'imaginativa, quanto di quegli atti dell'attenzione e di quei giudizî dai quali risulta la certa o la probabile cognizione di un fatto. = Dicesi anche la *probabile cognizione*, perocchè co 'l nome d'*informazione* si usa significare tanto quella che apporta certezza, quanto quella che apporta probabilità: nel primo caso acquista il carattere di accertamento o di verificazione; nel secondo di probabile informazione. Per la qual cosa l'informazione viene raffigurata come una specie di processo intellettuale, nel quale interviene quello che appellasi *calcolo delle prove*, il quale processo trae la sua qualità di certo e probabile dall'esito suo. *Provare* adunque nel senso d'*informare*, consisterà nel produrre in sè e in altri la cognizione certa o probabile di un dato fatto.

§ 1724. Vi sono due maniere d'informazione: la prima si può dire *espositiva;* la seconda *induttiva*. Con la prima si rappresenta *a primo tratto* il fatto cui bramiamo sapere; con la seconda si va accozzando la notizia somministrata, onde scoprirla nella sua integrità.

Nel primo caso la cognizione del fatto viene rivelata come al vedere un quadro finito mostratoci ad un solo tratto. Quì si ha evidenza: l'evidenza non è che il modo più immediato per acqui-

---

(1) *Si confronti il libro* III *delle* vedute fondamentali su l'arte logica, *nel quale fu riprodotta dall' Autore porzione di questo lib.* III *con delle note, delle altre aggiunte e certe variazioni. Di queste, alcune mi servirono a correggere degli errori evidenti corsi nella copia o nella stampa del presente libro (DG).*

stare la certezza. Esso primeggia perchè esclude l'induzione in cui si potrebbe introdurre l'errore. Ecco la natura del primo caso di cui parliamo.

Nel secondo caso rassimigliamo a colui al quale vien dato il quadro diviso in tanti pezzetti variamente tagliati, ch'egli deve insieme accozzare per farne uscire un tutto compiuto. Quì colui, al quale vengono consegnati i pezzi alla rinfusa, deve eseguire un processo ben diverso da quello dello spettatore, al quale il quadro venne presentato intiero. Quì dai tratti della pittura d'ogni pezzo e dalla unione loro precedente deve indurre e vedere se quello che gli viene alla mano si confacia o no con quello già unito; e così per una catena d'induzioni deve porre insieme tutti i pezzi finchè egli giunga ad ottenere la vista completa e finita del quadro medesimo.

§ 1725. A questo scopo per altro egli non potrà giungere, se non quando siangli stati consegnati tutti i pezzi. Quando tutti li abbia sotto la mano, e tutti li abbia convenevolmente raccozzati, l'informazione induttiva pareggia l'espositiva. In caso contrario rimane ad indovinare quello che manca, ed allora il giudizio è diverso. Questo magistero forma un complesso d'induzioni tendenti ad ottenere la veduta proposta: ecco un'imagine dell'*informazione induttiva*. La prova *indiziaria* è appunto *induttiva*.

Alla parità sostituiamo un esempio. Due testimonî degni di fede, i quali mi espongono tutta la serie di un fatto, m'istruiscono per via di esposizioni: ecco la *informazione espositiva*. Per lo contrario quando si tratta d'indovinare o di scoprire un fatto occulto, e ne debbo raccogliere or quà or là le tracce, e in fine pervengo alla cognizione del tutto, io m'istruisco per via d'induzione: ecco allora la *informazione induttiva*. Ora veniamo ai mezzi.

III. *Dei mezzi di prova e dei loro generi.*

§ 1726. Per due mezzi generali vengono a noi notificati gli oggetti ossia i dati della informazione: il primo mezzo è quello dell'*esperienza propria*; il secondo è quello della *tradizione altrui*. Da ciò nasce la *notificazione sperimentale* e la *tradizionale*. Questi sono i due mezzi massimi di *prova*, quali vengono caratterizzati dall'officio loro. Co'l primo nasce la *informazione sperimentale*; co'l secondo la *tradizionale*. Con la *sperimentale* portiamo a dirittura il nostro giudizio interno; con la *tradizionale* portiamo questo giudizio mediante la *fede* prestata ad altri. Allora la *credenza* forma la base della *certezza*. La *credenza* è propriamente un surrogato ed un rappresentativo della *sperienza*, come si spiegherà altrove. Il valore della *informazione per tradizione* dipende dal valore dei *motivi di credibilità*. La teoría della *certezza*, che ha per fondamento la intelligenza e la veracità dei testimonî, forma l'oggetto di più squisite ricerche. Ora vediamo in che consista il *valor delle prove*.

IV. *Del valor delle prove; della certezza; della probabilità e del dubio.*

§ 1727. La *prova* non viene riguardata che come un mezzo ad ottenere la bramata cognizione di un fatto. La cognizione bramata non è una cognizione erronea o incerta, ma una cognizione vera e sicura. Noi tentiamo dunque mediante la *prova* di acquistare questa cognizione. Ecco lo scopo ultimo della *prova*. Ma se da una parte possiamo logicamente figurarci che cosa sia la cognizione vera, se possiamo dimostrare consistere essa in un *sì* o in un *no* immutabile; dall'altra parte non abbiamo il mezzo di sapere se il *sì* o il *no* da noi pronunziato, e da noi tenuto come inconcusso, sia *a parte rei* immutabile. Potremo bensì dire d'essere pienamente convinti di quello che affermiamo o neghiamo; ma non potremo mai assicurare che il *sì* o il *no* da noi pronunziato sia identico co'l *sì* o co'l *no* speculativamente figurato immutabile. A che dunque si riduce la *verità* posseduta dall'uomo? Al solo sentimento della *certezza*, e non al possedimento dell'intimo ed assoluto *vero*, ossia dell'immutabilità assoluta dei nostri giudizî. Io non dico con questo che non possediamo molte volte il vero; ma dico soltanto che non abbiamo altra *cauzione* fuorchè la nostra presunzione, ossia l'intimo nostro convincimento.

§ 1728. Da ciò segue, che tutti i nostri sforzi e tutta l'arte nostra, in forza di un'assoluta necessità delle cose, riduconsi soltanto ad acquistare la *certezza*, e in difetto la *probabilità*, e nulla più; e sarebbe goffaggine e stoltezza il voler esigere di più. Questa precisione è importante per porre in avvertenza quei legislatori, i quali nelle formule di giuramento imposero di *dire la verità, tutta la verità, e niente altro che la verità* (1), invece di dire *quanto sa*. I Romani usavano nelle formule decisive dei giudizî non il verbo *est* o *fuit*, ma il verbo *videtur*; lo che allude alla *certezza* o alla *probabilità*, e non all'intrinseca ed assoluta verità: tanto più che sempre dobbiamo attenerci a mere prove esterne (2).

§ 1729. Ma sotto i nomi di *certezza* e di *probabilità* che cosa dobbiamo intendere? La prima è quello stato di adesione o di assenso che l'anima prova nell'affermazione o nella negazione di una cosa *escludente* il dubio del contrario; la seconda è lo stato di affermazione o negazione, in quanto *non esclude* il dubio del contrario.

Siccome il dubio può essere maggiore o minore, così in senso inverso la probabilità può essere maggiore o minore. In astratto quindi si figurano gradi nella probabilità. Ma siccome il più e il meno di un senso confuso è per sè irreducibile a quantità precisa, perchè è cosa incommensura-

---

(1) *Ciò si vede in un codice francese moderno.*

(2) *L'autore nel riprodurre questi due paragrafi nelle* vedute fondamentali su l'arte logica *(§ 949) si avvide che le dottrine quì esposte togliendo alla* verità *il suo carattere principalissimo, che sta nell'essere essa assoluta, reale, objettiva, distruggono la verità medesima, e però annullano il fondamento della certezza, la quale è assoluta in forza della verità objettiva che costringe la mente all'assenso o al disenso. Egli dunque ha ristretto queste considerazioni al solo accertamento dei fatti positivi, quando i giudizî su i medesimi non si riducano a fatti d'immediata coscienza, e i raziocini al principio di contradizione; in che sta il criterio del vero normale immutabile, cioè assoluto ed objettivo. Con questo è salvo il principio importantissimo della realtà objettiva della* verità *base della* certezza, *senza del quale non ci sarebbe più che l'opinione subjettiva, e mancherebbe il modo di possedere la* vera certezza, *cioè di assicurarsi della corrispondenza dei nostri giudizi con la realtà degli oggetti. (DG)*

bile; così i gradi della probabilità non si possono che vagamente limitare, e non sono riducibili a centesimi più tosto che a millesimi, ma solamente ad un più od un meno vago ed incommensurabile, come le divisioni finite nelle quantità frazionali matematiche. In generale per altro si può dire che questi gradi di probabilità sono determinati dalla maggiore o minore quantità degli argomenti, o, a dir meglio, dalla maggiore o minor forza degli argomenti che faciano inclinare all'affermazione o alla negazione. Il *dubbio perfetto*, che dicesi anche *assoluta incertezza*, può paragonarsi allo zero. Quando da una parte prevale il sentimento verso l'affermativa o la negativa, comincia a nascere la probabilità per il *sì* o per il *no*. Questa sino ad un dato punto non è che sospetto; indi diviene probabilità, la quale può elevarsi al più alto grado, senza divenire però mai certezza.

La *certezza*, come ognuno sente, non può aver gradi: essa è uno stato unico ed indivisibile dell'anima umana. Al momento che fosse suscettibile di più o di meno, ammetterebbe il *dubio*, e però cesserebbe di essere *certezza*, la quale, come si è veduto, essenzialmente esclude qualunque dubio del contrario. Quando è suscettibile di più o di meno, essa è probabilità che gradatamente va a finire in zero.

È dunque un assurdo massimo il voler dividere (come hanno fatto alcuni celebri scrittori specialmente matematici) la *certezza* come una focaccia, ed il sottoporla ad una espressione frazionale e finita.

Si potrà bensì ammettere la *probabilità* indefinitamente, ma giammai si giungerà a ragguagliare la *certezza*. Così da un dato punto di una linea parallela superiore tirando millioni di linee ad una parallela inferiore, si andrà sempre diminuendo l'angolo primo, e si accosterà alla parallela; ma essa non si aggiungerà mai. Indefinita dunque è la distanza fra la *probabilità* e la *certezza*. Dunque ogni teoría, nella quale si suppone il contrario, è evidentemente erronea; e quindi erronee sono le conseguenze, false le regole che se ne volessero dedurre (1).

§ 1730. Poste queste premesse, ne segue che i mezzi di *prova* che servono ad indurre tanto la *certezza*, quanto la *probabilità*, hanno tutti una certa prova persuasiva, assumendoli o separati o riuniti; ma fra di essi passa una gran differenza, per la differenza dell'effetto che producono su lo spirito. Avvegnachè quando producono la perfetta adesione dell'anima, ossia la *certezza*, assumono lo stretto nome di *mezzi indubitati;* per lo contrario, quando non producono che la *probabilità*, cioè a dire un giudizio affermativo o negativo, misto di dubio, acquistano il nome di *mezzi probabili*, e però non somministrano mai la dimostrazione piena per il *sì* o per il *no* in modo da escludere il dubio.

§ 1731. Ciò premesso, possiamo determinare in che consista il *valor delle prove*. La *prova*, come fu detto, non è che un mezzo impiegato ad acquistare la certezza di un dato fatto. Dunque il *valor della prova* consisterà nella *potenza* ed *attitudine* sua ad accertare di un dato fatto. Dunque a proporzione che soddisferà più o meno a questo fine, acquisterà o scemerà di valore; dunque a proporzione sarà suscettibile di qualificazioni diverse. Produce essa (la *prova*) la *certezza ?* allora la informazione riceve il nome d'*indubitata;* allora i mezzi di dimostrazione ricevono l'appellativo di *pienamente concludenti :* ecco allora il pieno *valore della prova*. Per lo contrario la informazione non produce essa che il senso di *probabilità ?* allora la *prova* dicesi argomento più o meno stringente, ma non accertante; allora i mezzi sono più o meno concludenti, ma giammai perfettamente convincenti; allora la *prova* non racchiude il suo pieno valore, ed i gradi del valore ch'essa ha sono corrispondenti alla probabilità ch'essa produce. Finalmente la tessuta informazione lascia forse in un'assoluta esitazione, che dicesi *vera incertezza*, quale fu sopra descritta? allora la prova dicesi assolutamente *dubia* o *incerta;* allora i mezzi riescono perfettamente inconcludenti *:* essi lasciano nell'ignoranza del fatto, e non fanno propendere l'animo nè per il *sì*, nè per il *no*.

(1) *Duolmi di trovare in uno scrittore che amo come padre, cioè il Bonnet* (Filalete, *capo VII*), *l'idea* frazionale *della* certezza.

V. *Delle diverse qualificazioni date ai giudizî di fatto in conseguenza del valor delle prove.*

§ 1732. Posto che il *valor della prova* consiste nella potenza ad accertare di un dato fatto, ne viene necessariamente che il *valor della prova* risulta dalla forza dimostrativa dei suoi mezzi. Ora da che deriva questa *forza dimostrativa ?* Quì dobbiamo por mente alla *informazione induttiva*.

Facile è la risposta. La forza dimostrativa deriva dalla connessione del fatto noto co 'l fatto ignoto in modo, che nella *certezza* si esclude la compossibile esistenza di altri fatti diversi o contrarî in una maniera indubitata; nella *probabilità* poi si esclude tale esistenza in un grado più o meno incerto. In generale tale forza dimostrativa deriva dalla connessione di causa e di effetto, o almeno di contemporanea o successiva ordinaria apparenza, in maniera che nella *certezza* si vegga non poter esistere altro effetto che quello che si è contemplato; e nella *presunzione* si vegga essere conforme all'ordine conosciuto delle cose che più spesso ne nasca l'effetto contemplato, che qualunque altro.

§ 1733. In questa connessione più o meno esclusiva o totalmente esclusiva di altri fatti diversi o contrarî, sta propriamente la maggiore o minore concludenza o l'irrefragabilità della *prova*. Così la *prova* è perfettamente concludente, quando tra il suo mezzo ed il suo fatto contemplato passa una tale connessione, che ne venga escluso qualunque altro fatto non contemplato. La *prova* poi è più o meno concludente, e quindi produce una più o meno forte probabilità, a proporzione del maggiore o minor numero di fatti o d'effetti diversi che si escludono, e quindi a proporzione che ci accostiamo alla connessione necessaria ed esclusiva.

§ 1734. Da ciò è manifesto, che mediante ogni specie di connotati più o meno esclusivi dell'esistenza di effetti, dall'azione dei quali non si escluda il *dubio*, altro non si produce se non che un senso di adesione imperfetta; e quindi altro non s'induce, entro certi limiti, che *probabilità*. E siccome varî sono i gradi di *dubio*, varî pur sono quelli della *probabilità*. Si scorge quindi che una probabilità ne può vincere un'altra, e dar luogo alla predominante. Ma tutto finalmente è proba-

bilità, perocchè non si giunge mai ad escludere il dubbio dell'esistenza dei fatti diversi o contrari. Per lo che l'argomento non si riduce mai ad una perfetta dimostrazione.

§ 1735. Ho indicato certi limiti parlando della probabilità: a ciò fui condotto dal riflettere che nell'applicazione pratica che si suol fare della parola *probabilità* non si suole indicare quel minimo grado d'impressione proprio del sospetto, ma bensì si limita il concetto ad un tale grado di persuasione da captivare un giudizio, nel quale gli argomenti positivi prevalgono assai su l'incertezza.

Per lo che si distingue la *probabilità* dal semplice *sospetto*. Sembra che il *sospetto* per un lato tocchi l'*incertezza*, e per l'altro lato tocchi la *probabilità*: e ciò accade quando egli si accosta alla decisione positiva o negativa.

§ 1736. Si può dunque ravvisare sotto tre grandi aspetti il campo dell'affermazione e negazione dell'esistenza dei fatti e delle loro circostanze. Questi aspetti sono: 1° *sospetto*; 2° *probabilità*; 3° *certezza*. Tutto ciò riguarda l'intimo convincimento dell'uomo. L'oggetto esterno poi, cui questi tre stati della mente si riferiscono, è l'esistenza di un fatto passato o presente d'una cosa qualunque. Quanto poi ad un fatto futuro, ha luogo la *predizione* più o meno probabile, ed ancor certa, dedotta però dalla connessione o certa o più o meno incerta delle cose: dal che nasce la più o meno sicura *previdenza*, che partorisce la più o meno sicura *predizione*.

VI. *Elementi dell'affermazione.*

§ 1737. Passiamo ora agli elementi, co' i quali s'induce l'affermazione o la negazione dei fatti. Questi elementi altro realmente non sono che fatti notificati, ossia circostanze in quanto possono avere una nota connessione più o meno stretta con altri fatti o con altre circostanze. Con la vista di questa connessione essi ci fanno giudicare dell'esistenza di quegli altri fatti e circostanze. In forza di ciò generalmente assumono il nome d'*indizi*, in quanto appunto indicano per tale nota connessione la cosa non apparente direttamente alla nostra cognizione.

§ 1738. L'INDIZIO non si deve confondere con la *probabilità* o co 'l *sospetto*. Esso è un fatto suscettibile di gradi diversi di probabilità o di sospetto. Quindi la *probabilità* e il *sospetto* sono effetti dell'*indizio*; questo n'è la causa. Così ad un forte indizio corrisponde soltanto una forte probabilità; più indizi riuniti possono fare lo stesso: ad un indizio meno concludente, o ad una somma d'indizi meno concludenti, corrisponde una minore probabilità; al lieve indizio finalmente corrisponde il sospetto, e mille indizi possono creare un mero sospetto.

§ 1739. Il *nome* d'*indizio* è nome di funzione. L'indizio in sè stesso è un fatto esterno, al quale vien dato questo nome per la sua connessione co 'l fatto ricercato. Dunque il suo valore dipende dalla sua connessione più o meno esclusiva di fatti contrari. Tutti i pezzi del quadro figurato di sopra sono altretanti indizi. Vi sono indizi naturali, come ve ne sono dei positivi. I naturali rivestono la qualità di segno. Così il riso è segno di letizia; il pianto di dolore.

§ 1740. L'idea di SEGNO include il concetto di cosa compagna di un'altra. È infallibile, quando è unito costantemente alla cosa: allora fa giudicare anche con certezza dell'esistenza della cosa medesima contrasegnata. Così il fumo indica la certa esistenza del fuoco o apparente o latente. Il *segno* è fallibile, allorchè viene considerato non sempre unito ad un altro fatto in qualità di circostanza precedente, concomitante o conseguente. Il *segno* appartiene non alla sfera positiva, ma propriamente alla presuntiva, perchè è consacrato da sperienze antecedenti note. Chi non avesse veduto più volte il fuoco, non potrebbe dire che il fumo sia segno del fuoco. Il *segno* per sè cade sotto i sensi: la sua connessione necessaria ed unica co 'l detto fatto induce la certezza, ed allora il *segno* tien luogo di *piena prova*. La connessione poi eventuale con altro fatto principale se induce il sospetto o la probabilità, fa sì che il *segno* tenga luogo d'indizio più o meno concludente a proporzione ch'egli si trova naturalmente connesso, anche per possibilità, ad un numero minore o maggiore d'altri fatti diversi o contrari al fatto principale e ricercato.

§ 1741. Segue la CONGETTURA, la quale si occupa tanto del passato, quanto del futuro; tanto delle cose palesi, quanto delle occulte. Essa ha in mira tanto l'esistenza, quanto la qualità delle cose; tanto d'indovinare gli eventi, quanto di scrutinare il senso non palese delle altrui volontà. La *congettura* non si deve confondere nè co 'l senso della *certezza* o della *probabilità*, nè co' i dati mezzi co' quali s'induce l'uno o l'altro senso; ma più tosto si deve considerare come un processo *inquisizionale* della mente, onde dedurre la cognizione di un fatto ricercato. I giudizi che derivano da questa operazione assumono il nome stesso della sensazione che li prepara; quindi la congettura, considerata come giudizio o come proposizione, è propriamente una sentenza della mente, derivante dal ricordato processo inquisizionale. — In realtà però l'effetto della *congettura* non può essere che sospetto, presunzione, probabilità positiva. L'*informazione induttiva probabile* risulta dalla *congettura*.

§ 1742. Tutte le annoverate qualificazioni non sono desunte dalla qualità materiale dell'oggetto, ma dall'attitudine o naturale o positiva a far fede d'un dato fatto. Quest'attitudine dicesi *positiva* quando deriva dalla *posizione contingente* del fatto medesimo. Così le orme lasciate da un animale, lo strepito eccitato in un dato luogo e tempo, e cento altri indizi, non sono mezzi probatori fuorchè in date circostanze. Un uomo pure è accidentalmente testimonio, ec.

VII. *Distinzione delle prove.*

§ 1743. Come le forze fisiche vengono qualificate dai loro effetti, così le cause compulsive si debbono distinguere dall'*effetto logico* che producono. Questo effetto viene prodotto per un'azione unica e simultanea, come nella *prova espositiva*; o viene prodotto dall'azione combinata di più cause convergenti, come nell'*induttiva*. Nel primo caso la esposizione è per sè concludente; nel secondo la somma degli elementi può somministrare la stessa concludenza. Dico LA SOMMA, perocchè da niun elemento preso per sè stesso può nascere questa concludenza. Ognuno preso per sè solo non ha che una certa attitudine a produrre in compagnia di tutti il pieno convincimento. Così dividendo il circolo in molti pezzi, niuno di loro in particolare produrrà la figura del circolo, sebene abbia l'at-

titudine e collegarsi co' suoi finitimi, ed in compagnia di tutti, niuno eccettuato, possa far sorgere la figura del circolo. Ecco perchè la concludenza sia nella somma, ed unicamente nella somma suddetta, da cui naque il proverbio : *singula non prosunt, quae simul unita juvant.*

Guardisi dunque alla concludenza, la quale risulta, come effetto unico, solidale ed indivisibile, dall'unione di questi singolari per modo, da non poterle attribuire un concetto divisibile. La concludenza non è nè divisibile nè commensurabile, benchè moltiplici, assegnabili e numerabili siano i mezzi dai quali può risultare. Essa in massima non è relativa al numero di questi mezzi, ma solamente all'effetto che pochi o molti uniti possono produrre, cioè alla convinzione. Voi potrete discernere i materiali di questa convinzione, ma non potrete mai in teoria determinare la loro azione con un calcolo frazionario. Se ciò non fosse, la certezza non sarebbe un sentimento indivisibile.

VIII. *Delle presunzioni, della verosimiglianza e della inverisimiglianza.*

§ 1744. Ora ci rimane a parlare della PRESUNZIONE. Se indaghiamo l'etimologia del verbo *presumere*, troviamo significar egli un atto, pe 'l quale si assume una cosa prima di un'altra : *prae sumere* in latino vuol dire *pigliar prima*. Quando io, avendo studiato l'istinto proprio degli animali so in generale che la colomba è amorosa, l'agnello mite, il gatto ladro ; se con quest' anticipata cognizione io giudico che, libero trovandosi il tal gatto vicino ad un pezzo di carne che mi veggo sottratto, egli lo avrà rubato, io fo uso d'una *presunzione*, e il mio argomento e la mia prova non è *positiva*, ma puramente *presuntiva*. E perchè mai le do questo nome? Perchè lo deduco soltanto dall'indole comune da me prima conosciuta di questa specie d'animali.

§ 1745. Ma sapendo che la presunzione naturale non riposa che su 'l corso ordinario, ma però fallibile, delle cose; m'accorgo abbisognare di prova positiva per conchiudere uno giudizio certo : e però io riserbo la prova del contrario. Così nell'esempio recato taluno mi può provare che la carne non fu sottratta dal gatto, ma da un uomo.

§ 1746. In che dunque differisce la *presunzione* dalla concreta *induzione positiva?* La prima viene dedotta da un dato antecedente, e del tutto indipendente dal fatto accaduto ; la seconda, per lo contrario, nasce dai dati concreti del fatto stesso in forza della concreta connessione delle circostanze.

§ 1747. La *presunzione* forma un dato modo di dimostrazione ; e però quanto al suo effetto, essa produce una maggiore o minore probabilità, la quale può essere distrutta da prove positive contrarie. Ciò posto, si possono distinguere due specie di *probabilità :* la prima si può appellare *positiva ;* la seconda *presuntiva*. La prima sorge dai rapporti probatori del fatto accaduto, e però riguarda cose realmente esistite; la seconda sorge dalla cognizione di una maniera o generale o speciale consueta, la quale non ebbe da verun fatto singolare esistenza, ma soltanto una cognizione astratta di ciò che suole accadere in natura, o che fa suole, o a cui è inclinato un tale agente.

§ 1748. Che cosa dunque sarà la *presunzione?* Un giudizio più o meno probabile dell' esistenza e non esistenza di un dato fatto in vista d'un consueto modo di essere o d' operare di un dato agente. Qui sotto il nome di *fatto* si comprendono tanto gli avvenimenti, quanto le affezioni e i modi d' essere consueti a dati agenti. La *presunzione* crea propriamente la *verisimiglianza* e l'*inverisimiglianza*. Quando pronunziamo che la tal cosa è verosimile, o inverosimile qual è propriamente la nostra funzione mentale? Noi paragoniamo il fatto figurato con quello che, posti i tali agenti e poste le tali circostanze, suole avvenire. Quando tra il figurato ed il consueto havvi conformità, si pronunzia la *verisimiglianza ;* quando v'abbia difformità, si pronunzia la *inverisimiglianza :* da ciò segue il credibile e l'*incredibile*. Il *miracoloso* essendo l'opposto di ciò che diciamo *ordinario*, *fondamentale*, è per sua natura il più incredibile di tutto (1).

§ 1749. Vi sono parecchie cose inverosimili che pur sono vere, si suol dire per proverbio. Questo detto non è paradosso. Il *verosimile* altro non è che un giudizio fra un *vero opinato astratto*, e ch' è determinato, su ciò per lo più accade; il *vero*, per lo contrario, è ciò che di fatto esiste. Ora fra un *vero solito* ed un *vero insolito* vi è forse contradizione? Non mai. Dunque l'adagio suddetto non inchiude paradosso alcuno. Leggesi che fuori dell'acqua di un dato fiume d'America uscì un'enorme fiamma, che a guisa di altissima muraglia arse per alcun tempo. A chi non conosce la natura dei gas infiammabili ciò non solo parerà inverosimile, ma falso.

§ 1750. Altro è la *presunzione* in sè stessa, ed altro l' uso che ne può venir fatto. Questo vario uso però somministra qualificazioni spesso ripetute nella giurisprudenza. Talvolta un legislatore assume una *presunzione* come motivo di fatto, su il quale appoggia un dato ordine di providenza. Così presumendo che un minorenne sia incapace ad amministrare le cose sue, perchè pe 'l solito è tale, stabilisce le curatele sino alla maggiore età, benchè sapia che parecchi giovani siano di fatto capaci. Così pure sapendo che un amministratore è tentato di far prevalere il suo interesse a quello dell'amministrato, si vale di questa *presunzione* per ordinare la contro-vigilanza degli amministratori delle cose altrui, benchè sapia che parecchi sono probi. Queste ed altre simili presunzioni si possono appellare *presunzioni legislative*, perchè danno causa ad un ordine di leggi; e dai prammatici furono dette *juris et de jure*, contro le quali sarebbe assurdo oppor fatti di eccezione già contemplati dal legislatore per far derogare ad una legge di ordine publico (2).

§ 1751. Di altre *presunzioni* poi fa uso diverso in favore della sicurezza dei diritti. Così dato un possesso continuato per tanti anni senza taccia, il

---

(1) *Ciò per altro non toglie che l'incredibile e il miracoloso, sebene non sia consueto, possa essere provato e quindi ammesso come vero. Si vegga quanto dice l'autore nel paragrafo seguente, e in progresso §§ 1809 e seg. Con ciò non ha nulla che fare l'essenzialmente contradittorio, su 'l quale non può cadere nè meno il miracoloso, giacchè il contradittorio è per sua natura impossibile, in forza del principio :* impossibile est idem simul esse et non esse *(DG).*

(2) *Da alcuni prammatici fu ampliato il senso di certe* presunzioni, *e poste sotto la classe di quelle dette* juris et de jure, *e rese suscettibili di prova contraria. Di ciò si dirà nelle quistioni.*

legislatore lo presume giusto, finchè non si provi il contrario. Quindi presume libera una proprietà finchè si provi il vincolo; presume innocente un uomo finchè non venga provato reo; e così discorrendo. Queste *presunzioni* si possono chiamare *autentiche*, perchè avvalorate dall'autorità, in modo però da ammettere in particolare la prova dell'effetto contrario. Tali *presunzioni* furono dette *praesumptiones juris*, per distinguerle da quelle di *juris et de jure*, rammentate poco fa. Il loro officio è di precauzione, e non di definita attribuzione.

§ 1752. **Tutte queste denominazioni per altro non alludono a veruna intrinseca diversità di valore probatorio, ma solamente all'uso diverso che ne vien fatto dai legislatori.** Ciò sia detto a scanso delle confusioni praticate da coloro che pongono a fascio le denominazioni diverse, e le numerano come se si trattasse di distinguere specie diverse di *presunzioni*. La diversità dei nomi non è dedotta dall'intrinseca qualità ossia dall'indole loro propria, ma solamente dall'uso loro diverso.

IX. *Primo fondamento universale dell'impero delle prove.*

§ 1753. Ampio ed importante è nella giurisprudenza l'officio delle *presunzioni*, e molta parte dei diritti sociali traggono la loro sicurezza dal buon uso di queste *presunzioni;* talchè nei diritti propri del cittadino occupano un posto assai ragguardevole. Questo serva di preavviso, onde far presentire quanto largo sia l'impero delle *prove*. Limitandomi qui ad assegnare il fondamento universale che rende a noi necessaria tutta specie di prove possibili, osservo quanto segue.

§ 1754. Quando studiamo l'uomo sotto l'impero della sola natura regolatrice degli atti volontari di lui, ci trasportiamo in una regione speculativa, nella quale tutti gli atti possibili umani soggiaciono a tutte le sanzioni naturali. Qui dunque si abbracciano anche gli atti indifferenti ai nostri simili, e che non riguardano che noi medesimi. Qui non abbisogniamo di ricorrere a prova, perocchè avanti il tribunale della natura non vale che il solo vero e reale.

§ 1755. Ma allorchè nell'ordine della natura interessante esaminiamo l'uomo rispetto all'altro uomo, ci restringiamo alla sfera di quegli atti che in bene o in male affettano i loro simili. Ora siccome fisico ed esterno è il commercio fra uomo e uomo, così nell'ordine interessante non possiamo contemplare fuorchè una certa latitudine di atti fisici ed esterni, che affettano in bene od in male l'un l'altro i nostri simili. Quando parlo di tali atti, intendo comprendere fino le parole, non ponendo differenza fra l'azione immediata o mediata, utile o nociva, che ne può derivare.

§ 1756. Da ciò viene, che veramente la morale sociale, la politica e il diritto altro non sono e saranno fuorchè una fisica ordinata degli atti liberi umani interessanti i nostri simili (1). Così pure la legislazione umana altro non sarà fuorchè la fisica moderatrice di quelle azioni libere di ogni concittadino, le quali possono recare utile o danno agli altri, effettuata mediante gl'impulsi degl'interessi, ed infine con l'uso della forza. Finalmente tutti gli elementi del sistema probatorio altro non saranno che atti fisici ed esterni, in quanto possono far fede dell'esistenza o non esistenza di un dato fatto.

§ 1757. Ciò posto se passiamo a considerare che eventuali e contingenti sono i rapporti che noi assumiamo nella vita, ognuno sente che la prova positiva ci deve seguire da per tutto, come l'ombra segue il corpo. Perchè s'intende che io son uomo, s'intende forse ch'io possegga una data terra che abiti in un dato luogo, che soffra un dato bisogno, che abbia stipulato un dato patto? Nulla di questo. Dunque lo stato e tutte le relazioni eventuali non si possono naturalmente mai presumere, ma conviene necessariamente farne constare ai sensi altrui. Ecco i segnali della proprietà, dei confini del dominio particolare su le cose che ci spettano; ecco le prove delle convenzioni, dello stato avventizio, delle relazioni interessanti tutte contingenti, ec.

§ 1758. Accordo che nello stato di brutale o di selvaggio isolamento non si potrebbe trovar quasi traccia della necessità delle prove positive: e però la prova del possesso d'un frutto o di un animale consiste nel tenerlo con le mani, quello di una capanna nell'esservi dentro; e però che la vera e piena necessità delle prove si può dir propria dello stato sociale. Ma egli è vero del pari che fra le genti che non amano di vivere segregate è forza assoggettarsi al sistema delle prove, quantunque vivano fra loro in uno stato di reciproca indipendenza. Dal che si vede che nello stato del genere umano il sistema probatorio simiglia all'atmosfera ed alla luce, per cui respiriamo ed operiamo nel mondo.

§ 1759. Ma per quanto estesa sia la necessità delle prove, essa ha un limite insormontabile. Questo è lo STATO ESTERNO E SENSIBILE degli elementi loro. Voler sorpassare questi egli è lo stesso che usurpare il posto di un Dio per far le parti del diavolo. Quando dal positivo e dal reale vi gettate nell'immenso caos dello speculativo e del possibile; quando dall'essere indagatore dei fatti esterni vi erigete in iscrutatore dei cuori; quando invece di attenervi al certo o al probabile vi gettate in balìa del mero sospetto: che cosa fate voi? Lo vedremo a suo luogo. In vece mi giova osservare, non esservi oggetto alcuno nella giurisprudenza, nel quale i principj e le regole possano essere tanto immutabili, e dirò così eterne. Fu detto che Giustiniano non comanda alla logica, ma la logica comanda a Giustiniano. Potrà bensì la civiltà presente moltiplicare i segnali comprovanti lo stato delle cose; ma non potrà giammai atterrare i rapporti logici e indicativi della certezza. Non potrà mai fare che ciò ch'è dimostrativo diventi dubio, e viceversa; e ciò ch'è visibile diventi invisibile, e viceversa: e però conviene conchiudere con un antico, che la verità è la più forte di tutte le cose, come la certezza del mondo delle nozioni

---

(1) *Qui si vede che l'autore in sostanza vuole indicare la natura tutto esterna degli atti dell'uomo in quanto cadano su i nostri simili, prescindendo da quelle interne disposizioni che, oltre l'esteriore conformità di questi atti all'ordine morale, sono necessarie a costituire l'individuale moralità degli atti stessi o dell'agente. Non si ha in mira qui nè meno la morale propriamente detta rispetto ai doveri verso sè stesso e verso Dio, in quanto si considerino come puramente individuali. (DG)*

è un massimo bene, ed il sistema probatorio il massimo ajuto e la massima salvaguardia del publico e del privato, quando sia usato entro i suoi limiti naturali.

X. *Effetto comune dell'accertamento sperimentale e del tradizionale. Necessità di occuparci qui del tradizionale.*

§ 1760. Sopra abbiamo distinta la *prova sperimentale* dalla *tradizionale*. Questa distinzione non varia punto il *carattere intrinseco probatorio*, ma solamente il *mezzo* co 'l quale a nostra cognizione giungano gli elementi della informazione. Sarà eternamente vero che il senso della *certezza* e della *probabilità* è di una sola ed identica specie, come il senso del *calore*, benchè derivi da agenti diversi. Ma quanto alla pratica, le notizie che ci arrivano per un mezzo debbono essere assicurate con metodo diverso da quelle che ci pervengono per altro mezzo. Così la *certezza sperimentale* esige l'*arte di osservare*, della quale specialmente i fisici e i naturalisti debbono far uso; la *tradizionale*, per lo contrario, esige l'*arte critica*, la quale è più o meno severa a proporzione dell'importanza dei fatti cui si tratta di accertare.

§ 1761. Benchè la *certezza sperimentale* possa intervenire ed intervenga di fatto negli affari giuridici, come per esempio nelle ispezioni materiali di luoghi, di persone, di oggetti; ciò non ostante su d'essa le dottrine di diritto e di politica si occupano assai poco in teoría, e tutt'al più segnano alcune discipline nella procedura per quella parte che può toccare ai giudici, rimettendosi in ciò ch'è recondito alla fede dei periti dell'arte. Non è così dell'*accertamento tradizionale*. Esso essendo precipuo, e dovendo essere fatto co 'l ministero di persone dotate di moralità, sia nelle cose autentiche, sia nelle prove accidentali, ne viene che egli soggiace tanto alle regole della logica, quanto alle discipline della civile prudenza. È cosa sommamente importante conoscere i principî direttivi delle une e delle altre. Qui accenneremo i fondamenti sì della critica che del diritto, riserbando ad altro luogo la logica e politica teoría.

CAPO II.

DELL'ACCERTAMENTO TRADIZIONALE E DE' SUOI FONDAMENTI.

I. *Estensione ed importanza massima dell'accertamento tradizionale.*

§ 1762. Niuno ignora che la prima base della nostra cognizione è la storia di qualsiasi genere. Quì sotto nome di *storia* propriamente si comprende la notificazione o l'espressione dei fatti qualunque siano, anche nelle più minute occorrenze della vita. Tutti i documenti, tutti i monumenti, tutti i racconti, tutte le notizie in fine di fatto vengono quì significate co 'l nome di *storia*.

§ 1763. Ma se chi dee valersi dei fatti non avesse prove sicure della loro esistenza e delle specifiche circostanze, o mercè l'esperienza propria, o mercè l'autorità indubitata altrui, potrebbe mai giovarsi della notizia di questi fatti, ed appoggiare ai medesimi i proprî interessi? No certamente. Ora esaminando la posizione degli uomini in società, e specialmente dopo un innoltrato incivilimento, consta indubitatamente che il numero dei fatti che possono constare ad ognuno mercè la propria esperienza è ristrettissimo. Dunque, oltre ai límiti dei fatti accertati individualmente, è cosa inevitabile riportarsi alla fede altrui.

§ 1764. Ma se esaminiamo tutto il corpo dello scíbile per noi interessante, che cosa troviamo? Noi troviamo che su la fede di pochissimi, trasmessa e conservata con una costante tradizione, riposa tutto il capitale delle notizie per noi interessanti. Se tu getti l'occhio sopra una carta geografica di lontani paesi, di mari rimoti, che cosa ti dice la tua coscienza? Che la fedeltà di quella carta riposa su la fede combinata di pochi viaggiatori diversi che visitarono que' luoghi. Apri un libro di botanica, scorri la forma e le notizie di quelle piante, le quali interessano sì l'agricultura che la medicina: che cosa ti risponde la coscienza? Che le notizie somministrate da quel libro anch'esse riposano su la fede di pochi, benchè vengano accolte da molti. Narrasi che Ippocrate raccogliendo le tabelle esposte nel tempio di Delfo, abbia potuto ricavarne i caratteri delle diverse malatíe e stabilire i suoi aforismi. Ma se Ippocrate solo avesse dovuto stabilire la costanza dei síntomi da lui descritti, sarebbe forse la sua vita bastata a tant'uopo? Dunque anche in un ramo solo noi sentiamo la necessità di valerci della fede altrui nei fatti interessanti questo medesimo ramo.

§ 1765. Che se raccogliamo tutti i rami delle notizie interessanti la vita umana, i quali si tengono pure come certi, e servono di guida alla nostra condotta, dobbiamo rimanere spaventati della ristrettezza della scienza sperimentale propria ad ogn'individuo, e rimanere meravigliati che quasi tutto il capitale delle notizie di fatto interessanti riposi interamente su la parola altrui. Da ciò lice congetturare, che quasi tutto l'ordine della conservazione e del perfezionamento pratico umano riposa su la nuda testimonianza di alcuni pochi, trasmessa come certa alla intiera società.

§ 1766. Ciò posto, se non esistesse in natura un fondamento sicuro ed infallibile che la narrazione e la tradizione altrui, poste almeno certe circostanze, non sono menzognere; non è egli vero che ci dovremmo aggirare in un perpetuo dubio su tutte quelle notizie che non ci constassero per immediata esperienza? Ma in questo caso tutto il capitale dello scíbile interessante e pratico non avrebbe forse una base meramente precaria? Eccoci pertanto spinti a ricercare se esista un chiaro e fermo fondamento di fatto naturale che ci assicuri dell'altrui veracità. Quindi supposto tale fondamento, si domanda quale sia il principio logico che ci possa convincere della validità della fede altrui, e quindi della certezza della nostra credenza. A fine di procedere in una maniera limpida e sicura conviene intendere chiaramente i termini della questione. Incominciamo dunque co 'l domandare come si generi la credenza, e che cosa sia veramente in sè stessa.

II. *Come si generi la credenza.*

§ 1767. È incontrastabile che ciò che si crede si giudica anche vero. Ma l'atto di credenza, considerato in sè stesso, è diverso dal giudizio di esperienza ossia di sensazione. Di ciò poi rimarremo agevolmente convinti ogni qual volta comprenderemo in qual guisa si generi in noi la credenza.

§ 1768. Supponiamo che io vegga in una notte serena il pianeta Venere nel dato segno dello Zo-

diaco. Se ripiego l'attenzione sopra me stesso, io m'avveggo di poter affermare che Venere risplende nel dato segno dello zodiaco. Io m'accorgo di sentirne l'esistenza mercè la coscienza della sensazione della visione. Finalmente sentendo che nel mio interno io non posso esimermi dal non vederlo, mirando il dato punto del cielo, concepisco un sentimento che appello *certezza*, donde io fo il giudicio che certamente Venere esiste in quel dato segno dello zodiaco. Questa è ch'io appello *verità di sensazione* rapporto a me. Dunque nell'esperienza attuale delle sensazioni il sentire la presenza di un dato oggetto, l'esserne fermamente consci, e l'affermarne l'esistenza reale, sono cose del tutto connesse.

§ 1769. Ma siccome un'abituale associazione e ripetizione di sì fatte cose rende la riproduzione loro fedele e rapida, così ne viene che l'uomo le prova più tosto a forma di un sentimento e di un giudizio non bene avvertito, che di una esplicita, avvisata e distinta successione di atti; e ciò molto più s'egli abbia rivolta altrove l'attenzione, come per lo più avviene.

§ 1770. Ciò ritenuto, fingiamo che il ricordato pianeta tramonti, o ch'io rechi altrove la mia vista e la mia persona; ma che ciò non ostante io voglia rendere conto a me stesso di quanto in me accadde mercè di questo cangiamento. Che cosa proverò io?

Tosto m'avveggo che il pianeta non è più presente a' sensi miei, perchè veggo altre cose, ma che pur tuttavia ne ritengo una languida imagine: la quale situazione così combinata appelliamo *rammentare* o *rammemorare*.

Mi accorgo inoltre e sono persuaso di averlo realmente veduto nel dato punto del cielo, e ciò in forza della persuasione al momento della sensazione, la quale ora riversandosi soltanto su la memoria, si spiega in tempo passato.

Quindi rimango certo che Venere esisteva nel dato punto del cielo, ed io l'affermo per l'unione e riproduzione accoppiata delle ricordate operazioni. Senza sì fatta unione come potremmo noi distinguere una cosa passata da un puro sogno, o da un'arbitraria o riprodotta fantasia?

Nell'atto però ch'io esprimo una tal cosa è chiaro che ripongo l'anima mia nella stessa situazione in cui vidi quel pianeta, e mi trasporto con l'imaginazione in quello stesso luogo, tempo e circostanze; o (a parlare più esattamente) mercè il magistero della *mia memoria* sento rinovarsi e continuare in me tutte quelle stesse sensazioni ed affezioni ch'io provava mentre contemplava il cielo.

§ 1771 Ciò ritenuto, se nel giorno successivo avvenga ch'io dica a taluno: in questa notte Venere esisteva nel dato punto del cielo; o veramente: in questa notte ho veduto Venere nel dato segno dello zodiaco, e ch'egli intenda il mio linguaggio; cosa accade nello spirito di lui? È naturale che l'idea della notte, di Venere, dello zodiaco e di quel dato segno si sveglia incontanente nell'anima di lui. Allora con la sua fantasia è situato come io sono, e figurasi il pianeta da me espresso nel dato punto dello zodiaco.

Che se poi egli d'altronde non abbia argomenti onde dubitare della mia asserzione nè dal canto della verosimiglianza delle cose, nè dal canto della mia veracità, egli aggiunge eziandio il giudicio, che Venere veramente esisteva nel dato punto di cielo.

Siccome però egli non l'ha veramente veduta con gli occhi propri, ma soltanto con l'imaginazione situata in tal guisa dal mio racconto; quindi egli non può nè formare nè sentire dentro di sè il giudicio di averla veduta.

Perciò egli in confronto di me, che la vidi, ha questo giudizio di meno, che in tal fatto lo diversifica dal mio sentimento; ed ha invece la mia narrazione, che fa in lui le veci dello sperimento della sensazione.

Questo è appunto ciò che forma la differenza fra l'*esperienza* e la *fede*; e quindi ciò che costituisce quest'ultima è = l'imaginare, mercè la testimonianza o asserzione altrui, l'esistenza di una cosa qualunque, e il provare su ciò un sentimento di *certezza* simigliante a quello di una sensazione provata, co 'l sentire simultaneamente di non averne sperimentata la presenza. =

III. *Che cosa tacitamente supponga la credenza. Dell'integrità e veracità della notizia.*

§ 1772. Riandando il sopra riportato esempio, che cosa rileviamo al proposito dell'accertamento del quale dobbiamo occuparci? Rileviamo in primo luogo che la *credenza* forma propriamente un surrogato della *esperienza*. Assumendo adunque la certezza della credenza come fondamento o come cauzione dell'esistenza di un fatto, assumiamo realmente un surrogato della certezza sperimentale. È ben vero che questo surrogato importa certe condizioni sue proprie, delle quali tosto si parlerà; ma è vero del pari che l'effetto ultimo prodotto nell'animo di colui che presta fede, equivale a quello che viene prodotto dal reale esperimento. Se dunque la certezza tradizionale si distingue dalla sperimentale, ciò avviene soltanto rispetto alla sua maniera; ma in sostanza si può dire che la tradizionale è un mero RAPPRESENTATIVO della sperimentale. Così vedendo io il ritratto d'un animale, d'una pianta o di un uomo, non viene variata in me l'imagine che ne concepisco da quella che ne concepirei se vedessi realmente l'oggetto medesimo; ma solamente è variato il modo co 'l quale viene conformata e trasmessa all'animo mio. Tal è l'officio della tradizione, o, a dir meglio, l'effetto della tradizione, nel somministrarmi la cognizione di un fatto del quale realmente non fui spettatore.

§ 1773. Tutto questo per altro suppone che la descrizione sia intiera e verace. *Intiera* qui esprime che sia enunziata in tutte le sue circostanze; *verace* poi esprime che mi venga notificata quale si presenta alla memoria del narratore. Si badi bene alla differenza fra l'*integrità* e la *veracità* della notizia. Una notizia recatami può essere verace senza essere intiera. Per essere verace basta che il narratore riferisca il fatto come l'ha veduto o l'ha sentito, omettendo ogn'induzione o congettura o giudizio su cose ch'eccedono i sensi; e si riporti alla propria memoria, o, a dir meglio, ch'egli esprima realmente tutto ciò che la propria memoria gli suggerisce. Dunque per essere verace non si esige che dica esattamente la verità, tutta la verità, e niente altro che la verità, come alcuni pretesero, ma bensì ch'egli esprima fedelmente tutto ciò che ha veduto e sentito, senza illazioni o congetture, per quanto è a sua cognizione e memoria. Io non ho bisogno perciò di provare questa qualificazione della *veracità*, dopo

quello che ho detto nell'apparecchio (capo II, num. II) (1).

§ 1774. Qual è la conseguenza di tutto questo? che la *credenza*, per essere un garante sicuro della prima notizia dei fatti sperimentalmente non verificati, e per rappresentare quant'è possibile lo stato pieno e certo dei fatti esterni, deve racchiudere l'integrità del fatto rappresentato ai sensi, e la veracità del narratore che lo riferisce. Allora si può dire che la notizia creduta rappresenta interamente il fatto quale potè essere conosciuto in natura. Senza di ciò la notizia è difettosa, quantunque il narratore non mentisca nella minima maniera. La perfezione della notizia è l'oggetto che talvolta si tende a conseguire. Non basta dunque allora la sola *veracità*, ma si esige eziandio la *integrità*, ossia tutto il complesso delle circostanze apparenti, dalle quali risulta il corpo intiero e vero del fatto. Nel commercio della vita accade sovente che l'omissione anche non avvertita di certe circostanze decide degl'interessi degli uomini. La sola mancanza di un'epoca, ossia del tempo in cui avvenne un dato fatto, in cui nacque una persona, in cui si trovava in un dato luogo, decide assolutamente o dell'acquisto o della perdita di un diritto, come può decidere della responsabilità o non-responsabilità di una pena. In generale adunque per la originaria padronanza degli uomini conviene fissare principj certi, e stabilire regole, per quanto si può, sicure, onde ottenere tanto la *veracità* quanto l'*integrità* delle notizie.

§ 1775. L'*integrità* si può assumere in senso assoluto e in senso relativo. Nel senso assoluto abbraccia tutte le circostanze anche indifferenti od inutili; nel senso relativo essa racchiude quelle circostanze che c'importa di sapere di un dato fatto. L'*integrità*, della quale si parla qui, è la *relativa* e non l'*assoluta*, perchè di essa sola ci occorre servirci negli affari. Chi volesse esigere l'altra, oltre pretendere una cosa superflua o gravosa, pretenderebbe una cosa per lo più impossibile.

§ 1776. Limitata così la ricerca a quello solo ch'è più fattibile ed interessante, restano a determinarsi i requisiti assegnabili dell'accertamento dei fatti. Se havvi una critica naturale, questa non basta negli affari contenziosi di maggiore momento. La fluttuazione nello stabilire un buon sistema giudiziario anche a' giorni nostri prova questa mia osservazione. Procediamo oltre.

§ 1777. Non è possibile ottenere un racconto *intiero* da colui che non possede un'intelligenza capace a rilevare e a ritenere le circostanze di un fatto, e ad associarle ai segni co' i quali poi darle ad intendere ad altri. Non è possibile presumere un racconto *verace* in colui che si suppone poter mentire gratuitamente. Quanto alla necessaria intelligenza, noi sapiamo che la natura provede, ed abbiamo il modo di assicurarcene; ma quanto alla veracità come va la cosa? Esiste forse in natura alcuna legge naturale ed universale, in forza della quale si possa dire che l'uomo sia naturalmente verace, ovvero dobbiamo dire l'uomo essere indifferente a pronunciare sì la verità come la bugia? Vediamolo.

(1) *La citazione sembra errata. Forse si riferisce al cap. I di questo libro. (DG)*

IV. *Presunzione naturale della* veracità.

§ 1778. Raccontare un fatto qualunque, di cui fummo testimoni, è un atto della nostra volontà ed una esecuzione di questa volontà. Esso consiste nell'esprimere con segni convenienti all'altrui intelligenza la rappresentazione da noi ricevuta degli oggetti ossia delle idée componenti il fatto. Dunque l'atto di raccontare è soggetto alle leggi della *volontà* e della *libertà umana*.

§ 1779. Ma le volizioni nascono dai motivi, ed i motivi sono presentati dalla mente. Niuno può volere cose incognite, nè può volere che mosso da un'affezione precedente. Questo è ancora troppo generale. Fatta l'abitudine di associare un vocabolo ad una rappresentazione, ed il vocabolo ad un dato moto della lingua; ne segue che tutte le volte che la rappresentazione si rinova, e il nesso suddetto non sia abolito, il vocabolo stesso si risveglia e ci corre da sè stesso su 'l labro. Io scorgo improvisamente un fuoco, e grido *fuoco*; veggo un serpe, e grido *serpe*; il padre entra in casa, e i figli esultando gridano *papà papà*. Interroghi tu un fanciullo che cosa ha veduto? Egli alla meglio ti dice ciò che lo ha colpito di più. In breve fra il risvegliamento dei segni e il movimento interno della loquela essendo stata stabilita un'abituale connessione mediante molti atti ripetuti, l'espressione dei segni viene naturalmente ed abitualmente eccitata, e l'uomo senza pensarvi l'asseconda per quella stessa ragione e per quella stessa legge ch'egli ripete gli atti abituali.

§ 1780. Da ciò viene che per una legge, dirò così, organica l'uomo generalmente è condotto ad esprimere le rappresentazioni dei sensi e della memoria come stanno, ossia con segni ai quali abitualmente si trovano associate; talchè per dar ragione di questa espressione non dobbiamo andare in cerca di motivi speciali, ma riportarci ad una legge consueta e generale degli uomini allevati con l'uso della parola. Da ciò conchiudiamo, che l'uomo può bensì essere *veritiero* gratuitamente, ma che gratuitamente non può mentire.

§ 1781. Quest'ultima proposizione si rende vie più manifesta pensando, che se ad esprimere ciò che abbiamo veduto e sentito basta che secondiamo i moti svegliati in noi, per lo contrario a mentire si ricercano due operazioni artificiali; la prima delle quali consiste nel reprimere il conato naturale della veracità, e la seconda consiste nel fabbricare la bugia. Ma s'egli è vero che tutto ciò non si può fare che con un motivo prevalente al conato naturale contrario, ne segue necessariamente che per mentire si esige uno speciale interesse. Dunque è chiaro che per regola generale gli uomini non mentiscono gratuitamente. Si può dunque riguardare la menzogna come un'eccezione motivata dell'uso della parola.

§ 1782. In largo senso potrebbe dirsi che l'uomo non è nè meno gratuitamente veritiero, attesochè la veracità è atto di volontà che suppone motivi; ma siccome la legge psicologica, che lo rende veritiero, si considera stabilita dal sistema ordinario delle cose, così dicesi che l'uomo è naturalmente veriterio, ossia ha costanti e radicati impulsi ad essere veritiero. Quest'impulsi possono assumersi tanto considerando la forza impellente alla veracità, quanto considerando la forza repellente dalla menzogna presa come menzogna. Quanto alla forza impellente, non debbo spendere altre parole per dimostrarla, dopo avere spiegata la

legge psicologica della veracità. Quanto poi alla forza repellente dalla menzogna, conviene osservare quanto segue.

§ 1783. È noto in primo luogo che il bugiardo sente dentro di sè il fatto come realmente fu. È pur evidente che le circostanze del fatto sentito non sono le bugiarde; ma che le bugiarde sono anzi contrarie o diverse dalle sentite. È pur noto che per comporre la bugia ricercasi la fatica dell'invenzione, e di una tale invenzione che possa ripromettere al bugiardo la credenza altrui. Ma l'uomo può forse sottrarsi dalla legge d'inerzia? può forse darsi le idée che non ha? può forse dissimulare a sè stesso l'incoerenza che incontrerebbe nell'inverisimile e nel mal tessuto? può forse sottrarsi dal timore che la menzogna o non sia accolta, o sia smentita? può forse ignorare il proverbio, che la bugia ha le gambe corte? può forse respingere l'obbrobrio e l'anatema sociale che colpisce il menzognero? Ecco forze naturalmente repellenti dalla bugia e che agevolano l'esercizio della veracità. Io non ho aggiunto le sanzioni religiose, le quali possono essere tanto più efficaci quanto più si tratta di agire su l'uomo interiore, vale a dire in un campo su 'l quale le leggi umane non possono operare che indirettamente. Ma queste non vengono giustamente applicate fuorchè in una religione conforme alla giustizia naturale, e da ministri i quali abbiano un interesse concorde.

§ 1784. Poco si è detto ragionando delle cauzioni in favore della *veracità*, allorchè ci limitiamo al solo *individuo*. È necessario contemplare inoltre la esposizione dei fatti eseguita da più testimoni. Or qui si presenta il gran principio, che molti uomini per essere veritieri non ABBISOGNANO di combinarsi insieme e d'istruirsi su ciò che videro ed udirono. Basta ch'esprimano fedelmente ciò che loro suggerisce la memoria per *essere concordi*. Non si può al mondo essere veraci che d'una sola maniera. Per lo contrario nella menzogna, allorchè consideriamo più testimoni originari, questa concordia non può accadere che per caso, attesochè le variazioni della menzogna sono quasi infinite; e però sono quasi infiniti i casi della discordia, per mezzo della quale appunto si può scoprire la menzogna, od anche l'innocente falsità. Comandate a molti uomini separati di segnare una linea retta: voi non ne avrete che una sola. Comandate che ognuno senza saputa dell'altro segni la curva che gli piace: sarà mero caso che due s'incontrino a segnare perfettamente la stessa curva, sia nel giro, sia nell'ampiezza della superficie che potrà racchiudere, unendo i punti estremi della curva. Ecco perchè si vuole dar fede alla concorde deposizione di due testimoni, fra i quali non siavi stata precedente intelligenza per concertare un racconto. Questo non è il luogo, nel quale io possa estendermi a parlare del conflitto delle deposizioni, tanto imbarrazzante allorchè si tratta di decidere dell'esistenza o non esistenza di un fatto: mi basti di avere accennato il principio fondamentale che può avvalorare la *fede storica*. La conclusione a cui si giunge ella è: che l'uomo gratuitamente può essere verace, ma che gratuitamente non può mentire: che la deposizione concorde di più uomini, fra i quali non si suppone cospirazione a mentire, esclude il dubio della menzogna, se non per un' impossibilità metafisica, almeno per una legge ordinaria di natura; e che questo dubio tanto più diminuisce, quanto più cresce il numero dei testimoni idonei, originari e concordi, che si suppongono non aver cospirato a deporre, ma che depongono per immediata e indipendente cognizione del fatto narrato. Per tal maniera almeno l'andamento della vita e delle cognizioni umane riposa sopra una legge naturale come quelle del mondo fisico, delle quali non abbiamo altra sicurezza che la costanza degli avvenimenti. Chi di fatto ci assicura che domani nascerà il sole, fuorchè la esperienza del passato? Ma questa non è che una *mera presunzione*, e nulla più.

V. *Delle diverse specie di certezza e di probabilità.*

§ 1785. Non confondiamo la *certezza fisica* con la *certezza sperimentale* dei fatti; così pure non confondiamo la *certezza morale* con la tradizionale. La *certezza sperimentale* è un sentimento irrefragabile. Quella che appelliamo *certezza fisica*, in senso di *legge fisica*, non è propriamente che una grande presunzione. Così pure la *certezza morale*, in senso di *legge ordinaria* del cuore umano, è una grande presunzione fondata sopra un'anteriore opinione di *analogia*, per la quale giudico esistere altri uomini simili a me, e che sentono come me. Se la *certezza storica* riposa sopra questa presunzione, non è costituita dalle condizioni generali e comuni a questa presunzione, come il getto di una fontana sallente non è costituito dalle condizioni di un'aqua abbandonata a sè stessa. Queste condizioni si vogliono tanto più rigorose, quanto maggiore è l'interesse di cui si tratta. Una condanna capitale esige il massimo rigore di queste condizioni, perchè massimo è l'interesse. Ogni specie di *certezza* interviene nell'esercizio della padronanza originaria, com'è notorio. Dunque la *certezza* sì *fisica* che *morale*, sì *sperimentale* che *storica*, deve formare oggetto delle nostre considerazioni, almeno per conoscerne l'indole, e distinguere le une dalle altre.

§ 1786. La *certezza fisica*, distinta dalla *sperimentale* propria e privata, si riferisce alle leggi dei fatti naturali del mondo esteriore, appellati co 'l nome di *fenomeni di natura*. Dalla ignoranza delle cagioni originarie di questi fenomeni, e dall'azione dei congegni segreti che fanno movere la gran machina dell'universo, nasce che la spiegazione di questi fenomeni consiste nel mostrare la connessione tra un effetto incognito e particolare con un altro effetto più cognito e generale. Per lo che noi siamo costretti a dedurre ciò che sarà da ciò che fu, e ciò che può essere da ciò che avvenne. La costanza e la variabilità dell'avvenimento, considerato nel *solito corso* delle cose, somministra la *certezza* o la *probabilità* dell'altro da noi ricercato. La maggiore o minore variabilità conosciuta determina la maggiore o minore probabilità. L'uomo fisico entra anch'egli a formare oggetto di questa regola. La medicina, l'educazione fisica, l'aritmetica politica fondano così i loro pronostici e i loro calcoli.

§ 1787. Fino ad un certo segno i fenomeni morali vengono riguardati in egual modo, perchè l'amor proprio ha le sue leggi fisse, come quelle delle forze fisiche. Così prima d'entrare in una città sono certo che il massimo numero degli abitanti non sarà quello dei suicidi. Per la qual cosa nel mondo morale si vuole riconoscere un corso *ordinario* d'interessi e di azioni come nel mondo fisico, ed in conseguenza si determina la *certezza* o la *probabilità morale* degli avvenimenti, mol-

grado lo stato progressivo, stazionario o retrogrado della civiltà. Dal corso ordinario vengono tratti gl'indizi *presuntivi* anche dei fatti positivi, com'è noto.

§ 1788. La *certezza* e la *probabilità fisica* e *morale* qui contemplate sono più tosto doni della natura, che dell'umana industria. L'uomo non è che contemplatore, e nulla più. Non è così della *positiva* ossia della *storica*, della quale non si fa uso specialmente negli affari e nelle attribuzioni o ricognizioni dei diritti fra gli uomini. Ben è vero che la *certezza fisica*, la *morale* e la *storica* si associano e si mescolano; ma quella che viene procacciata con mezzi da noi disponibili è la *storica*: le altre due stanno in potere della sola natura. Questa *certezza storica* per altro non è sempre procurata con egual cura, ma soltanto a norma degl'interessi prevalenti; e però nasce che in moltissimi affari gli uomini si contentano di notizie probabili, ed in altri non si curano nè meno di verificare le notizie ricevute.

§ 1789. Nel commercio umano si sogliono pesare le notizie come si pesano le mercanzie. Voi pesate il fieno e le legne da fuoco con grosse stadere, e l'oro e le gemme con bilancine finissime e sensibilissime. Fra questi estremi sta una serie di bilance più o meno sensibili, in proporzione del valore della cosa pesata. Ecco come si suole procedere in punto di accertamento delle notizie interessanti la nostra padronanza in società, malgrado che la certezza sia una, indivisibile. Gli uomini sogliono contentare di pura probabilità, e la vita nostra si gira veramente su le presunzioni. Su le presunzioni s'appoggiano le aspettative negli affari e la fiducia nelle persone; e in forza della fiducia e delle aspettative si produce tutto il movimento della società.

VI. *Della certezza storica ossia tradizionale.*

§ 1790. Queste presunzioni sogliono nell'animo di molti produrre diverso grado di aspettativa, non tanto per la diversa confidenza o difidenza prodotta sia dal carattere personale, sia dalla maggiore o minore importanza attribuita ad un affare; ma eziandio dall'influenza di Governi più o meno leali, più o meno insidiosi. Io non debbo qui seguire le leggi di queste gradazioni; e ciò tanto più, che non si potrebbero assoggettare a misure assegnabili. Invece limitandomi a ciò che può spettare all'esercizio della giurisprudenza, debbo osservare che conviene formarsi una esatta idéa della CERTEZZA STORICA, cioè di quella fondata su la credenza alle notizie ricevute da altri, onde conoscere la natura, i limiti ed i mezzi assegnabili dell'intimo convincimento specialmente giudiziale. Come dunque si può definire la *certezza storica?* = L'affermazione o la negazione indubitata dell'esistenza di una cosa risultante così dalla fede prestata all'asserzione altrui (fondata su le leggi costanti della natura morale dell'uomo), che il dubio del contrario si riduca ad una mera possibilità metafisica priva d'ogni fondamento di fatto positivo. = Tal è, ad esempio, per colui che non vide Roma e Parigi, la certezza dell'esistenza di quelle città, prodotta dalla testimonianza altrui, quantunque si possa figurare come possibile che gli autori delle notizie ci abbiano ingannato. Chi bramasse una più succinta definizione potrebbe dire che la *certezza storica* o *tradizionale* altro non è che = l'affermazione o la negazione indubitata di un fatto risultante dalla fede prestata all'asserzione altrui. = Come non possono esistere due sensi di *certezza*, siccome fu già avvertito, così la diversità fra la *certezza sperimentale* e la *tradizionale* non può consistere che nel *mezzo*. La *certezza sperimentale* che cosa è, fuorchè l'affermazione o la negazione indubitata di un fatto risultante dall'impressione dei nostri sensi? = Ciò posto, si vede l'*identità* dell'affermazione e della negazione, perocchè in ambedue è *indubitata*. La differenza sta nel solo *mezzo*, perocchè questo mezzo nella *certezza sperimentale* sono i sensi, e nella *tradizionale* è l'altrui asserzione. Ma questa differenza, quanto al suo effetto, non è essenziale, come si è veduto, perocchè l'asserzione, quando è fatta a dovere, fa le veci dei sensi; talchè considerato l'animo umano in presenza dell'oggetto, non prova una situazione diversa, ma quasi simile. =

§ 1791. Sotto questo punto di vista si potrebbe dire che la situazione dell'animo umano è simile anche nella *certezza fisica* e nella *morale* sopra definite. Ma la posizione è ancora più complessa; avvegnachè ivi trattasi non di figurare un fatto isolato e concreto, ma più tosto una legge che si reputa costante, e certo costante in natura, come si rileva da ciò che si disse poco fa. Nella prima definizione della *certezza storica* abbiamo posta la frase, = che il dubio del contrario si riduca ad una mera possibilità metafisica, priva d'ogni fondamento di fatto positivo. = Con questa locuzione si volle contradistinguere la *certezza tradizionale* dalla *sperimentale*, attesochè nella *sperimentale* non posso difidare di me stesso; nella *tradizionale*, al contrario, esiste sempre la possibilità metafisica che uno o più mi diano una notizia non vera. Se potessi penetrare nell'animo loro, tôrrei questo dubio metafisico; ma non potendo, questo dubio del possibile inganno rimane sempre. Ma se dall'altra parte non esiste in atto pratico argomento veruno positivo d'inganno o di sospetto, cessa ogni argomento di menzogna, e prevale la legge psicologica della *veracità*, la quale elimina ogni timore, come se penetrassi nell'animo del narratore. In astratto adunque può esistere argomento di dubio, ma in concreto è tolto. Ecco allora la *certezza pura*, in onta alla natura propria della tradizione, la quale per sè racchiude questa possibilità di non-veracità. Così cessa ogn'aria di paradosso e d'apparente contradizione, la quale sarebbe reale, se in concreto esistesse o agisse il dubio.

CAPO III.

DEI REQUISITI ASSEGNABILI DELL'ACCERTAMENTO STORICO.

I. *Necessità di fissare i requisiti dell'accertamento storico. Loro possanza puramente negativa.*

§ 1792. Su quale fondamento credete voi di non essere stato ingannato circa una data notizia di fatto esterno? Forse perchè altri lo credono? forse perchè tutto il mondo lo ripete, dopo averlo sentito ripetere da altri? forse perchè i vostri padri lo credettero, e trasmisero a voi questa credenza? Ma chi ignora che vi sono credenze temerarie, come vi sono credenze fondate? Chi dunque volesse assumere anche il più vivo *convincimento* provato senza regola dagli altri come equi-

valente dell'*accertamento*, e su quello decidere del destino e della fortuna degl'individui e delle società, non pronunzierebbe con verità e giustizia. Quanto più gli uomini sono grossolani, tanto meno sono diffidenti, e tanto più creduli; quanto più sono passionati, tanto più sono precipitosi nei loro giudizî, e più facili ad essere illusi; quanto meno sono accorti a cogliere le possibilità che disgiungono un indizio, essi sono più esposti a giudizî erronei. Concedasi pure esistere una presunzione generale di veracità; ma nello stesso tempo esistono pure spesse volte interessi che possono alterarla. Concedasi pure che uomini sani e provetti abbiano occhi per vedere, orecchi per udire, loquela per riferire; ma nello stesso tempo esistono pure mille distrazioni per l'attenzione, e mille e mille casi nei quali la stessa persona non vide da sè che una parte sola di un fatto, o che lo vide male, o che no 'l ritenne fedelmente; talchè conviene raccapezzarlo da molti, e depurarlo con fatica. Più ancora: non si può tener conto della credenza, ma solo dell'ESPERIENZA GIUSTIFICATA dei testimonî originarî, abili naturalmente a riferire almeno le circostanze che interessano. Niuno ignora il proverbio, che *fama crescet eundo;* niuno ignora che quanto più una notizia si scosta dalla sua prima origine, tanto più in fine giunge alterata, quand'anche avesse un fondamento. Che cosa dunque rimane per accertare i fatti più importanti della vita? Fissare i requisiti assegnabili dell'accertamento: lo che si risolve nel determinare i motivi di credibilità dei fatti attestati. Con questi soli si può credere con giustizia e verità.

§ 1793. Questi requisiti possono operare in senso *positivo* o *negativo*. Operano in senso positivo quando contengono tutte le condizioni della credenza; operano in senso negativo quando annullano soltanto un giudizio mancante nei requisiti medesimi. Nel primo caso ti dicono di credere, poste le tali condizioni; nel secondo caso ti dicono di non credere, se ne manchi alcuna. Prego a cogliere questa differenza.

Se due testimonî maggiori d'ogni eccezione sì per la loro qualità che pe' i loro rapporti saranno perfettamente concordi nell'asserire un dato fatto, tu (dicesi) dovrai crederlo come avvenuto. Ecco una regola che fu data come informativa, ossia produttiva di credenza. Quì mi viene indicato un mezzo tenuto come acconcio a farmi credere, e solamente mi resta a verificare i requisiti personali dei testimonî. Per lo contrario quando mi si dicesse: se la deposizione di un testimonio manca della menzione del luogo o del tempo o dello stato individuale del fatto deposto, o della causa della scienza del testimonio (cioè se egli lo sapia per propria scienza o per tradizione altrui), non voler credere; in tal caso mi si propone una regola negativa, perocchè mi viene bensì spiegato quando io debba negare la credenza ossia non prestar fede, ma non mi viene detto quando io debba prestarla.

§ 1794. Ora esaminando lo stato noto delle cose, abbiamo noi principî di ragione generali e dimostrati dalla sperienza, con la scorta dei quali possiamo consacrare dati mezzi di prova come certamente informativi; e pronunziare anticipatamente che, posti tali mezzi, il tal fatto si dovrà tenere come provato? Ecco ciò che niun uomo di senno potrebbe affermare; e però siamo costretti a confessare di non possedere fuorchè principî puramente *negativi*, a dover lasciare il calcolo delle prove all'avveduto discernimento e alla retta coscienza dei giudicanti, e ad infrenarne soltanto gli arbitrî con cautele esteriori.

§ 1795. A fronte di una natura infinita, chi potrebbe stabilire tutte le condizioni del convincimento? Potrà bensì una legge negli atti che si fanno d'accordo, e nei quali le parti sono interessate a stabilire la certezza, ordinare una data forma sotto pena di nullità; ma non potrà mai senza temerità e senza una positiva violenza affrontare le varie combinazioni di tutti quei fatti ch'essa non può nè creare, nè dominare, e molti dei quali avvengono suo malgrado. Si esigerebbe la previdenza di un Dio per definire il quando un tal fatto potrà dirsi provato; e si richiederebbero molte biblioteche per tessere le categorie delle prove speciali. Leggete le opere più estese su le prove dei fatti liberi: a che si riducono esse? Ad una serie di PRESUNZIONI, e nulla più. La formula universale si riduce al *corso ordinario e riconosciuto*, il quale per altro co 'l variare della civiltà varia negli atti specialmente arbitrari. In ultima analisi dunque le prove *positive* dei fatti liberi non sono suscettibili fuorchè di *regola negativa*.

§ 1796. Molto però influiscono le regole *negative*, e se non le possiamo riguardare come *definitive* d'un giudizio di fatto, le dobbiamo assumere come *cauzioni* o come *condizioni indispensabili* per giudicare meno male. Tu non terrai conto fuorchè dei mezzi di prova che saranno stati in debita forma presentati e comunicati al giudice e a tutti gli interessati: con questo precetto si preclude l'adito a giudicare *ex informata conscientia*. Tu non darai fede ad una deposizione senza menzione del luogo, del tempo e della causa della scieza: con ciò si esclude il vago, l'arbitrario, e si lascia aperto l'adito alle difese. Tu non ascolterai le parti e i testimonî in secreto, ma avanti alle parti e a tutto il publico, e lascerai la piena libertà della discussione e delle eccezioni: con questa legge si pone un freno a tutti, onde non abusare e violare la libertà e la coscienza.

§ 1797. Se dunque con questi modi non si dettano i giudizî di fatto si pongono almeno certi freni onde non abusare, o abusare il meno che sia possibile. Ecco il beneficio delle *regole negative* riguardanti i giudizî di fatto. Queste regole saranno tanto più provide, quanto meno violenteranno la natura. I romani liberi ci hanno lasciato i migliori modelli e i migliori avvisi. Bacone voleva che si adottasse, oltre la formula del *sì* e del *no*, anche quella del *dubio*, ossia il *non liquet*, per non provocare o assoluzioni che fanno impallidire, o condanne che fanno fremere, ed avvezzano sempre i giurati a contrariare la loro coscienza. Ecco un esempio delle violenze di cui parlo. Ritornando ai requisiti assegnabili dell'accertamento storico ognuno sente anticipatamente che la loro possanza non può essere che negativa, nel senso ora spiegato.

II. *Dei requisiti assegnabili di credibilità della notizia originaria. Tempo, luogo e circostanze qualificanti. Stato permanente e passeggero; di apparenza fuggitiva e di traccia superstite.*

§ 1798. Ora mi si domanderà quali siano i *requisiti assegnabili* dell'*accertamento storico*. Quando parlo di requisiti assegnabili, intendo dinotare quelli che dalla buona logica essendo dimostrati non soggetti ad eccezioni, possono essere sanzio-

nati dalle leggi come altrettanti *cánoni generali*. — Fissato questo concetto, si domanda quali siano tali requisiti.

§ 1799. Qui prima di tutto distinguo quelli che riguardano la *notizia* da quelli che riguardano la *Persona notificante*. A fine di rendere la ricerca più semplice, suppongo che la notizia esprima un fatto per sè verisimile, talchè su 'l tenore ipotetico del medesimo non si possa elevere presunzione alcuna contraria. Ciò supposto, osservo essere principio indubitato e senza eccezione, che qualunque fatto che cade sotto ai nostri sensi viene, quanto alla nostra cognizione, limitato dallo SPAZIO e dal TEMPO; talchè, prescindendo da essi, tutto viene confuso, nè le notizie si possono qualificare debitamente. Altro principio pure egualmente generale e senza eccezione si è, che in natura nulla esiste in generale, ma tutto esiste in particolare; nulla esiste in istato diviso o sconnesso, ma tutto esiste in istato unito e continuo. Da questi due principj che cosa deriva, se parliamo delle notizie di fatto?

1° Che una notizia non sarà corrispondente al fatto, o almeno non potrà servire alle funzioni giuridiche, se non esprimerà lo *stato concreto, individuale e continuo* del fatto; e però la notizia dovrà essere designata con le sue qualificanti circostanze, dimodochè le persone, gli atti e lo stato delle cose non si possano nè scambiare, nè confondere con altri. Il solo buon senso ha fatto sentire la forza di questo principio, dal quale furono appunto dettate le così dette *ricognizioni*, le *prove d'identità*, sia delle persone, sia delle cose, ad oggetto appunto di evitare gli scambî o le attribuzioni erronee, ec.

2° Che ogni notizia, ma sopra tutto quella di un fatto passeggero, del quale importi sapere il luogo e il tempo, non sarà nè intiera nè attendibile, se non esprimerà il luogo ed il tempo nel quale avvenne il fatto.

§ 1800. Le qualità di *fatto permanente* e di *fatto passeggero* qui si riferiscono all'avvenimento stesso, e non alle tracce che può lasciare. Certamente la rottura di un muro, il taglio di un albero, le orme impresse su 'l terreno, si sogliono considerare di *fatto permanente;* ma l'atto che produsse queste tracce è di per sè passeggero. Non credo adunque distinguere i fatti in *permanenti* e *passeggeri* a norma ch'essi lasciano o non lasciano tracce dopo di sè, ma a norma della loro durevole o non durevole esistenza. Così io qualificherò l'esistenza di una città, la vita di un uomo, un possesso continuato, il corso perenne di un'aqua, e così discorrendo, come cose di *fatto permanente;* viceversa una passeggiata, un discorso, una positura verranno da me qualificate di *fatto passeggero*. Per la proprietà quindi della locuzione io distinguerei i fatti di *stato permanente* dai fatti di *stato passeggero*. I fatti poi di *stato passeggero* li destinguerei in fatti di *apparenza fuggitiva* e in fatti di *traccia superstite*.

§ 1801. Venendo ai due cánoni sopra enunciati, ognuno intende che essi dipendono da un principio evidente ed eterno di ragione; ch'essi esprimono due requisiti essenziali e proprî della notizia costituita secondo il fine a cui deve servire; ch'essi appartengono così alla forma intrinseca della notizia, che (senza anche por mente da chi sia riferita) qualificano la notizia stessa come intiera, o come mancante. Allora leggendo la relazione, e senz'altro indagare, si può decidere se essa potrà o non potrà servire all'uopo. Come si qualificano i mezzi di prova impertinenti, così si possono qualificare i *per sè* inconcludenti.

§ 1802. Qui per altro, quando si parla dei *requisiti concludenti* o *inconcludenti*, essi debbonsi contemplare in tutto il complesso delle prove tessute. Così può accadere, per esempio, che il tempo di un avvenimento sia comprovato da un atto indubitato, e che le circostanze siano notificate dai testimonî, i quali non ben si ricordano del giorno o dell'ora. L'amministrazione delle prove si deve assumere come una *funzione unica ed indivisibile*, benchè le parti ne siano distinte e successive. Queste parti si debbono riguardare come componenti una sola azione, a guisa delle varie scene di uno stesso drama. Non è quindi permesso scindere l'esame per notare le singolari mancanze, e disimulare le azioni unite delle parti medesime.

III. *Dei requisiti assegnabili dell'accertamento rapporto alle persone notificanti il fatto. Primo requisito:* dare la causa della scienza.

§ 1803. Sotto il nome di *persone notificanti* si abbracciano tutte quelle che o informano pienamente, o recano qualche lume o indizio dell'esistenza o non-esistenza di un fatto. Il nome di *semplice testimonio* nel senso vulgare non abbraccia ogni specie di persona che contribuisce a produrre l'accertamento, ma soltanto quelle che sono spettatrici; ma è noto che da altre persone si possono ricavar prove. Comprendendole sotto un solo nome un NOTIFICANTE indica una persona che fa o conduce a far fede dell'esistenza o non-esistenza di un fatto passato o presente. Anche i periti dell'arte, consultati sopra un fatto o un indizio, sono notificanti. Essi rassimigliano a colui che, avendo accesso ad un luogo non concesso ad altri, entra, esamina, e riferisce ciò che ha scoperto. Attribuir loro altre qualità è un sovvertire ogni regola logica e giuridica. Così il calligrafo non può riferire che sull'apparente identità o diversità dei caratteri; il chimico, che su la natura delle sostanze analizzate; il chirurgo o il medico, fuorchè su le qualità dello stato sano o malato, e su la situazione vitale: e così discorrendo.

§ 1804. Fra le persone notificanti entrano anche le parti stesse interessate. Ciò è tanto vero che alla confessione loro si dà un valore decisivo negli affari civili, e un grandissimo peso nei criminali. Gl'interrogatori si dánno appunto per ricavar lumi, fin anche nel caso che l'interrogato neghi un fatto imputatogli. Ma alle parti interessate non si suole attribuire il nome di *testimonî*, benchè abbiano tanta parte nel somministrare le notizie di un fatto, ed ajutino a discuterne la credibilità. Più proprio adunque parmi il nome di NOTIFICANTE, per comprendere tutte le persone che possono concorrere a produrre l'accertamento preso nella sua piena estenzione, cioè come effetto di tutti i mezzi di prova acconci ad accertare l'esistenza o non-esistenza di un fatto esterno.

§ 1805. Ora parlando dei requisiti assegnabili dell'accertamento, per ciò che riguarda le persone, abbiamo noi regole direttive onde avvalorare o affievolire o togliere la credenza? Qual è l'oggetto che noi vogliamo conseguire dal notificante? L'*intiera* e *verace* esposizione del fatto. Qui l'integrità riguarda le circostanze interessanti, non le oziose, e quelle sole che il notificante può dare, e non altre. Ora avanti tutto, quali sono le condizioni

naturali di una persona che si deve prestare all'uffizio di testimonio? A questa domanda fu già risposto nei §§ 1772 a 1777 del capo antecedente. Qui possiamo comprenderle con la sola locuzione di *capacità morale*, assumendo l'attributo di *morale* nel senso spiegato al capo IV del libro I, n. I, II, III. Da ciò furono suggerite le esclusioni dal rendere testimonianza dei fanciulli e dei difettosi di mente, dei muti e sordi non istruiti, ec.

§ 1806. Ma supposta la capacità morale, quale sarà la prima condizione assoluta a cui dovrà soddisfare un notificante? Fu già osservato essere principio senza eccezione, che ogni notizia di fatto non può derivare fuorchè dall'esperienza propria o dal racconto altrui. Dunque il notificante dovrà dichiarare come sapia il fatto da lui narrato, e dire se egli lo conosca per mezzo dei suoi sensi o per mezzo del racconto altrui. Con questa dichiarazione egli dà ragione, ossia assegna la CAUSA DELLA SCIENZA, come dicono i prammatici. Finchè non si dichiara la causa della scienza, non si può distinguere se la notizia sia o imaginata dal narratore, o ricevuta da altri, o finalmente raccolta dall'esperienza. Dunque una notizia mancante della causa della scienza del notificante è essenzialmente nulla, ossia priva d'ogni fondamento di credenza.

§ 1807. A norma della causa dichiarata della scienza succedono le altre cauzioni onde fondare la credibilità. Dichiara forse il testimonio di avere ricevuta la notizia da altri? Allora di bocca in bocca conviene salire al testimonio o testimoni originari e primitivi, senza di che la notizia manca di fondamento. Dichiara forse il testimonio di averne cognizione per mezzo de' suoi sensi? Allora conviene cercare e verificare se il notificante fu IN SITUAZIONE ACCONCIA a conoscere il fatto con le circostanze da lui deposte. La situazione acconcia entra essenzialmente a produrre la credenza, perchè solo per essa si decide se il testimonio poteva o non poteva acquistare cognizione del fatto. Tutte le cause che abilitano o che inabilitano a ben vedere o udire, cadono qui in considerazione. La causa dunque della scienza sperimentale del fatto dev'essere giustificata almeno per la *potenza*. Ecco allora gli ESPERIMENTI GIUDIZIARII onde verificare la situazione acconcia a ben vedere e udire di un testimonio originario.

§ 1808. Il solo buon senso suggerisce queste cauzioni, onde produrre l'accertamento: senza di ciò rimarrebbe sempre un dubio ragionevole. Ma ogni dubio ragionevole è un mezzo distruttivo di credenza: viceversa la esclusione d'ogni dubio è un mezzo produttivo di lei, ossia un motivo di credibilità. Co 'l far constare della situazione acconcia si tratta solamente di far constare della POTENZA ESTERIORE a conoscere il fatto narrato. Co 'l verificare adunque la situazione acconcia si verifica soltanto aver potuto il testimonio conoscere il dato fatto. La causa dunque della scienza viene verificata quanto alla *potenza*, ma non quanto al l'*atto pratico*. Resterà dunque di sapere se il testimonio, moralmente capace e positivamente a portata di conoscere un dato fatto, raccontò ciò che vide ed ascoltò veramente.

IV. *Come si debba verificare la* causa della scienza *in conflitto* con l'incredibile.

§ 1809. *Questa ricerca* in pratica può divenire più o meno complessa, a norma dei fatti diversi. Si tratta forse di fatti di *stato permanente*? Allora è facile con la concordia di molti portare la prova al grado della più completa certezza storica. Ma se si tratta di un fatto di *stato passeggero*, possiamo forse ripromettercі un pari accertamento? Qui prima di tutto conviene distinguere i *fatti verisimili* dai *fatti inverisimili*, i *fatti credibili* dagl'*incredibili*. Io non dico i *possibili* e gl'*impossibili fisicamente*, perocchè gli uomini mancano di un criterio certo per pronunciare su la fisica possibilità o impossibilità, perciò stesso ch'eglino non conoscono le cause intime del creato. Si badi bene ch'io parlo di fisica possibilità o impossibilità, e non di quella che appellasi *metafisica*, la quale in sostanza risolvesi in logica ripugnanza. Così se taluno volesse darmi ad intendere di aver veduto due corpi contemporaneamente occupare lo stesso posto, io lo tratterei da pazzo o da impostore. Qui suggerisce la prova dell'*alibi*.

§ 1810. Atteniamoci dunque al *credibile* ed all'*incredibile*. Io domando in primo luogo quale sia la norma che gli uomini assumono per determinare il *credibile* o l'*incredibile*. Noi abbiamo già detto nel capo I di questo libro, §§ 1741 e seg., essere il *corso costante* e *riconosciuto* delle cose, e però una grande e ben confermata presunzione, e nulla più. Qui però conviene avvertire, che riportandoci al *conosciuto*, noi ci riportiamo al *relativo*, cioè allo stato rispettivamente conosciuto, e non allo stato che si potrebbe conoscere della natura. Per questa ragione il Re di Siam, che non aveva mai veduto ghiaccio, nè mai sentito a parlarne, rigettò come incredibile il racconto fattogli dagli Olandesi dei fiumi agghiacciati europèi, su i quali si facevano passare i carri.

§ 1811. Ma quando si rigetta come incredibile un racconto, è vero o no che si suppone il narratore volerci trarre in inganno o di buona o di mala fede? Allora che cosa nasce? Che la presunzione per noi gagliarda dell'incredibile fisico prevale alla presunzione fallibilissima dell'umana veracità. Per convincere l'incredulo che cosa si deve fare? Far prevalere gli argomenti di credibilità a quelli dell'incredibilità. Ma qui si tratta di un fatto passato di *stato passeggero*: dunque bisogna moltiplicare e rinforzare gli argomenti della storica certezza così da ridurla al pari della sperimentale. Per tale maniera la credenza, la quale è un surrogato dell'esperienza, può divenire ferma nelle cose incredibili. I motivi di morale credibilità debbono vincere quelli della fisica incredibilità. Converrà per conseguenza prima di tutto escludere la possibilità tanto dell'illusione, quanto della cospirazione ad ingannare, tanto abituale per esempio nei corpi interessati, e in coloro che hanno lingue molte al loro comando. Dopo ciò, porre sotto esame le relazioni, riducendole tutte ad una fonte primitiva ed originaria, cioè alle persone che le depongono per esperienza propria; e verificare se avessero la capacità morale, se fossero in situazione acconcia, se esistessero in esse tutti i requisiti di autorità, e se finalmente fra esse passi una perfetta e non concertata concordia.

§ 1812. Niun uomo di senno può rifiutarsi dall'usare di tutte queste cautele, allorchè voglia accreditare l'inverosimile, il maraviglioso l'incredibile. Facile sarebbe a dimostrare con evidenza logica la necessità d'usare di questi mezzi, onde accertare l'esistenza di fatti di questa natura. V'ha ancor di più. La notizia originaria d'un fatto incredibile di *stato passeggero* o dev'essere verificata

incontanente, o rimane sempre senza prova. Co 'l tempo periscono o si confondono i testimoni originari, o almeno si affievolisce la memoria dell'accaduto. Ciò non basta ancora. Su i fatti stessi maravigliosi recenti è necessario usare precauzioni, onde prevenire le sorprese dei giocolieri, le inavvertenze della turba, l'esaltazione dei fanatici. Le diligenze fatte praticare dai governi negli sperimenti di Mesmer e nei pretesi miracoli del principe di Hoenloche possono servire di norma.

Io non conosco alcun fatto dei pretesi vecchi taumaturghi, che sia stato nè assoggettato ad un giusto esperimento nel prepararlo, nè rilevato con quella diligenza che si suole praticare in un regolare processo; e meno poi conosco che sia stata assicurata l'autenticità delle narrazioni. La cosa è tale, che i motivi di credibilità di queste spacciate meraviglie riescono in ragione inversa della grandezza del prodigio: voglio dire, che quanto più è incredibile il fatto narrato, tanto meno egli è accertato da prove convincenti (1).

§ 1813. Ritornando adunque alla *causa della scienza* di un fatto allegato da un testimonio, non basta sempre ch'egli attesti d'averlo veduto con gli occhi suoi e sentito co' suoi orecchi, onde altro non constando dal canto della sincerità, si debba presumer vero un fatto; ma si esige che il fatto sia verosimile, ossia credibile, onde prestar fede alla di lui deposizione. Senza la detta verosimiglianza la causa stessa della scienza asserita dev'essere sottoposta ad una critica severa, ed essere bilanciata co 'l conflitto delle note presunzioni. L'atto della credenza deve riposare su la certezza. La certezza deve escludere il dubio del contrario, e quindi della possibilità del contrario. In breve la credibilità della *causa della scienza* si deve ammettere come tutte le altre presunzioni, e maneggiare con la regola che la presunzione maggiore distrugge la minore contraria, e però quando si voglia farne prevalere taluna conviene rinforzarla escludendo i motivi di dubitare.

V. *Secondo requisito personale:* sincerità. *Come venga accertata.*

§ 1814. Posta la capacità morale del notificante e posta la verosimiglianza della notizia, la presunzione naturale della veracità sussiste tutte le volte che non sorge il sospetto avere il notificante un interesse ad occultare o ad alterare il racconto. Questo sospetto può essere o di prima e generale posizione, come quello della setta o della parentela; od essere di presunzione particolare, come quello dell'amicizia o inimicizia personale. Ad ogni modo, se con la presunzione si può dubitare della sincerità, questa presunzione non autorizza a giudicare che il tale naturalmente capace a testificare sarà probabilmente di coscienza così perduta da violare tutte le sanzioni che fiancheggiano la veracità: affinchè il sospetto presuntivo divenga probabilità positiva, si ricercano indizî pure positivi.

Ora chi oserebbe dire che un mio cugino, solo per essere tale, si deve presumere in un affar mio pronto a giurare il falso? Prescindendo dal riflettere che spesso taluni sono più parenti che amici, mi limito alla massima universalmente ricevuta, che *quilibet presumitur bonus donec probetur malus;* onde far sentire che il sospetto di menzogna, prima di averne prove speciali, deriva da una mera generale e fallibilissima presunzione, non posta al crogiuolo, tutte le volte che si fa giocare la setta, la condizione, il partito, e così discorrendo.

§ 1815. Posta la capacità morale, e supposta un'affezione del testimonio, come si deve operare nella ricerca di un fatto interessante? Qui è appunto dove sorgono le maggiori difficoltà per produrre l'accertamento storico di fatto. Scorrendo le nostre legislazioni passate, noi incontriamo tale e tanta discordanza di massime, tante e così mostruose incoerenze, che dobbiamo augurarci che una logica robusta e severa se non può agire con autorità legislativa, almeno indichi i principî onde assodare l'opera della politica sicurezza. Fino a che le leggi si fossero contentate d'indicare, per lume dei giudici e dei privati, le fonti presuntive del sospetto di parzialità, niuno avrebbe trovato di che ridire; ma si passò ad escludere in massa classi intiere di persone dal far testimonianza, dimodochè l'amministrazione della giustizia fu in milliaja di casi annientata. La cosa giunse al punto, che in favore del clero catolico dai cânoni dei concili proclamati dai papi e rispettati, dai governi, furono escluse in massa niente meno che tutte intiere le popolazioni, vale a dire tutti i secolari, dal far testimonianza in criminale contro un chierico; e per tal modo il clero si procacciò un'assoluta immunità (1), mentre ch'egli non di rado si aprì le maggiori facilità ad attirare le eredità (2).

(1) *Questo periodo fu in altra guisa esposto dall'autore nelle* vedute fondamentali su l'arte logica, § *965. Chi conosce quanto siasi abusato, in tempi d'ignoranza, della credulità del popolo, non troverà certamente esaggerata questa osservazione del Romagnosi. Di qui ancora si ha ragione di encomiare e venerare la prudenza della podestà ecclesiastica, la quale nell'atto che adopera le più minute e scrupolose indagini prima di ammettere l'esistenza di fatti che abbiano dello straordinario, e dichiararli miracoli, mette ancora in opera tutti i mezzi acconci ad impedire che si difondano le antiche erronee credenze popolari, o ne sorgano delle nuove, le quali non fanno che deturpare la soda pietà, che può avere uno stabile fondamento soltanto nella verità. Serva d'esempio la proibizione di qualunque scritto su la pretesa santità e miracoli del supposto anacoreta Giovanni Calà, per tacere di tanti altri fatti che provano la somma sapienza della chiesa catolica anche in questo argomento. (DG)*

(1) *In una decretale del papa Alessandro III del 1180, diretta all'arcivescovo di Salerno, leggesi quanto segue.* Laicos in accusationem vel testimonium contra clericum in criminali causa non esse aliquatenus admittendos censura sacrorum canonum manifestim edocet, nisi forte suam vel suorum injuriam prosequantur. Nec tunc etiam ad testimonium, sed ad accusationem possunt admitti. *Se dunque un laico non aveva che testimoni laici d'un delitto qualunque commesso contro di lui da un chierico, l'accusa rimaneva senza prova. Noi omettiamo gli altri, perchè sono concordi. Qui si osservi che si citano in appoggio cânoni di concili.*

(2) *Quest'ultimo periodo, meno la nota, si legge* nelle vedute fondamentali su l'arte logica *8970;*

§ 1816. A fine di procedere con ordine, conviene distinguere i testimonî *inabili* dai *sospetti*. Gl'*inabili* sono quelli che non debbono essere nè punto nè poco ammessi a deporre; e se lo fossero la deposizione si considera come non avvenuta; i *sospetti* sono quelli, la deposizione dei quali, quantunque venga ricevuta, non si crede però dovere per sè meritare la credenza prestata alla parola dei *non-sospetti*. L'escludere o l'ammettere è atto di AUTORITA'; e però è giusto o ingiusto, secondo ch'è conforme o difforme dal diritto. Dunque il principio dell'ammissione o dell'esclusione dei testimonî non è puramente logico, ma è precipuamente giurídico. Esso dunque dev'essere dedotto tanto dai rapporti della verità, quanto dai rapporti della giustizia; tanto dalla necessità naturale, quanto dalla necessità politica. Di ciò si dirà nel capo seguente.

§ 1817. Ora passando al supposto di una deposizione ricevuta, che cosa possiamo noi dire quanto all'accertamento dei fatti attestati da persone moralmente capaci? Tutto l'affare si riduce a sapere se tali persone abbiano o no parlato con sincerità. Come possiamo noi accertarcene? In modo diretto e intuitivo egli è impossibile, perchè a niuno è dato di leggere nell'altrui cervello. Restano dunque i mezzi indiretti e presuntivi. Ciò posto, prescindendo dai fatti inverosimili, noi troviamo che = ogni deposizione di una persona moralmente capace si deve presumere verace allorchè non apparisca un contrario interesse. = Ma il discernere le presunzioni d'interesse, l'assegnare i mezzi che possono togliere i dubi, il conchiudere co' i motivi di credibilità, forma un processo tutto logico, nel quale niuna potenza umana potè, può e potrà mai, senza temerità e violenza, far altro che suggerire istruzioni generali per porre in guardia i giudicanti, apporre cautele estrinseche onde non abusare, e consacrare alcuni cánoni negativi, onde proscrivere giudizî manifestamente viziosi. A fine dunque di ridurre l'ispezione ai minimi termini si potrebbe proporre il seguente

PROBLEMA.

§ 1818. Data una persona moralmente capace a deporre la notizia di un fatto verisimile, o a notificarne qualche indizio; e data la notizia qualificata con le circostanze che si ricercano, e motivata con la dichiarazione di saperla co 'l mezzo dei sensi: che cosa si deve fare per assicurarsi della veracità ossia della sincerità della deposizione suddetta?

§ 1819. Qui si risponde con distinzione: o non esiste argomento alcuno positivo o presuntivo d'interesse contrario a manifestare il fatto come viene

---

modificato, e limitato alle disposizioni del diritto romano in proposito, come si rileva dal contesto. La forma in cui si trova esposto nel detto luogo è l'ultima, essendo quell' opera publicata sei anni (1832) dopo l'epoca nella quale furono dettate queste instituzioni *(1826); e posteriore altresì all' altra opera* della condotta delle aque *(1823-1825), dove si discorre lungamente su questo punto nei §§ 1623 e seg. Perciò è da ritenere che l'autore siasi egli medesimo accorto degli errori di fatto in che era caduto, mentre di per sè restringeva e moderava le espressioni adoperate quì e nella* condotta delle aque, *dove si legge alla lettera anche la nota precedente.*

E a dirla schietta, gli sbagli che si riscontrano in questo luogo sono veramente assai gravi. Prima di tutto è falso che mancasse la prova del delitto di un chierico allora che ci fossero soltanto dei testimonî laici; mentre la testimonianza dei laici nelle cause criminali dei chierici era bensì nel diritto canonico esclusa, ma soltanto *quando vi fossero dei testimonî chierici mancando i quali, erano ammessi non solo i laici, ma ancora le donne. Si possono vedere su questo punto le dissertazioni canoniche di Remigio Maschat da sant'Erasmo, tom. I, pag. 261 e 747, Roma 1757, dove sono citate le fonti, ed è indicato il giusto motivo delle leggi in proposito. Ecco le parole di quel canonista:* Personae quae contra certas personas testificari nequeunt, sunt : ..... laici contra clericum in causa criminali, nam laici plerumque erga clericos alieno sunt animo; et aliunde reverentia, quam debent clericis, prohibet illos a testificando. At si clericis testes haberi nequeunt, admittuntur laici, maxime in delictis scandalosis et notoriis; uti etiam si parochiani, vel patronus quorum interest bonum pastorem habere, agant contra clericum *(pag. 747)*. — Mulier testificatur contra clericum, cum de crimine agitur. Si sit socia criminis, docet Cujac. hoc eod. cap. admitti ejus testimonium, sed non esse ei praestandam fidem *(pag. 261). Si vegga pure* I. Devoti Instit. Canon. *lib. III, tit. IX, § 14. Tutto dunque si riduce ad una mera preferenza accordata ai testimonî chierici, quando si potevano avere.*

In conseguenza di ciò non si può trovare alcun senso nella proposizione, che il clero per tal modo si procurasse un'assoluta immunità.

Il testo della decretale di papa Alessandro III riportato nella nota precedente, va dunque inteso con la restrizione sovra indicata; tanto più che l'avverbio aliquatenus *suona sino ad un certo punto, e quindi rende impossibile l'annettere a quel passo un senso assoluto.*

Quanto poi alle ultime parole della precedente annotazione, le cose avvertite sin quì spiegano il vero senso dei cánoni dei concili in proposito: cánoni che riferendosi a cosa strettamente disciplinare, potevano bene non essere, nelle loro speciali disposizioni, superiori alle idée di quei tempi, senza che perciò ne venga punto offesa la divina infallibilità dei concili nelle cose spettanti alla fede e ai costumi.

Rispetto poi all'osservazione circa le facilità di attirare le eredità, mi limiterò solo a raccomandare ai meno veggenti di non confondere gli abusi, ai quali si allude quì, con l'indole vera delle instituzioni ecclesiastiche, co 'l carattere e con la missione divina del sacerdozio catolico, e con lo spirito dal quale dev' essere animato. Per tutto ciò si dee molto lodare la saviezza dell' autore, che accortosi degli errori in che era caduto, li evitò nel riprodurre questa parte del suo lavoro nel luogo sovra citato delle vedute su l'arte logica.

Ometto quelle generali considerazioni che ho già esposto nella mia osservazione relativa ai sovra citati §§ 1623 e seg., della condotta delle aque, *la quale si legge in fine della medesima opera. Prego il lettore di rivederla, a compimento di quanto ho detto in questa nota. Veggasi pure l'altra nota al § 1850 di questi scritti. (DG)*

ritenuto a memoria; o tale argomento esiste. Nel primo caso si deve riguardare la notizia come soltanto bisognosa di conferma, senz'altra purgazione. Con ciò voglio esprimere soltanto, esistere un'*iniziativa* assoluta dell'accertamento, stantechè taluno può essere verace ed ingannato di buona fede; e più ancora può avere interesse occulto, di cui non si abbia sospetto alcuno: e però la conferma deve escludere questi dubì, onde partorire la certezza. Ecco come venga accertata la sincerità di un testimonio individuale superiore ad ogni eccezione.

§ 1820. Ma nel caso che constasse, non per vaghe asserzioni, ma per prove positive, di tale relazione del testimonio, per cui si potesse dubitare che l'amore o l'odio abbiano dettato la sua deposizione, che cosa si dovrebbe praticare? In questo caso la notizia si dovrebbe accogliere come bisognosa di *purgazione* e di *conferma*. La *purgazione* consiste nel togliere gli argomenti o positivi o presuntivi dell'interesse contrario alla veracità: il che si fa o co 'l provare ch'effettivamente l'argomento presunto in particolare non esiste, o che il sospettato interesse non prevalse a quello della veracità. L'uno o l'altro intanto si compie mediante altre prove separate, e indipendenti dal testimonio esaminato, il quale, benchè abbia interesse, può essere e constare sincero.

§ 1821. Io non dico per questo che si esiga positivamente la deposizione concorde di altro testimonio; basta che d'altronde possa constare della concordia mediante dati positivi: avvegnachè il detto stesso di un secondo testimonio non si domanda per altro motivo, se non perchè somministri argomenti concordi indipendenti, come sopra fu dimostrato. Anzi, considerando bene addentro le cose, se gli argomenti di conferma si possono trarre da fonte diversa dalla parola di un secondo testimonio, questo mezzo riesce assai più appagante, perchè toglie il dubio di precedente concerto o di opinione prevenuta del secondo testimonio.

§ 1822. E quì conviene notare, che co 'l mezzo della *conferma* si compia molte volte anche la purgazione del sospetto di parzialità, e si opera ad un solo tratto la credenza, ossia l'accertamento della notizia. Ciò accade tuttodì nelle deposizioni degli amici, dei domestici, dei commensali, dei settarî ec., quando riescono contrarie alle persone cui si sospettava che il testimonio dovesse favorire. Tanto è vero che il disfavore non si può praticamente far valere fuorchè a deposizione ricevuta, cui per altro non si possa più ritrattare.

§ 1823. Riducendo le cose ai minimi termini, la deposizione del testimonio sospetto o è *contraria* all'interesse presunto di lui, o è *conforme*. Se è *contraria*, si dovrà accogliere per lo meno come quella del testimonio superiore ad ogni eccezione, e a simigliare alla confessione di un reo convenuto; se questa deposizione è *conforme* al presunto interesse, in questo caso siccome potrebbe essere conforme alla verità, così conviene confrontarla con gli altri dati indipendenti, sempre necessarî ad apportare la certezza. Se dal confronto risulta la *concordia*, non si deve più far valere il dato *presuntivo* della parzialità; se poi dal confronto risulta la *discordia*, si dovrà sospendere ogni credenza in favore della notizia contraria fino a che un terzo dato facia propendere la bilancia verso una delle deposizioni discordanti. Sia pur vero che l'una parte sia senza sospetto; ma egli è vero del pari che non è senza dubio. Dunque a produrre l'accertamento per il *sì* o per il *no* si esige il terzo dato per sè irreprensibile. Dall'esito solo si potrà giudicare se la deposizione favorevole si debba rigettare od accogliere. Convengo che se si trattasse di bilanciare le cose in senso diverso e speculativo, si dovrebbe accogliere come più probabile (a condizioni nel resto pari) la notizia scevra da sospetto di parzialità. Ma questo giudizio isolato di mera probabilità non è concludente per l'accertamento decisivo dei diritti. *Testis unus, testis nullus*, dicono i prammatici. Ciò posto, si vede a quali minimi termini si riduce la presunzione generale di parzialità.

§ 1824. Qual è la conclusione di tutto questo? Che l'imparzialità non può constare che negativamente; ch'essa cade più tosto su la *notizia* che su 'l *notificante*. Un notificante può essere notoriamente amatissimo, e quindi in senso vulgare parzialissimo di taluno, e nello stesso tempo essere veracissimo: *amicus usque ad aras*, come dice il proverbio. Egli allora pratica ciò che in fatto di opinione disse quell'antico: *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis amica veritas.* L'imparzialità poi deve constare tanto dalla nonesistenza d'argomenti di parzialità, quanto dalla concorde conferma di prove indipendenti dal notificante, su 'l cui detto solo non devesi riposare.

CAPO IV.

DELL'ACCERTAMENTO IN RELAZIONE ALLA PADRONANZA ORIGINARIA.

I. *Titolo di ragione naturale del diritto di accertamento:* sincerità.

§ 1825. Come all'uomo sono necessarie le braccia per agire, così sono a lui necessarî gli occhi per vedere, e per dirigere le braccia che debbono operare. Che cosa sono i mezzi di accertamento, fuorchè gli occhi e la luce del mondo morale? Essi sono precisamente così necessarî nella vita sociale, quanto sono necessarî gli occhi e la luce nella vita fisica. Ciò non abbisogna di ulteriori prove. Qual è la conseguenza di questa osservazione? Che in forza dell'unione sociale l'uomo *ipso facto*, e senz'altro atto intermedio, acquista un diritto così pieno, così assoluto e così inviolabile a tutti i mezzi probatorî, ch'egli non si può intendere vivere in società, nè contrarre obligo veruno verso chi che sia, se non mediante la condizione che sia salvo ed illeso l'uso di tutti i mezzi possibili di accertamento, ai quali però possa aver diritto in forza della convivenza.

§ 1826. Dunque il diritto alle prove forma un diritto *originario* irrevocabilmente quesito di ogni uomo che nasce in società. Dunque potrà bensì tutta la società e chi governa in suo nome dichiarare questo diritto, sanzionarlo e perfezionarne i mezzi, ed anzi sarà in dovere di praticare tutto questo; ma non potrà senza ingiustizia, senza spoglio e senza tirannia nè toglierlo, nè scemarlo, nè difficultarne i mezzi. Dico essere anzi dover suo di sanzionarlo e di perfezionarlo. Questo dovere nasce dalla natura speciale della cosa, ossia dalla stessa natura dell'accertamento. I mezzi di prova sono una specie di linguaggio, che dev'essere ricevuto di comune consenso, onde produrre il suo effetto. I mezzi di prova poi, che risultano dalla *parola* che gli uomini si prestano scambie-

volmente, rendono così sociale, così immedesimato nella compagnia l'accertamento dei fatti interessanti, ch'è impossibile figurarne l'esistenza e l'uso se non mediante il consenso effettivo di tutta una società. Tu puoi figurarti che l'uomo facia fruttificare il suo campo, lavorare la sua officina, crescere la sua famiglia da sè solo; ma non puoi figurarti che la proprietà di questo campo sia riconosciuta da altri che mediante segnali convenuti, e che venga protetta contro le usurpazioni se non facendo constare di questi segnali.

§ 1827. Lo stesso dicasi di qualunque stato eventuale della nostra padronanza. Dunque la natura propria dell'accertamento, considerato come ausiliario della padronanza originaria, esige così l'opera consensuale ed unita della società, che senza di ciò l'accertamento sarebbe nullo. Ma dall'altra parte ognuno ha diritto inviolabile verso di tutti ad ottenere l'accertamento suddetto. Dunque ognuno è in dovere di prestarlo per quanto è da sè, come la società è in dovere di stabilirne i mezzi riconosciuti.

§ 1828. Ecco il FONDAMENTO dell'obligo sociale della *sincerità*, e del correspettivo diritto di ottenerla. Ecco perchè il dire la verità, e rispettivamente l'astenersi dalla menzogna, è dover primo, generale ed inviolabile. Ma ecco pure come il moltiplicare, il perfezionare e l'assicurare tutti i mezzi dell'accertamento è un dovere assoluto ed irrefragabile publico. Tutto è di diritto così assoluto, così primitivo e così necessario, che non si può figurare facoltà alcuna di arbitrare nè dal canto dei privati, nè dal canto del publico, a meno che non si erigesse in diritto la libertà di cavare gli occhi ai cittadini.

II. *Limiti del diritto di accertamento.*

§ 1829. Determinata la necessità e quindi il dovere generale e il rispettivo diritto alla verità, ossia meglio all'accertamento, resta perciò a vedere quali ne siano i *limiti* di ragione. — Questa ricerca si divide in due. Con la prima si contempla il privato commercio degli uomini conviventi. — Qui si domanda fino a qual punto si estenda l'obligo della sincerità.

Facile è la risposta. Consultate il titolo fondamentale d'onde deriva quest'obligo, e voi stabilirete i limiti di lui. Ora il titolo restringendosi all'esercizio dei rispettivi diritti e doveri, ossia delle azioni interessanti fra le persone conviventi, ne viene di necessaria conseguenza, che la sincerità non potrà cadere che su quelle verità che altri ha diritto perfetto di sapere da noi. Dunque nelle cose indifferenti ad altri, e molto più nelle cose che tendono a salvare i nostri diritti, senza ingiuria altrui, un nostro eguale non può aver diritto di sapere da noi un fatto ch'è a nostra notizia. Dunque il rilevare ogni specie di verità non è per diritto naturale stabilito da veruna legge. La rivelazione della verità è subordinata alla legge della socialità. Siccome dunque questa legge si restringe soltanto ai rapporti interessanti fra le persone conviventi, così oltre questi rapporti non si può trovare titolo alcuno che obblighi alla rivelazione di una notizia.

§ 1830. Da ciò nascono due conseguenze, la prima delle quali riguarda il *segreto* di diritto, e la seconda riguarda la *qualificazione* delle non vere notizie. Occultare, per esempio, in un contratto una qualità della merce con danno altrui, è per diritto naturale un'ingiuria, ossia una violazione del diritto del terzo; viceversa occultare un fatto di famiglia che non lede il diritto di un terzo, lungi d'essere un'ingiuria, chiamasi *prudenza*. Parimente fare un racconto favoloso sopra un oggetto che non interessa, nè reca danno a veruno, può bensì meritare la taccia di *falsità*, ma giammai quella di *menzogna*, nel senso di atto illecito od immorale.

Da ciò si vede quanto esagerata fu un tempo la dottrina su la *veracità*, e quanto per una pretesa gratuita perfezione, priva d'ogni sanzione naturale, siano stati violati i riguardi del giusto secreto, imponendo ed ascrivendo a delitto anche le più innocue falsità.

Lo stesso principio sotto altro rapporto vale anche negli affari publici. Sempre sarà vero che non si potrà esigere per dovere la manifestazione di una verità, alla quale il corpo sociale non abbia un perfetto diritto. Si potrà disputare quando tal diritto esista o non esista, come altresì si potrà cercare chi sia giudice competente, onde stabilire se la notizia domandata sia di diritto o no; ma sarà sempre vero che il principio fondamentale della veracità verso il publico deriva ed è limitato dallo stesso principio sovra esposto (1).

III. *Doveri conseguenti.*

§ 1831. Officio delle buone e savie leggi è di chiarire e sanzionare il principio suddetto, ed indicare almeno in quali materie, dentro a quali circostanze e fino a qual segno ognuno sia tenuto a prestare la doverosa verità.

§ 1832. Un altro officio della publica autorità, che riguarda il sistema dell'accertamento, è quello di *autenticare* ogni specie di segnali, sia indicativi dei diritti, sia assicurativi del commercio. Consacrare i confini delle proprietà stabili; autenticare ogni specie di misure, sia lineari, sia di capacità; sanzionare sì in materia di monete che di cose preziose la realità dell'intrinseco; ed altri simili offizi: ecco i doveri della publica autorità in fatto di accertamento. Per la qual cosa ognuno vede il doppio offizio, l'uno di diritto e l'altro di dovere, che nasce necessariamente in società anche rispetto alla persona del publico, in materia di accertamento. Ecco il diritto publico, essenzialmente publico, delle *cose autentiche*, assunto in tutta la sua estenzione; ecco allora che le *falsificazioni* delle scritture interessanti le ragioni dei terzi, dei pesi, delle misure, delle monete, dei bolli di assicurazione, e d'altri segnali di accertamento convenuti e consacrati dalla publica autorità, divengono veri delitti, perchè recano un danno ingiusto ad altri, e tolgono per sè stessi la fiducia e la sicurezza delle contrattazioni. Così pure i raggiri dolosi, le menzogne, le occultazioni di cose e circostanze che si dovevano manifestare, sono pure altrettanti delitti. In breve, ogni atto

(1) *Queste considerazioni sussistono quanto ai rapporti puramente giuridici della veracità. Esaminando invece questo argomento nelle relazioni morali, è fuor di dubbio che la menzogna, essendo opposta all'assoluta perfezione dell'uomo, è sempre più o meno immorale. Qui non c'entrano i racconti favolosi, come p. e. le invenzioni dei poeti, nei quali non si tratta di attestazione di fatti, ma di produzioni dell'imaginazione. (DG)*

razione nociva dell'estrinseca verità, ed ogni lesione dei mezzi consacrati del sociale accertamento sono veri delitti.

§ 1833. I doveri della VERACITA' si verificano anche nei governanti medesimi con tanto più di ragione, quanta è maggiore la fiducia ch'eglino debbono inspirare ed assicurare. Anch'essi hanno i loro secreti, e debbono averli e rispettarli; ma nel rimanente in cui si tratta di provedere alla cosa pubblica, nulla v'ha di più obbrobrioso, di più nocivo, di più ingiusto della menzogna, della delusione e della slealtà. Non solamente si offendono i doveri a cui sono tenuti, e si ledono i diritti cui debbono rispettare; ma, quel ch'è peggio ancora, s'introduce una corruzione ed una immoralità che discioglie la vita stessa del corpo sociale. La menzogna forma la naturale divisa dei ladri e degli schiavi. Come mai si vorrebbe coprire questa divisa d'oro e di gemme, senza che venga imitata e ripetuta da tutte le classi di una società? Anzi ciò è inevitabile, ogniqualvolta le più eminenti persone ne diano il fatale esempio. Ognuno sa pur troppo quanto lo scandalo cresca in proporzione degli esempi autorevoli, e quanto la corruzione e la imitazione gli venga appresso.

IV. *Delle forme autentiche in relazione alla padronanza originaria.*

§ 1834. Premessi questi generali principi, discendiamo ad esaminare taluno degli oggetti su i quali specialmente suole versare la civile Giurisprudenza. Prima di tutto fo avvertire, che nel sociale sistema possono esistere due specie di fatti. I primi sono quelli che necessariamente si debbono far constare con le prove accidentali che accompagnarono il fatto medesimo; i secondi poi sono quelli che si debbono far constare con determinati modi stabiliti dalle leggi, e conosciuti sotto il nome di *forme*. Qui si parla delle *forme estrinseche*, le quali in sostanza altro non sono che = un complesso di mezzi probatori stabiliti da una legge promulgata, co' i quali dev'essere concepito un atto determinato. = Sotto il nome di ATTO si comprende qualunque contratto, qualunque processo verbale, qualunque decisione, e in breve qualunque funzione contemplata dalla legge, a cui essa ordinò fossero annessi i determinati mezzi probatori.

§ 1835. Si suol dire che un atto mancante di forma è nullo, vale a dire non produce effetto alcuno. Qual è il principio di questa massima? Eccolo: ciò che civilmente non consta, civilmente non esiste. Ma così è, che un atto concepito con forme viziose civilmente non consta: dunque quest'atto civilmente non esiste. La prova di questo argomento si sente tantosto, pensando che fra gli uomini non si può agire e giudicare se non in vista di quello che consta, e mai in vista di quello che è. Dunque il sistema delle prove forma l'unico mezzo, co 'l quale si possono esercitare le azioni giuridiche fra gli uomini. Necessario è questo sistema, come fu già veduto. Parimente fu già dimostrato che i mezzi di prova devono essere riconosciuti o sanzionati anche pe 'l motivo del conflitto degl'interessi e delle passioni. Dunque ogni cosa deve constare civilmente, affinchè si possa pronunciare esistere pure civilmente. L'esistenza civile, della quale si parla qui, è quella che può partorire un'*azione* o togliere un'*eccezione*, e non quella che può servire ad una speculativa discussione di un fatto accaduto.

§ 1836. Ho detto in secondo luogo che il titolo concepito con forme viziose non consta civilmente. Quando il sistema delle prove fosse ben tessuto, potrei dire eziandio che filosoficamente e naturalmente non consta. Che cosa infatti sono le *forme*, fuorchè un complesso di mezzi co' i quali si può far fede dell'esistenza di un fatto? Ma il far fede risulta dai rapporti di connessione fra le cose medesime. Dunque quando sono violate le forme estrinseche necessarie, mancano per ciò stesso i mezzi comprovanti l'esistenza del fatto. Ma se mancano questi mezzi, il fatto non si può dire avere esistito; se mancano questi mezzi autorizzati dalla legge, mancano le prove autentiche. Dunque con la violazione o con la mancanza delle forme il fatto civilmente non consta: dunque per ciò stesso civilmente non esiste.

§ 1837. Questo principio teoretico, ridotto a pratica, riesce necessariamente vario co 'l variare dei tempi, dei luoghi e delle circostanze delle popolazioni; perocchè il sistema probatorio civile non può nascere, crescere e perfezionarsi che co 'l nascere, crescere e perfezionarsi delle società medesime. I progressi del sistema probatorio sono congiunti co' i progressi del sistema rappresentativo tanto delle idee, quanto dei valori e delle stesse azioni fisiche delle cose create. Come un veramente ricco dizionario attesta i progressi intellettuali di un popolo, così pure una ricca raccolta di segni rappresentativi ed una ben adatta distribuzione di prove autentiche attestano il suo sociale incivilimento. Dunque dopo una certa epoca non si potrebbe provedere più con gl'imperfetti mezzi di prova usitati e bastevoli in un'anteriore età, nella quale la semplicità stessa, la buona fede, e lo stato zotico, se vogliamo, non rendevano necessarie queste prove raffinate. Dunque sarebbe perniciosissima trascuranza quella di un Legislatore, se volesse tuttavia abbandonare lo stato attuale della vita civile ai mezzi imperfetti anteriori.

§ 1838. L'oggetto di cui trattiamo qui sono le *prove autentiche*. Se havvi parte, la quale debba essere trattata dal Legislatore con la massima diligenza, ella è certamente quella dei mezzi di prova assegnabili e dei loro requisiti. Dico *dei mezzi*, e non *della forza loro persuasiva*. La credibilità di un fatto è un risultato morale, il quale, considerato in generale, sfugge ad ogni calcolo possibile legislativo. L'intima convinzione, fiancheggiata dai cànoni irrefragabili della critica, e contenuta da quei mezzi che possono rendere vittoriosa una buona coscienza, forma l'oggetto desiderato dal Legislatore. Apporre certi limiti o cànoni generali, che non possono soffrire eccezioni; dare incentivi a pronunziare con verità, e lasciare nel rimanente libero il giudizio: ecco ciò ch'è fattibile e giusto in materia di diritto probatorio.

§ 1839. Ma quanto al fissare i mezzi assegnabili di prova, e prescriverne le forme, questa è opera tanto più importante, quanto più decisivo è il sistema probatorio. Non basta dunque dire quali prove siano ammissibili, e quando lo siano; ma sopra tutto conviene ingiungere come debbano essere concepite. In questo *come* sta tutto il loro valore, e quindi tutta la base pratica degli umani diritti in società. Questo *come* costituisce appunto le forme, e in queste forme risiede la potenza pratica e legislativa di tutti i diritti esercibili in società. Lungi dunque che il Diritto probatorio debba essere presentato a brani ora in una legge

di procedura, ora in un regolamento notarile e di cancelleria, ora in una disciplina di registratura, ecc.; dev'essere raccolto, ordinato ed esposto in un Codice attributivo, come parte integrante e massima, anzi come la sola in cui si risolve la potenza effettiva di far valere i nostri diritti nelle contrattazioni e nei giudizî.

V. *Loro carattere famulativo da conservarsi.*

§ 1840. Un'ultima osservazione egualmente decisiva si è, che siccome il sistema delle prove è essenzialmente *famulativo* del diritto, e conservatore del diritto medesimo; così lo stabilimento delle *forme autentiche* deve conservare questo carattere puramente *famulativo*. Con ciò voglio significare, che alle forme non si può mai sacrificare il diritto; ma all'opposto, quando non sia possibile assoggettare un atto a forme autentiche, si deve abbandonarlo alle prove accidentali. Dire dunque, per esempio, che taluno non acquista positivamente un diritto, almeno in via di coscienza, allorchè non si adempiano le date forme, e che anche fuori di giudicio il tale si deve considerare privo di ragione; ella è cosa contraria ad ogni ragione e giustizia. Altro è il dire: tu non potrai in giudizio contradittorio FAR VALERE il tuo convenzionale diritto, se non ne consti in una data maniera; ed altro è il dire: tu non ne potrai disporre ed altri acquistarlo, se non mediante, per esempio, un atto di cancellería. Per trasferire un diritto mio, per vendere, ad esempio, una cosa mia, si esige soltanto il mio consenso; e però in realtà, secondo tutte le leggi di natura, il mio diritto è trasferito. Per lo contrario dicendo: il tuo compratore non può, anche con tuo consenso, possedere ed usare senza un atto di cancelleria; egli è lo stesso che spogliare un uomo della propria padronanza.

Altro è dire: io non darò *azione*, ossia non presterò la forza publica al venditore di un bene eccedente in valore lire mille, se in contradizione del compratore non produce una scrittura autentica; ed altro è dire: se il compratore confesserà, io riterrò ciò non ostante la vendita come non fatta. Il primo partito è preso per rendere più certo il diritto; il secondo sarebbe preso appunto per estinguerlo. Il primo è instituito onde non avventurare alla parola labile e vana dei testimoni i titoli importanti dei nostri possessi; il secondo sacrificherebbe i possessi stessi ad una formalità. L'assurdità cresce considerando che la prova estrinseca diviene inutile, quando la parte confessa. Ora in questo caso si annulla perfino la confessione, quando mancò la forma che doveva supplirla. Così mancando il surrogato, viene annullato il principale, benchè esista intiero e valido. Ecco l'assurdo logico che ne nasce; così il sistema probatorio di servitore diventa padrone. Guardiamoci da sì fatte mostruosità, e non dimentichiamo giammai che il sistema delle prove autentiche non è spogliativo nè perentorio, ma *famulativo*, e *conservatore* dei naturali diritti degli uomini conviventi. Non dimentichiamo nè meno che il publico altro non può dare e togliere, fuorchè un'AZIONE, specialmente allorchè si tratta di proprietà originaria privata, come si dirà a suo luogo.

VI. *Inviolabilità dell'unione fra la prova e il diritto.*

§ 1841. Sotto due aspetti conviene considerare la prova: il primo come mezzo di *azione*, ed il secondo come mezzo di *difesa*. Ora dico, che per l'uno e per l'altro ufizio l'unione della prova al diritto è tanto INVIOLABILE, quanto inviolabile si è il diritto medesimo.

A fine di convincerci della veracità di questa proposizione, incominciamo ad osservare la prova come mezzo di *azione*. Io mi fo strada con un esempio.

Fingiamo che tu mi domandassi di venire in un dato giorno a raccogliere frutta nel mio orto, e che io te lo concedessi. Arrivato il giorno e l'ora nella quale io ti concedetti d'entrare, tu vieni; ma trovi la porta chiusa, ed una forte guardia che in mio nome t'intima di tornare indietro. — Che cosa diresti di me? Tu diresti che per lo meno io mi sono preso giuoco di te; che per ciò stesso ch'io ti concedetti di venire, io mi obligai di lasciare aperta la porta e di non rimandarti. Concessa di fatto una facoltà, s'intendono per ciò stesso non impediti i mezzi, senza dei quali non può essere esercitata.

Ora applichiamo la parità. In tutti i tempi anche di grosso senso è stato detto e ripetuto, che « colui che provare non può, NON HA NULLA; attesochè dove manca la prova, egli è lo stesso » come se la cosa provata non esistesse. Per lo » che *non provare* la cosa e *non essere*, è tutt'uno. » Da ciò viene, che dicesi MANCAR DI DIRITTO chi » manca di prova (1). » Qual è la conseguenza di tutto questo? Che tolta la prova, è tolta l'azione. Dunque accordare un'azione, e non accordare o non valutare la prova, è una crudele, anzi micidiale derisione, simile appunto a quella della parità ora recata: egli è lo stesso che concedere con le parole, e negare co'l fatto. Dunque chi acquistò il titolo civile acquistò *ipso jure* anche il diritto alla prova in allora riconosciuta ed ammessa. Dunque non si può togliere o ledere la prova, senza pur togliere o ledere il diritto. Dunque l'unione fra la prova e il diritto è INVIOLABILE, e tanto inviolabile quanto il diritto medesimo. Tutto questo riguarda la prova considerata come MEZZO DI AZIONE.

§ 1842. Lo stesso principio dell'unione inviolabile fra la prova e il diritto vige anche quando la prova sia MEZZO DI ECCEZIONE. È vero o no che quando la legge impose per un dato atto un certo genere di prove, esclusi gli altri, non si potè acquistare azione civile, ossia diritto positivo, se non per quel solo mezzo? Dunque omesso questo mezzo, il diritto civile non viene acquistato; dunque civilmente non esistette mai; dunque è assurdo voler provare l'esistenza civile di una cosa che si confessa non aver avuta una tale esistenza.

Così supponiamo, per esempio, che una data concessione dovesse in un dato tempo essere fatta in iscritto autentico, e che oggidì si volesse provare per mezzo di testimoni: a che ridurrebbesi la cosa? Essa ridurrebbesi a stabilire un assurdo legale. È vero o no che si confessa mancare lo scritto che solo poteva dar vita all'azione civile? È dunque evidente che tal mezzo essendo mancato, non potè nascere il rispettivo diritto civile. Dunque volendosi oggidì provare per testimoni lo acquisto di questo diritto, si pretenderebbe provare aver esistito ciò che non esistette. Ma dal-

---

(1) *Vedi il Mascardo* De probationibus, *con le leggi civili e canoniche da lui citate nel Trattato preliminare. Quest. I, n. 12.*

l'altra parte con la non-esistenza civile d'un vincolo e di una obligazione si afferma la rispettiva libertà. Dunque se la legge mi guarentì, allora per questo mezzo, chi ti dà diritto di togliermi oggidì questa TUTELA? Ecco come il sistema probatorio fa la funzione di MEZZO DI DIFESA; ed ecco pure che l'unione della prova, sia come mezzo di azione, sia come mezzo di difesa, co 'l rispettivo diritto riesce per sè inviolabile.

§ 1843. Invano si potrebbe opporre che circa un fatto passato si può, in mancanza della prova autentica, supplire con la naturale, e però che almeno una legge posteriore può autorizzare tale supplemento. Questo principio può valere in senso *filosofico astratto*, ma non in senso *giuridico e politico*. Altra è la fede nudamente storica, ed altra è la fede politica. Quando la legge legò la trasmissione e la tutela di certi diritti ad un determinato mezzo di prove, non si può figurare da poi che abbia esistito il diritto trasmesso, o che taluno abbia acquistata una ragione contro di un terzo. Dunque se si volesse reagire su 'l passato, volendo far valere mezzi allora proscritti di prova o si creerebbe pe 'l passato un diritto civile che non esistette, o si toglierebbe una tutela che il cittadino avea diritto di godere. Retroazione viziosa, retroazione esecrata, retroazione proibita è questa, la quale, se per avventura fosse esercitata, o toglierebbe o comprometterebbe tutte le legitime possessioni. Potrà certamente un atto per le sue forme intrinseche essere riformato, allorchè il di lui adempimento cade sotto l'impero di nuove leggi; come, per esempio, un testamento quanto alle sue disposizioni, allorchè il testatore muore sotto una nuova legge; ma quanto a *far fede della sua esistenza*, questo è un diritto quesito nel momento stesso che fu esteso con le forme allora autentiche. *Inviolabile* è dunque sempre l'unione fra la prova e il diritto.

VII. *Qual è il principio di ragione che può autorizzare l'esclusione dal rendere testimonianza?*

§ 1844. Sopra fu dimostrato che il sistema probatorio si deve bensì dagli uomini aumentare, rinforzare e perfezionare, ma non mai scemare, affievolire e degradare. Questo principio è di essenza della cosa medesima. Più ancora: tutta l'onnipotenza delle leggi nello stabilire gli atti *autentici* si risolve a stabilire una prova che sussiste FINCHÈ non si dimostri il contrario, stantechè potrebbe accadere che il redattore dell'atto e i testimonî segnati fossero falsi. Ecco pertanto che la fede degli atti stessi autentici è fede meramente *presuntiva*, ed ecco pure come tutto in fine ricade sotto l'impero delle *prove naturali*.

§ 1845. Quì restringendoci alla prova storica, vediamo che l'autorità umana non potrebbe colpire la prova testimoniale, senza offendere pur anche l'ultima sicurezza della prova stessa istrumentale. Ma dall'altra parte potrebbe mai l'autorità publica comandare a capriccio di abbattere le date case o di abbruciare i dati campi? Per eguale ragione non è in arbitrio d'*inabilitare* a rendere testimonianza le persone moralmente capaci a prestare sì fatto officio. Si badi bene alla grande differenza che passa fra l'*escludere* ossia l'*inabilitare* taluno a rendere testimonianza, ed il *qualificare* il di lui detto come sospetto. Co 'l primo partito non viene ammesso a deporre; co 'l secondo si avvertono soltanto i giudici a por mente alle cause ipotetiche di parzialità, alcune delle quali vengono indicate in via d'istruzione, onde non accordar fede pari a quella di un testimonio non sospetto. Quì l'eccezione cade non su la persona ma su la deposizione; perocchè può accadere, come spesso accade, che la deposizione riesca contraria all'interesse presunto del deponente. Ecco uno dei motivi, pe 'l quale da alcune Legislazioni fu disposto che si dovessero assumere o accogliere le deposizioni di persone moralmente capaci, in onta d'una presunta loro affezione: ben inteso che i giudici vi abbiano quel riguardo *che sarà di ragione*, vale a dire a norma dei dati particolari e positivi di credibilità.

§ 1846. Côlta così la differenza fra l'ESCLUSIONE e la rispettiva VALUTAZIONE dei testimonî, io domando quale sia il principio di ragione che può autorizzare la esclusione. La risposta nasce dalla natura stessa dell'accertamento. La NECESSITA', e la sola *incolpabile necessità*, può autorizzare le esclusioni dal rendere testimonianza delle persone moralmente capaci. Togliete questo principio, e voi abolite ogni giustizia ed ogni fondamento di sociale sicurezza.

Ora chi sarà da tanto da potermi dimostrare essere necessario escludere un buon padre di famiglia, un onesto mercante, mentre si ammette a far parte della popolazione, che convive e contratta nel tuo grembo; di escluderlo, dissi, dal fare testimonianza solo perchè in fatto di religione non pensa come il maggior numero, o adora Dio con riti diversi? Questa è anzi una mostruosa inconseguenza, oltre d'essere una gratuita confisca di tutti quei mezzi di prova che si possono scambievolmente fra gli uomini ottenere. Tu mi dici che la diversità di credenza genera odio. In ogni caso dunque la eccezione sarebbe *reciproca*, e però converrebbe reciprocamente praticare l'esclusione. In secondo luogo io domando, se la presunzione generale dell'odio di setta induca per sè stessa la certezza della menzogna scambievole, e però se tu sia autorizzato ad affermare che ogni disidente sarà di così perduta coscienza da giurare il falso contro l'altro. In terzo luogo. se l'affezione o l'odio presunto potesse servire di titolo di esclusione, tu dovresti proscrivere ogni altra specie di testimonî sospetti parziali; perocchè non è il colore ossia la varietà dei motori che induce il sospetto, ma bensì l'*amore* o l'*odio*, da qualunque motivo siano inspirati.

Questo è ancor poco. Se io ho confidenza in un testimonio di setta diversa dalla mia, e che io lo produca in giudizio, chi avrà un vero diritto a respingerlo e a non ascoltarlo? Forse il mio avversario? no certamente. È forse l'avversario della stessa setta della mia? allora la presunzione di affezione interna del testimonio è tolta, perchè diventa eguale per ambe le parti. È forse il mio avversario della stessa setta del testimonio? allora lungi d'avere un pretesto di ricusa, egli ha un motivo di accoglienza. È forse il mio avversario di una terza setta diversa dalla mia e da quella del testimonio? allora noi siamo a caso pari, come nella prima ipotesi. Dunque in nessun caso la parità è presuntivamente violata, e però cessa ogni pretesto di ricusa; e ciò tanto più, che su la fede di un solo non si può giudicare.

§ 1847. Ma se non milita titolo di esclusione ricavato dall'eguaglianza dei litiganti, dove si potrà trovare? Che cosa è il giudice, e che cosa è

il Legislatore in questo caso, altro che tutori dei diritti dei litiganti? Con qual diritto pertanto, sotto pretesto di culto diverso o di credenza religiosa diversa, potrebbero privar me di un testimonio ch'io non ho ribrezzo di produrre, ed il mio avversario non ha diritto di ricusare? O conviene bandirlo, e non tolerarlo nel vostro seno: o conviene ammetterlo a rendere testimonianza.

§ 1848. Esiste certamente un principio di ECCEZIONE, onde o non ammettere o non obligare taluni a rendere testimonianza; ma questo principio è *positivo* e non *presuntivo*: questo principio è di *morale necessità*, e non *arbitrario*. NIUNO PUÒ ESSERE TESTIMONIO IN CAUSA PROPRIA, COME NIUNO PUÒ ESSERE GIUDICE IN CAUSA PROPRIA: ecco il principio.

La causa propria è costituita dall'oggetto di cui si tratta in particolare, e dalle persone che intervengono sia principalmente, sia per rappresentanza. Così il sindaco di una comune, il fabriciere di una chiesa, l'amministratore di una corporazione, il tutore di un pupillo, il curatore di un minore o d'un interdetto, il procuratore di un cittadino in attualità delle loro funzioni, non possono essere ammessi a testificare a favor nè di sè, nè delle persone cui rappresentano, nè essere astretti a testificare contro le medesime. Lo stesso dicasi dei membri di una società mercantile o di una comune sopra oggetti di scambievole personale interesse. *Non testificare nè per te, nè contro di te*, deve dire la legge. Questa massima viene estesa dagl' individui ai corpi collettivi, e ai rappresentanti sì degl' individui che dei corpi medesimi. I romani hanno esteso la moralità di questo principio fino a riguardare come delitto in un procuratore od avvocato il comunicare e consegnare all'avversario notizie e documenti nocivi ai loro clienti. Essi stabilirono poi il principio, che *non licet sumere arma de domo rei*, il quale corrisponde all'altro principio, *nemo tenetur se ipsum prodere;* e però non può alcuno essere mai obligato a rendere testimonianza contro sè stesso. L'applicazione di questo principio si può variare; ma il suo tenore è sempre dettato dalla necessità di rispettare la padronanza originaria ed ingenita logicamente anteriore allo stato sociale, ed alla quale questo stato deve servire.

§ 1849. Dallo stesso principio deriva la DISPENSA a rendere testimonianza, dedotta per diritto e competente ai membri di una famiglia. Di fatto sarebbe orrendo obligare un padre od una madre a rendere testimonianza in qualunque causa sì civile che criminale contro un figlio, e viceversa; un marito contro una moglie, e viceversa; un fratello contro un fratello; e gli altri viventi ancora in comunione di beni fra loro. Questo motivo, fondato in natura e sopra uno stato dirò prevalente allo stato di politica società, viene santificato dalla *necessità* di non violare tanto i diritti quanto i sentimenti, che conviene primariamente ed assolutamente rispettare, come verrà provato a suo luogo.

VIII. *Estremi dà evitarsi.*

§ 1850. Ma è ben altro la esclusione necessaria, ed altro l'inabilitazione, della quale si è fatto uso specialmente sotto gl'imperatori di Costantinopoli, e talvolta sotto il régime del diritto canonico dei tribunali catolici. Oltre la esclusione di tutti i così detti eretici, erano stati esclusi tutti i peccatori notori, tutte le così dette *vili persone*, le quali nei tempi d'ignoranza, di miseria generale e di delitti infiniti crebbero senza numero. Aggiungansi per sopra mercato gli schiavi o della persona o della gleba, e si troverà a qual minimo numero i testimonì abili fossero ridotti (1). Così la confisca di una tanta e sì preziosa proprietà, qual è quella dell'accertamento, si può aggiungere alle altre beatitudini di quei secoli oggidì sospirati da taluni.

§ 1851. Un altro estremo contrario esiste, dal quale ci dobbiamo guardare; e questo consiste nell'invadere, per un pretesto minuto ed isolato di publica sicurezza, il santuario delle famiglie e i primitivi ingeniti diritti dell'uomo. Quest'estremo fu predicato anche recentemente da uno scrittore celebrato, il quale ha spesso la disgrazia di porre in conflitto il suo ingegno co 'l suo cuore, e, quel ch' è più, co 'l senso comune dei secoli più illuminati. — Io parlo di Geremía Bentham, il quale vorrebbe obligare padri, madri, figli, fratelli e sorelle a deporre gli uni contro gli altri; i tutori, i patrocinatori a volgere i secreti e le notizie nocevoli contro i loro stessi clienti, ec. Come mai, per la smania di cogliere una prova pericolosa per que' medesimi che l'adoperassero (poichè dovrebbe valere contro il producente) non ha avuto ribrezzo di predicare una desolante dottrina? Io dico poco: si può dimostrare ch'essa è INUMANA, IMPOLITICA, CRIMINOSA. La dimostrazione di queste tre qualificazioni sarebbe quì prematura, perchè non furono per anche esposti e dimostrati i principî dai quali può derivare. Basti averle accennate per non dimenticare una questione importante, e per avvertire quanto sia doloroso il vedere un uomo celebre prestare, sotto il titolo di *utilità publica*, le più funeste ed esecrande armi ad un sistema inquisitorio, il quale per mala sorte ha anche troppo violato i diritti della sicurezza.

§ 1852. Basti per ora il fin quì detto. In questo primo stadio della dottrina costitutiva della potenza giuridica e politica non ci è permesso fuorchè porre i fondamenti, definirli e distinguerli. Resta la parte direttiva, e l'assicurante tanto della potenza costituita, quanto della sua direzione. Dovremo in essa parlare dell'amministrazione delle prove e della cauzione dei giudizi. Questo argomento non sembra ancora assoggettato a principî e ad una ragionata teoría, come lo comprovano i codici e le dottrine di procedura, e la fluttuazione degli scrittori di materie giudiziarie. E pure se v'ha argomento suscettibile di scientifica dimostrazione, e di solide e chiare providenze, è questo, nel quale se un sodo discernimento avesse

---

(1) *Su ciò basti vedere la mia nota al § 1815. Aggiungo soltanto, che in sì fatte materie, le quali non riguardano il dogma e la morale, non può far meraviglia se anche le leggi canoniche, molte delle quali non furono nè manco introdotte per autorità di Concilî ecumenici, sentirono l'influenza de' tempi calamitosi in cui ebbero vita. Per altro è bene avvertire, come ha fatto anche il Romagnosi nella* Condotta delle aque, *§ 1625, che le leggi su questo argomento, ed altre simili, furono leggi di circostanza: osservazione molto opportuna per evitare un errore troppo comune, che sta nel giudicare di sì fatte cose dietro le idée e le condizioni civili del tempo nostro, molto diverse dalle idée e dallo stato della società di allora. (DG,*

dominato le menti, avrebbero anche tratto ottimo frutto dagli esempi dell'antichità.

IX. *Passaggio ai diritti del cittadino.*

§ 1833. Fin qui abbiamo in via *primordiale* parlato dei DIRITTI DELL'UOMO; ora nella stessa guisa passiamo a parlare di quelli del CITTADINO. In questa prima Parte si tratta soltanto di radunare e di coordinare gli elementi della potenza giuridica, o, a dir meglio, di addurre le nozioni fondamentali riguardanti la *costituzione* dell'ordine della conservazione e del perfezionamento, mediante l'azione scambievole degli uomini e delle società. Siamo più esatti : noi non ci assumiamo la figura di Prometei, perchè sapiamo che la natura fa quasi tutto per una forza secreta ed imperiosa. Noi dunque non *ordiniamo* la potenza giurídica, ma solo insegniamo come *non debba essere disturbata* dall'opera nostra; e però insegniamo a guardarci dagli errori inspirati dall'*intemperanza umana*. Ciò vien fatto assegnando le *condizioni* imposteci dalla natura stessa delle cose, e facendo sentire la necessità assoluta di *rispettare* queste condizioni, se vogliamo star meno male su la terra. La differenza fra i civili ed i barbari sta nel conoscere ciò che deesi rispettare, e nel non controvertere ciò che l'ordine necessario esige.

LIBRO IV.

DELLE CONDIZIONI FONDAMENTALI DELLA SOCIALE CONVIVENZA.

CAPO I.

TITOLO FONDAMENTALE DELLA SOCIALE CONVIVENZA.

I. *Tenore essenziale del sociale contratto. Prima idéa della volontà generale.*

§ 1834. Prima che si formi una politica società, non esiste forza umana che possa costringere una moltitudine d'uomini. Dunque *spontanea* dev'essere l'*origine* della civile colleganza. Questa origine spontanea e giuridica appellasi CONTRATTO SOCIALE. Ora si domanda in che consista l'ultimo tenore essenziale e positivo del così detto *contratto sociale*.=Nell'accogliere e riconoscere un dato uomo o famiglia come membri collegati, con l'obligo di prestar loro la solidale protezione a conservarsi e perfezionarsi, esigendo dal canto loro, finchè stanno uniti, tanto il contemperamento della padronanza originaria di ognuno, quanto l'equa loro cooperazione in tutto ciò che può risultare rigorosamente necessario alla conservazione e perfezionamento dei singoli, e alla possanza stabile, unita e sicura della compagnia intiera.=

Ecco la formula essenziale ed eterna di questa specie di contratto. Il nome di *contratto* viene usato per accomodarsi alla vulgare intelligenza. A parlare per altro con proprietà, la suddetta formula si potrebbe denominare LEGGE NATURALE DELLA SOCIALITA'. Siccome però ogni uomo che ne conosca il tenore, lo spirito e gli effetti, non solo non può rifiutare questa legge, ma dee volerla, e volerla esclusivamente: così si può rappresentare questa legge come l'*espressione* della *tacita volontà* d'ogni uomo di mente sana, benchè in fatto pratico non sia esplicitamente da lui pronunciata. Così tutti gli atti di una leale ed illuminata tutela si debbono considerare voluti da un fanciullo, benchè realmente non li voglia, nè li conosca. Allontanata l'idéa d'un contratto fattizio, sottentra l'idéa di VOLONTA' DOVEROSA PERPETUA.

§ 1835. Ecco qual è la vera e giusta idéa di quella VOLONTA' GENERALE, della quale parlarono tanto i publicisti, e che deve servire di norma ai direttori degli stati. Non è la volontà generale di *fatto*, ma la volontà generale di RAGIONE quella che in ogni teoria di diritto dev'essere assunta in considerazione. Dico *in ogni teoria di diritto*, per abbracciare anche gli altri rapporti. Su ciò veggasi un esempio nel capo III, n. 6° del libro II. Per la qual cosa s'egli è vero, come osservò Cicerone, che *multa perniciose; multa pestifere sciscuntur in populis*, e quasi sempre dai governi di conto privato; noi non possiamo riguardare i loro atti come espressioni della generale volontà di ragione. Quanto ai popoli, è un vero errore morale, perchè vollero il male credendo di volere il bene; quanto ai governi di mala fede, è un delitto di prevaricazione.

§ 1836. La *volontà di ragione*, della quale parliamo qui, si può, in una supposizione almeno ipotetica, considerare come la *vera*, *naturale ed effettiva volontà* di ogni popolo e di ogni età, postochè ogni popolo ed ogni età vuole star bene più che può. PRESUNTA VOLONTA' GENERALE si può dunque chiamare la *volontà generale di ragione*. Con ciò si vuole esprimere, che se un popolo conoscesse i suoi veri interessi, ed i mezzi indispensabili a soddisfarli, egli vorrebbe certamente gli atti necessarî a questa soddisfazione. Ma dall'altra parte si è dimostrato che la legge naturale e necessaria della *socialità* è l'unico e primo mezzo indispensabile a tale soddisfazione. Dunque è forza concludere che sì fatta legge sarebbe certamente voluta da ogni popolo in ogni età. Dunque a ragione può meritare il nome di SOCIALE CONTRATTO DI RAGIONE PRESUNTIVA. Dunque il tenore di lui si può riguardare come l'espressione della volontà veramente generale e veramente sovrana di tutto un popolo; dunque almeno tacitamente essa obliga qualunque membro della società, come qualunque direttore di governo, benchè non sia stata espressamente dedotta in patto.

II. *Incompetenza delle pratiche positive in questa materia.*

§ 1837. Questo modo di vedere le cose è il solo che deve usarsi nell'insegnare le dottrine di diritto. In esse non si tratta di vedere ciò che *abbiano praticato* gli uomini anche per errore o per violenza, per dedurne indi ciò che possano o debbano fare; ma bensì ciò che in forza dell'ordine di ragione DOVEVANO FARE assolutamente. Nel presunto contratto sociale realmente si tratta di esporre la legge naturale ed eterna della *socialità;* e però sarebbe ridicolo il voler porre sossopra gli archivî per trovare i titoli positivi della sociale unione, quasichè ogni generazione vivente non li porti con sè segnati dalla mano stessa della natura, o quasichè i morti potessero comandare ai vivi più di quello che i non-nati potessero comandare ai loro maggiori, o i viventi stessi ai loro contemporanei. Ma quand'anche dovessimo procedere con vecchie carte alla mano, è vero o no che esisterebbe sempre una legge naturale che annulla le convenzioni contrarie al dovere, ed abroga quelle delle quali cessò la causa?

§ 1838. Riteniamo il principio, che in fatto di *Diritto publico originario* volendo usare degli atti di *fatto positivo*, altro non si fa che autorizzare o la tirannía o l'anarchía. Come no? Volete voi che i morti comandino ai vivi, in onta dei loro

ingeniti diritti, e malgrado altre esigenze indotte dal tempo? ecco la tirannia. Volete voi predicare ai viventi ch'essi debbano *concordarsi* su le nuove condizioni della loro attuale convivenza? ecco l'anarchia. Volete voi finalmente fra le genti far valere un mero diritto convenzionale? ecco l'invasione giustificata a favore di quei popoli che nulla pattuirono con voi. Tutti questi inconvenienti vengono tolti, quando voi studiate *l'ordine necessario* dei beni e dei mali stabilito dalla natura, quando ne rispettiate la forza, quando ne seguitate le tendenze, e quando ne esprimiate i dettami inevitabili.

III. *Si prova che la recata formula è di diritto naturale necessario.*

§ 1859. La legge suprema della socialità, qual è richiesta dalla natura, forma l'oggetto delle nostre ricerche. Resta solamente a vedere se la recata formula ne sia la *fedele espressione*. Ricordiamoci che l'*ordine morale di ragione*, quale può essere effettuato su questa terra dagli uomini e per l'opera libera degli uomini, è quello che abbiamo in mira. Ricordiamoci che la condizione di ottenere in società o per mezzo della società la conservazione ed il perfezionamento compossibile d'ogni associato esclude necessariamente la mala opera di ognuno, e quasi tutto si riduce a far sì che ognuno debba contribuire a formare una forza unita e prevalente per assicurare i fatti suoi. Nel rimanente tocca ad ognuno a rendersi interessante, e quindi a captivarsi la benevolenza e la stima altrui per far meglio i propri interessi.

§ 1860. Certamente tra i flagellanti ed i flagellati, tra gl'ingannatori e gl'ingannati, tra gli aguzzini ed i captivi non vi può essere vincolo alcuno di benevolenza, e quindi vicendevolezza di uffici, cospirazione d'interessi, e unione libera di forze. Ma chi sarà da tanto d'attribuire il nome di SOCIETA' ad una moltitudine di uomini, nella quale i più fossero i malmenati? È dunque per sè manifesto che la MASSIMA COMUNE UTILITA', ottenuta co'l massimo rispetto della comune eguaglianza, è talmente essenziale alla costituzione della società, che, tolta questa condizione, essa non esiste nè punto nè poco. Dire società di conservazione e di perfezionamento, e dire unione in cui si procuri di ottenere la massima comune utilità co'l massimo rispetto della comune eguaglianza, è tutt'uno. Ciò posto, meditate la formula testè esposta. È vero o no ch'essa importa questo effetto? Forsechè la società è uno stato arbitrario? Noi abbiamo provato il contrario. Forsechè lo scopo di questa società non è determinato? Noi abbiamo provato ch'esso consiste nello *ajuto indispensabile* ad ognuno per conservarsi e perfezionarsi. Ma dall'altra parte consta che le condizioni essenziali onde ottenere questo ajuto sono quelle sovra espresse. Dunque consta indubitatamente che l'allegata formula esprime la legge naturale ed eterna della socialità.

§ 1861. Questa legge riposa sopra un'altra anteriore, e trae tutta la sua forza e la sua santità da questa legge anteriore. Questa legge anteriore non è di *ordine ipotetico ed opinato*, ma di *fatto positivo e prepotente di natura*. Questa legge si è il BISOGNO ASSOLUTO DELLA VITA SOCIALE. Noi non dobbiamo qui provare più questa legge suprema di fatto, dopo quello che ne abbiamo detto di sopra. Solamente ci occorre richiamarla, per dare tutta la consistenza e possanza alla formula sopra recata. Senza questo fondamento l'ordine civile diviene una grande ladronaja, la quale non è sostenuta che dall'impero precario della forza. Come di fatto potreste voi, senza un bisogno assoluto e prepotente, *giustificare l'origine ed assicurare l'esecuzione dell'ordine sociale?* O quest'ordine è di diritto naturale necessario, o no. Se lo ammettete di diritto naturale necessario, egli è per ciò stesso *imperativo* delle condizioni da lui richieste. Allora queste condizioni diventano altrettante leggi di diritto naturale necessario: allora ogni patto, ogni ordinamento conforme a queste leggi non è che l'espressione, il surrogato che trae la sua forza dalle stesse leggi. Che se per lo contrario non ammettete quest'ordine come di diritto naturale necessario, allora non nasce obligazione alcuna originaria, perchè senza bisogno non vi è obligazione; allora invece diventa tanto arbitrario, quanto arbitrario fu lo stabilimento della stessa società.

IV. *Le promesse adoperate come principio di diritto inchiudono quì una petizione viziosa di principio.*

§ 1862. Invano mi citereste le promesse e le formule verbali dei patti stabiliti: questo mezzo sarebbe una viziosa petizione di principio. Di fatto ditemi: in quale maniera stabilite voi l'obligo di serbare la fede, se non pe'l motivo di conservare i vincoli sociali? Ora se non fosse per sè necessaria la istituzione della società, come sarebbe necessaria la conservazione di tali vincoli? E se questa conservazione non fosse necessaria, come sarebbe necessario il serbare le promesse? Orsù dunque! o convien concedere la necessità della società, o convien lasciare senza forza le promesse.

Ma se si concede la necessità della società, a che prò ricorrere alle promesse, ossia ai patti, per legitimarne la fondazione e le successive ordinazioni? Viceversa, porre questa fondazione arbitraria, e poi parlare di obligazioni e di diritti, è una solenne inconseguenza. Ecco che cosa ha praticato fra gli altri Rousseau. Lascio la tortura che egli è costretto usare nelle cose più semplici; lascio l'immensa nullità comunicata a tutta la sua teoria, ed il larghissimo campo aperto all'arbitrario, al quale non è possibile precludere la strada se non con dettami di diritto necessario; e conchiudo che, appoggiando le origini alle convenzioni, e quindi al positivo, è lo stesso che santificare l'errore e l'arbitrario, od inchiodare i popoli in una barbarie stazionaria.

§ 1863. Questo è ancor poco. O voi ammettete negli uomini diritti ingeniti imprescrittibili ed inalienabili, i quali altro non sono che conseguenze dei loro doveri; o no. Se gli ammettete, dunque dovete ammettere che ogni generazione li porta con sè autenticati dalla mano della natura, dimodochè niuno può aver diritto nè di toglierli, nè di scemarli. Qual è la conseguenza che ne viene? Che quel che fecero i miei antenati era e fu così personale ad essi, che con tutti i loro accordi non poterono nè togliere nè scemare le mie competenze, come io prima di nascere non poteva scemare o togliere le loro. Dunque l'ordine sociale non esiste, non vige e non ha forza che in virtù del fatto e della volontà della GENERAZIONE VIVENTE, e giusta le esigenze della GENERAZIONE VIVENTE. Dunque un patto originario positivo è una chimera ed un contro-senso, ed anzi una sov-

versione d'ogni legge morale, allorchè questo patto originario venga assunto come vincolo per legare le generazioni successive. Eccoci dunque ridotti ad una *legge naturale di socialità* tanto pieghevole, quanto varie sono le necessarie esigenze delle diverse età e della diversa fortuna delle popolazioni.

Che se poi mi negate l'esistenza dei diritti ingeniti che debbo esercitare giusta il bisogno, allora lasciate di parlarmi di ragione e di legge, e fate valere la forza sola, onde così perpetuare uno stato di fatto avventurato a tutte le sbrigliate passioni, a guisa dei bruti (1).

CAPO II.

DELL'ATTO DI AGGREGAZIONE CONSIDERATO PER SE STESSO.

I. *Primi rapporti derivanti dall'atto di unione.*

§ 1864. Premessi questi schiarimenti ritorniamo al testo del nostro sociale contratto. Egli comincia con l'esprimere la funzione di *accogliere e riconoscere un dato uomo o famiglia come membri collegati*. Qui si può alludere tanto ad una società formata, quanto ad una società da formarsi.

Incominciamo co 'l supporre una società da formarsi.

§ 1865. Figuriamo mille uomini sparsi sopra un dato territorio, abbandonati ad una vita errante, e senza che fra loro intervenga verun consorzio abituale, nè si facia alcun'opera in comune. In questa prima supposizione quali sono i rapporti di diritto e di dovere che passano fra questi uomini? Egli è manifesto che i doveri e i diritti scambievoli in questo stato sono puramente *negativi*, vale a dire questi uomini non hanno altro obligo che di rispettarsi scambievolmente, e di non nuocersi senza necessità; tale essendo la forza della reciproca loro indipendenza e dissociazione. Uno scambievole soccorso sarebbe atto di facoltà, ma non mai di dovere fra uomini che bastassero a se stessi, e che fra loro non avessero contratto alcun vincolo convenzionale. Questa ipotesi si verifica appunto fra le nazioni indipendenti, come fra i sudditi di diversi stati pure indipendenti. Il diritto delle genti trova la sua prima base nello stato ora figurato.

§ 1866. Figuriamo ora che un centinaio di questi mille uomini s'intendano fra loro, s'accordino di fissarsi in una data parte del territorio, e stabiliscano di ridurlo a cultura, di erigervi case, di piantarvi le loro famiglie, per vivere dei prodotti della terra, promettendo fra loro di guarentirsi in comune al di dentro, e di difendersi in comune al di fuori. Questa seconda posizione quali diritti e doveri fa essa nascere rapporto allo stato personale degl'individui? Ognuno vede da sè, che se prima questi uomini non erano che simili e indipendenti e dissociati, oggidì divengono ASSOCIATI E COLLEGATI fra loro; e nello stesso tempo divengono proprietari e padroni d'un dato spazio di terra, su la quale riposa la loro società.

§ 1867. Questa doppia circostanza induce nuovi rapporti reali e personali tanto fra i membri aggregati e collegati, quanto fra ogni altro uomo sparso su 'l territorio circostante. I soci fra loro sostengono due specie di diritti e di doveri: la prima specie è quella dei doveri negativi, e dei diritti di *umanità* che prima sostenevano nell'indipendenza; la seconda specie poi è quella dei diritti e dei doveri di *socialità*, indotti dallo scopo comune di vivere sopra un dato territorio, e di cooperare in comune alla reciproca loro conservazione e sicurezza interna ed esterna. Questo nuovo intento induce fra i collegati nuovi vincoli e nuovi diritti, competenti ai soli membri della colleganza, senza che gli altri che sono fuori del grembo possano pretendere di parteciparne. Il complesso di tutti i diritti propri di questa congregazione di uomini si può chiamare DIRITTO DI SOCIALITÀ: diritto tutto proprio dei membri del corpo collegato e collocato sopra una data parte di territorio.

§ 1868. Per quello poi che spetta alla posizione fra i collegati ed il rimanente degli uomini sparsi su 'l territorio, ne sorge la relazione di socio e di STRANIERO alla società. La relazione di socio fra i collegati importa due specie di rapporti, e quindi due specie di diritti, cioè quelli di *uomini* e quelli di *compagni*. Fuori del grembo poi, cioè fra i collegati ed il resto degli uomini, porta una doppia relazione e un doppio diritto, cioè la relazione di STRANIERO rispetto all'uomo ch'è fuori del grembo, e di COLLEGA rispetto all'uomo che vi si trova dentro: il doppio diritto poi è quello di partecipare con lo straniero a tutti i diritti d'*uomo*, e di escluderlo da quelli di *collegato*. Questo esclusivo godimento è un diritto del corpo dei collegati ne' suoi rapporti con lo straniero.

§ 1869. Procediamo oltre. Se consideriamo che molti uomini uniti, i quali debbono operare per un dato fine comune, non possono agire con la triplice unità di mire, d'interessi e di azioni necessarie senza un SUPERIORE COMUNE, noi concludiamo essere necessario un potere sovrano. La creazione di questo potere dà un nuovo carattere alla società. Se prima essa era una *società naturale di eguali*, essa diviene una *società politica*. Se prima il corpo era una congregazione di eguali che aveva un'unità morale di fine, dopo esso acquista il carattere di *città* (*civitas* nel senso legale), e i membri il carattere di *cittadini*, cioè di soci viventi sotto lo stesso governo.

§ 1870. Tutto ciò per altro non altera lo stato reale delle relazioni e dei diritti già prima notati nello stato di semplice società di eguali.

§ 1871. Sia grande, sia piccola la società politica, non importa. Una municipalità indipendente si può figurare come uno stato, quando si regga per sè stessa, come per esempio la republica di S. Marino, e tutti i villaggi indipendenti sparsi su la terra.

§ 1872. Costituita così una politica società, ossia una città sopra un dato territorio, teniamo d'occhio l'unità personale che la investe, e le dà la forma sua propria. Ognuno sente di leggieri che niun estraneo potrà partecipare del carattere di *socio*, senza il di lei consenso manifestato o con un atto convenzionale, o con una legge che ne fissi anticipatamente le condizioni. L'atto co 'l quale si fa quest'associazione è un vero CONTRATTO simile a quello dei primi fondatori, ed ha il medesimo effetto.

§ 1873. Quest'atto o riguarda un individuo, od una società straniera. Se riguarda un individuo, non porta altro effetto che quello di ricevere nel proprio grembo un individuo che prima non vi

(1) *Vedi* Introduzione allo studio del Diritto publico § *245 al 246*.

apparteneva; se poi riguarda un' altra società o città, esso può importare od una confederazione, od un'accessione, od una confusione. Prescindiamo ora dai mezzi diversi co' i quali si possono operare tutte queste cose, e stiamo stretti a ciò che interessa questo argomento. Giunto uno stato ad una certa grandezza, noi possiamo considerare che esso sia un aggregato di tante società aventi un aspetto di unità assoluta e di unità relativa. Lo stato è un composto di tanti dipartimenti o provincie; i dipartimenti o le provincie sono l'aggregato di tante comuni; le comuni sono l'aggregato di tante famiglie. Il primo fondo civico sono le comuni; l'ultimo è lo stato.

II. *Della cittadinanza di ragione naturale.*

§ 1874. L'effetto primo, unico e solidale dell'atto di unione qual è? Acquistare la qualità di CITTADINO. Ma sotto il nome di *cittadino* si deve forse intendere il mero abitante d'un mucchio di case che chiamasi materialmente *una città?* Dobbiamo forse, ancor più restringendo questa denominazione, applicarla alla classe inferiore di tali abitanti? Ciò può avvenire in quei paesi nei quali non si riconoscono i diritti dell'uomo. Tali hanno a dirsi i così detti *regni patrimoniali*, nei quali si asserisce la facoltà di *usare* e di *abusare*, come dicono i publicisti. Come al recinto degli uccelli si dà il nome di *uccelliera*, al recinto dei bovi e dei cavalli il nome di *stalla*, al recinto delle pecore il nome di *ovile;* così in questi paesi s'applica il nome di *città.* Non è in tal senso che si assume il nome di *città :* quì si vuole designare un'unione di persone le quali, oltre al godere gli ordinarî diritti, godono pur anche, o hanno diritto a godere, di tutti quelli che s' intendono compresi nell'atto d'unione. E siccome quì non abbiamo in vista nulla di positivo, ossia di stabilito dal fatto speciale di alcuna popolazione; così la qualità di *cittadino*, di cui parliamo, non è nè la greca, nè la romana, nè di qualunque altro paese, ma bensì quella che viene indotta dai rapporti necessarî della socialità, invocata dalla natura per la più felice conservazione e perfezionamento degli associati e della comunanza intiera. Ecco la CITTADINANZA DI RAGIONE NATURALE. Di questa sola intendiamo ragionar quì.

§ 1875. Il nome di CITTADINANZA esprime per sè stesso quello STATO, in forza del quale taluno gode dei diritti di città. Ma che cosa è una CITTA' nel suo senso primitivo, e quale a noi fu trasmesso dall'antichità? Per me risponde Cicerone meglio di qualunque moderno. Egli comincia a spiegare che cosa sia un POPOLO. *Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis* juris consensu *et utilitatis communione sociatus.* Ecco quindi che sotto il nome di POPOLO viene descritta la *persona* stessa della società costituita secondo l'ordine di ragione. Quì con la clausola *multitudinis juris consensu* si esprime il così detto *sociale contratto.* Proseguiamo con Cicerone. *Omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis, qualem exposui*, CIVITAS *est; omnisque civitas*, quae *est* constitutio *populi, respublica.*

Da questo passo ognuno rileva che la CITTA', presa come *persona*, altro non è che = un popolo costituito ed ordinato mediante libero consenso ad un'utile ed equa comune convivenza. = Assumendo poi l'idéa di *città* come *stato* o *modo* di essere, essa altro non è che = la somma delle condizioni costituenti una data moltitudine nello stato di libera ed utile unione ed equa convivenza. = Quì la costituzione di un popolo, segnata da Cicerone, altro infatti non è che la somma di quelle condizioni che ad una moltitudine d'uomini dánno il *carattere*, e lo pongono nello stato di popolo, ossia di legitima società. Quì dunque nasce l'idéa di *cittadinanza* applicata solidalmente a tutto un aggregato. Allora altro non esprime fuorchè una qualità comune ad una persona collettiva, ossia ad un publico ordinato a civiltà.

§ 1876. Ma la cittadinanza si attribuisce anche ai *privati*, e si suole quasi sempre parlare di questa sola. Ora quale idéa dobbiamo formarci di questa individuale cittadinanza? Essa si deve considerare come uno di quei diritti chiamati dai legisti co'l nome di *universali*, come per esempio quello di eredità, che comprende tutte le ragioni attive e passive reali di un defunto : *omne jus defuncti.* Lo stesso dicasi della cittadinanza. Essa potrebbesi appellare *omne jus profluens ex conjunctione vitae.* Questa idéa però sarebbe ancor troppo compatta, nè esprimerebbe esattamente i tratti caratteristici di tale specie di diritto complessivo. Conviene annunziare tanto la *derivazione propria*, per cui egli viene distinto dall'originaria padronanza, quanto l'*appartenenza personale* all'uomo collegato. In vista di tutto questo pertanto credo che la *cittadinanza di ragione naturale* d'un dato uomo si possa definire = il complesso di quelle personali competenze, le quali derivano dai rapporti naturali e proprî dello stato di colleganza ordinata alla più equa felice conservazione e perfezionamento d'una moltitudine d'uomini abitualmente conviventi. =

Più compendiosamente si potrebbe dire che il *diritto di cittadinanza* altro non è che = la somma delle competenze d'ogni collegato, stabilite dalla *legge della socialità* (designata altrimenti co 'l nome di *sociale contratto)* propria ad un dato popolo.= Come varie sono le forme degli alberi formati dalla mano della natura, così varie possono essere fra popolo e popolo le attribuzioni della cittadinanza, senza che si possa negare essere tutte di *ragione naturale.* Basta che non siano puramente arbitrarie, ma siano dettate dalla necessità, nè violino le prerogative naturali degli uomini, per essere di *ragione naturale.* Si può dunque verificare che una tale cittadinanza sia *propria* di un dato popolo non solo nel senso che a lui solo appartiene di conferirla o di goderla; ma eziandio nel senso che *differisce* dalle altre, e vige soltanto presso di lui.

§ 1877. Taluno definì la città *una concorde moltitudine d'uomini.* Qui si allude al *personale* e non al *diritto di città.* D'altronde poi osservo che una masnada di ladroni è una *moltitudine concorde.* Direte voi che una masnada si possa chiamare co 'l nome di *città*, ed un masnadiere co 'l nome di *cittadino?* Lo stato di *città* inchiude l'idéa di *permanenza indefinita;* lo stato di *città* inchiude l'idéa di *cooperazione* alla scambievole sicurezza e soddisfazione, e sopra tutto il soccorso in caso d'impotenza; lo stato di *città* inchiude l'idéa di un'*abituale convivenza*, nella quale si giova reciprocamente all'esercizio di tutti i naturali diritti; lo stato di *città* finalmente inchiude l'idéa di *benefizi* esclusivi ad un tale aggregato d'uomini liberamente conviventi, e che scambievolmente si soccorrono in caso di necessità.

§ 1878. Nella definizione ho segnato i rapporti

naturali e propri dello stato di convivenza d'un dato popolo sì per distaccare l'idéa dei *diritti specifici* appartenenti alla cittadinanza dall'idéa dei *diritti originari*, e sì per far sentire l'appartenenza propria di questi diritti ai membri della data compagnia, ad esclusione di qualunque straniero. Essere *frutto immediato*, naturale e proprio dello stato sociale; appartenere questo frutto *esclusivamente* ai membri collegati: ecco i due distintivi dei diritti componenti il complesso ed universale diritto della cittadinanza. Ambidue questi caratteri sono così inseparabili, che tolto l'uno di essi cessa il carattere di *diritto di città*, ed uno solo di essi non somministra più questo diritto. Figurate voi la sola *origine sociale*, senza por mente alla individuale appartenenza? voi allora confondete la individuale *cittadinanza* co' i diritti del publico, perchè assumete un'origine ed una qualità comune con quei diritti solidalmente publici, i quali non possono mai competere a verun privato. Computate voi per lo contrario la sola *appartenenza privata?* allora confondete i *diritti di città* con quelli d'*originaria padronanza privata*. Dunque l'*origine* puramente sociale, unita all'*appartenenza* individuale dell'associato, formano il distintivo logico e qualificante dei *diritti di città*.

III. *Distinzione fra la cittadinanza e la civile padronanza.*

§ 1879. È qui cade un'importante e non bene avvertita distinzione. Altro sono i *diritti di città*, ed altro è la *padronanza civile*. I *diritti di città* altro non comprendono, fuorchè le personali competenze che derivano dai rapporti *propri* dell'aggregazione alla città; la *padronanza civile*, per lo contrario comprende TUTTA LA SOMMA delle prerogative che l'uomo *effettivamente* gode nella sociale convivenza. Ma così è che in questo stato egli gode tanto dei diritti *originari*, quanto degli *acquisiti*; tanto di quelli che porta con sè, quanto di quelli che gli vengono attribuiti dall'unione; tanto dei *nativi*, quanto dei *dativi*. Dunque è manifesto che la *padronanza civile* piena ed effettiva dell'uomo non si può assumere come sinonimo dei *diritti di città*. Tali diritti si restringono veramente ai soli *dativi*. Questa distinzione fu sentita, almeno virtualmente, da quei Legislatori e da quei Publicisti, i quali determinarono gli effetti della morte civile, a cui non attribuirono la forza di spegnere i diritti della *padronanza originaria*, ma li riservarono sotto il nome di *diritti naturali*, come si vedrà poi.

§ 1880. L'atto di unione, co 'l quale viene conferita la cittadinanza, è puramente convenzionale. Se con esso vengono conferiti all' uomo diritti a dati benefizi, vengono pure richiesti da lui certi obblighi come correspettivo. Dunque conferire la cittadinanza non è atto di mera liberalità, ma è atto di reciproca obligazione. Dunque se alla cittadinanza si vuole attribuire il nome di *diritto*, ciò non ostante, finchè dura lo stato di socio convivente, racchiude in sè stessa l'idéa di *obligazione reciproca*. Dico *reciproca*, per escludere la idéa della facoltà semplice di *esigere* da una parte, e di dovere semplice di *prestare* dall'altra. Sinallagmatico ossia bilaterale si deve dunque riguardare nel suo esercizio l'atto di unione, fatta astrazione dai modi co' quali taluno cessa d'essere cittadino.

Di fatti è noto che come cittadino debbo portar certi pesi, quale correspettivo di certi benefici. Senza di ciò sarebbe incompleta l'idéa di *cittadinanza* anche di *ragione naturale*, come appare dall'indole stessa del sociale contratto, il quale essenzialmente esige tanto il contemperamento dei diritti originari, quanto la prestazione di tutto ciò ch'è necessario allo stato di associazione.

IV. *Speciali qualificazioni della cittadinanza. Della nazionale e della locale.*

§ 1881. Da per tutto, dove havvi un centro d'affari e d'interessi comuni, havvi un centro di società particolare, e il titolo di un'unità civile che induce azioni ed obligazioni personali alla data società. Tutte le quistioni dei crediti e debiti, e delle ragioni attive e passive sì comunali che provinciali, vengono decise con l'unico criterio di questa unità. Ma siccome tutte queste società servono ad un capo comune, ed hanno pure relazioni ed interessi comuni si fra loro, che co 'l governo da cui dipendono; così ne nasce una doppia relazione di colleganza. La prima si può dire *cittadinanza locale*; la seconda *generale*. La *locale* è legata alla data municipalità; la *generale* è legata all' unità di dominio di tutto lo stato. E siccome tutto lo stato altro veramente non è che un aggregato di comuni, come i comuni non sono che un aggregato di famiglie: così può dirsi che la cittadinanza municipale sia il fondamento della cittadinanza dello stato (che appelleremo *nazionalità*): dimodochè la nazionalità altro non sia che una estensione della cittadinanza municipale, in quanto la municipalità forma un elemento della grande unità dello stato.

§ 1882. Riduciamo le cose più da presso. Prescindendo dalla cittadinanza politica, tutta propria di un governo costituzionale, e restringendoci alla cittadinanza sociale, io osservo che il titolo della *nazionalità* non dà un diritto all'oriundo o naturalizzato addetto ad un comune di farsi considerare membro dell'altro comune; ma solamente di poter concorrere ai benefizi, e di partecipare dei diritti attribuiti dalla legge a tutti i nazionali o naturalizzati allo stato. Per essere membro attivo d'un dato luogo conviene che il nazionale vi trasporti il suo domicilio stabile, e con ciò egli partecipa dei diritti e dei pesi locali. Da ciò viene, che il domicilio permanente costituisce un segnale; la nascita, o l'inscrizione della naturalizzazione, un altro segnale; ec. Sotto qualunque aspetto pigliate le cose, ciò che forma la base essenziale del *consorzio civico* è l'appartenenza ad un dato comune; ciò poi che forma la base essenziale della nazionalità è l'aggregazione del dato comune a tutto lo stato.

Dunque egli è chiaro che può esistere la *cittadinanza comunale* senza la *nazionalità;* ma non può esistere *nazionalità senza cittadinanza*. Sotto il rapporto di cui parliamo, ogni comune è veramente una piccola città; ed ogni stato è un aggregato di città fra loro confederate, e dipendenti da un capo comune, poste fra loro in una reciproca comunione di benefici e di pesi per lo stesso fine della loro conservazione e sicurezza.

Se non si possono a rigore considerare come sovrane ed indipendenti, perchè non hanno un capo a sè, esse però sono fra loro eguali e distinte; talchè lice ravvisare ancora e distinguere una vera unità morale che loro attribuisce una specie di personalità, in forza della quale si determina ciò che

hanno di proprio e ciò che hanno di comune, e si separano le condizioni che servono alla cittadinanza dalle condizioni che servono alla nazionalità. Questi comuni poi, benchè diseguali in popolazione e risorse, sono fra loro eguali in diritti.

Queste condizioni si distinguono più visibilmente e si fanno sentire allorchè si sospendono o si tolgono le comunicazioni co 'l governo dello stato (1).

V. *Della cittadinanza eminente e della subalterna.*

§ 1883. Noi abbiamo accennato alla sfuggita la *cittadinanza politica*, tutta propria di un governo costituzionale. Quale idéa ce ne dobbiamo formare? — Ho già fatto osservare che il diritto di cittadinanza non rassimiglia ad una mónade indivisibile, ma bensì ad un *aggregato* di molte attribuzioni che si possono esercitare nella sociale convivenza. Queste attribuzioni adunque si possono dividere, e si possono accordare e togliere anche in parte. Certamente, altro non costando, la qualità nuda di membro collegato inchiude tutte le capacità civili, ed importa per sè la *piena cittadinanza*. Nulladimeno ciò non toglie che non si possano, almeno intellettualmente, discernere le varie specie e i vari gradi delle attribuzioni. Se consideriamo un uomo vivente in uno stato politico, che cosa distinguiamo noi? È certo che in tutti i cittadini viventi sotto un governo si possono distinguere le funzioni della convivenza dalle funzioni della sovranità. Ora se figuriamo un cittadino chiamato a partecipare alle funzioni della sovranità, come un tempo quelli della Grecia e di Roma, distinguiamo le attribuzioni POLITICHE dalle CIVILI; e però in lui ravvisiamo due *capacità*, due *stati giuridici*, due specie di *attribuzioni*, e così discorrendo. Ecco allora la *cittadinanza politica* distinta dalla *sociale*, che appellammo *nazionalità*.

§ 1884. Tanto nei tempi antichi, quanto nei moderni, abbiamo esempi di questa distinzione. La piena cittadinanza romana, a cagione d'esempio, abbracciava due classi di diritti esclusivi. La prima comprendeva i *diritti politici*; la seconda i *diritti civili* propriamente detti. Il complesso dei diritti della prima classe veniva (da coloro che più correttamente parlavano) denominato DIRITTO DI CITTA' (*jus civitatis*). Questa denominazione indicava la facoltà nel romano ingenuo e censito, cioè inscritto nel civico registro, con l'opportuno possedimento, di godere di tutti i *diritti politici* che la costituzione dello stato attribuiva al romano. Egli è perciò che dava voto nei comizi, che postulava le cariche, ec. Il complesso poi dei diritti della seconda classe (cioè dei civili), ossia la facoltà di godere dei medesimi, veniva con pari esattezza denominato DIRITTO DEI ROMANI (*jus Quiritum*). A questa classe apparteneva il diritto dei matrimoni con ogni classe di cittadini, dei testamenti, delle tutele, delle usucapioni ec., ai quali diritti non erano ammessi nè gli stranieri, nè i popoli assoggettati, se non con ispeciale concessione. Sì l'una che l'altra classe di diritti, come ognuno vede, era compresa ed aveva il suo titolo originario nella *cittadinanza*; e però quelli della prima classe si possono comprendere sotto il nome di CITTADINANZA EMINENTE, ed i secondi sotto il nome di CITTADINANZA SUBALTERNA.

VI. *Se la nazionalità importi per sè stessa la cittadinanza eminente.*

1885. In forza del nudo sociale contratto, quale specie di cittadinanza si deve presumere acquistata da un nazionale in conseguenza soltanto d'essere riconosciuto nazionale? Dalle cose premesse, altro non constando in contrario, risulta che la cittadinanza per diritto presunta è la *subalterna*, e non la *eminente*. La ragione nasce dall'essenza stessa del sociale contratto. Esso essendo il modo necessario per ottenere una protezione propria ai membri di quella tal città, contro il correspettivo di date prestazioni reali e personali, non si possono scindere i rapporti, a meno di relegare il nazionale nel rango di straniero. Non è così della *cittadinanza eminente*. Benchè questa supponga la nazionalità, ciò non ostante potendo importare CERTE CONDIZIONI per essere esercitata, ne viene per ciò stesso che fino a tanto ch'esse non sono verificate, verun nazionale non può essere capace nè essere ammesso al rango di cittadino eminente. Così in Roma si esigeva una certa possidenza, senza la quale il nativo romano non poteva essere ammesso alla *cittadinanza eminente*. Il popolo adunque, che dava voto nei comizi, era a rigor di termine il *collegio dei possidenti*.

§ 1886. In teoria che cosa dobbiamo dire della distinzione da noi fatta? Forsechè il nazionale dovrà essere *ipso jure* cittadino eminente? Un democratismo sbrigliato non può essere suggerito fuorchè da quelle disastrose astrazioni, le quali, prescindendo dalla legge fondamentale della vita degli stati, trattano la cosa publica su 'l letto di Procuste. Questi trascendentalisti politici non considerano che ogni specie di governo è essenzialmente un MANDATO, nel quale si deve ricercare chi abbia presuntivamente il miglior talento, ed il più grande e conforme interesse per la cosa publica. Costoro invece, non considerando la condizione naturale delle cose, sostituiscono una speculativa dogmatica eguaglianza ad una necessaria providenza politica. Il peggio poi si è, che con questo scambio vanno contro al loro stesso fine; perocchè accordando la eminente cittadinanza ai nudi proletari, li privano in fatto di quei benefizi co' quali volevanli gratificare. Io non dico per questo che in una società incivilita la cittadinanza eminente debba essere *esclusivamente* annessa alla possidenza territoriale; io voglio soltanto rifiutare l'argomento di quei vulgari speculativi, i quali sogliono dire: *il tale è nazionale; dunque per ciò stesso è cittadino eminente*. Dunque, io dico, LO PUÒ ESSERE.

§ 1887. Le leggi inevitabili degl'interessi degli uomini associati determineranno sempre i giusti dettami d'un publicista, come le leggi inevitabili dell'equilibrio dei fluidi determineranno sempre i giusti dettami dell'idraulica. Perchè mai volete far valere il diritto dell'eguaglianza? Appunto per avere la maggiore soddisfazione d'interessi. Ora altro è dare *eguali prerogative politiche* a tutti, ed altro è soddisfare per tal mezzo a questa *eguaglianza d'interessi*. Nessuno dev'essere escluso dal concorrere; ma i soli capaci debbono essere ammessi alle publiche funzioni. Se si dimostra che

(1) *Si confrontino le cose discorse in questo capo, e specialmente in questo n° IV., con l'opuscolo intitolato* Della cittadinanza e della forensità, *nei volumi seguenti di questa opera. (DG)*

con la indistinta attribuzione suddetta, lungi dal soddisfare a questa eguaglianza d'interessi, essa viene contrariata, sarà dimostrato che il democratismo sbrigliato è una violazione del principio.

§ 1888. Si badi bene al punto della questione. Qui non si tratta di controvertere il *principio* ossia lo *scopo*, ma solo la *convenienza del mezzo*. Questo non è il luogo nel quale si possa discutere la questione proposta. Basti averne fissato il tenore e l'aspetto preciso, onde far sentire ch'essa versando su 'l solo *mezzo*, non può derogar punto alle premesse dottrine. La questione, in cui si tratta di sapere a quali persone si possa e si debba attribuire la cittadinanza eminente, forma un problema di *ragione costituzionale*, il quale non può essere sciolto fuorchè co' i dati della *politica fisiologia*.

VII. *Come si possa raffigurare la cittadinanza subalterna, ossia comune.*

§ 1889. Il nome di *cittadinanza* è famigliare; ma è forse egualmente famigliare il complesso delle idee *particolari* che questo nome deve rappresentare? Spenta presso i moderni ogni idéa di vera republica, noi possiamo bensì separare la *cittadinanza eminente* dalla *subalterna*, e però in via negativa dire che il popolo o il cittadino non esercita i diritti del principato; ma fatta questa separazione, sapiamo noi in che consista la comune o subalterna cittadinanza? Ecco una questione, alla quale niun publicista e niun legislatore moderno ha saputo dare una categorica e definitiva risposta. Si sono annoverati alcuni diritti *di città* distinti dai così detti *politici*; ma non si è affermato che l'enumerazione tutti li comprende, nè si è data una generale definizione onde distinguerli dai così detti *naturali*. Dunque che cosa resta? Che i diritti di cittadinanza comune sono ancora senza confine limitato, e però il nome collettivo non isveglia che una enumerazione non definitiva.

§ 1890. Si esigerebbe una lunga analisi per giungere a questa definitiva enumerazione; ed essa è qui prematura. Dunque ci dobbiamo contentare di quel poco ch'è fuori di controversia. Per procedere in una maniera lucida osserviamo che i diritti competenti agli stranieri formano da una parte il *primo limite* per non confondere i dritti di cittadinanza con gli originarî naturali. Dall'altro canto poi il *secondo limite* viene formato dai così detti *diritti politici*, costituenti appunto quella che appellammo *cittadinanza eminente*. Fissati questi limiti, troviamo che il campo di mezzo è appunto quello che appellasi DIRITTO CIVILE PURO, distinto dall'ORIGINARIO NATURALE e dal PUBLICO O POLITICO INTERNO. Troviamo altresì, quanto all'*origine*, che questo diritto civile puro comprende i diritti originati dall'associazione; dimodochè sono DATIVI sì fatti diritti, a differenza degli originarî individuali, che appellansi *nativi*.

§ 1891. Fecondo di conseguenze è il carattere *dativo*, perocchè se la legge sociale attribuisce un diritto, con la stessa autorità vien tolto e modificato da lei secondo le circostanze, senza far ingiuria. La ragione si è che tali diritti essendo appunto di *comune sussidio*, adatto ai tempi e ai luoghi, ne viene di necessità che per sè non partoriscono mai un diritto irrevocabilmente quesito a favore di alcun privato ad essere perpetuati; ma per lo contrario importano una *mutabilità* indotta dalla ragione di stato, ossia dalla ragione necessaria della socialità. Sarebbe un assurdo e ruinoso controsenso che una legge essenzialmente sussidiaria, e dettata dall'opportunità dei tempi e dei luoghi, non si potesse cambiare co 'l cangiar delle circostanze. La civiltà non è una piramide egiziana, nè un'orbita planetaria: ma un bisogno ed un'educazione che va migliorando e cangiando co'l tempo. Un esempio di sì fatte leggi viene allegato nel foro dai così detti *statuti personali*, i quali si suol dire essere a primo tratto operativi senza vizio di retroazione, benchè levino un beneficio d'una legge precedente. Tal è il caso d'una legge che prolungasse la minore età a chiunque fosse nato prima della legge.

§ 1892. Tutte le discipline associate all'esercizio dei diritti originarî, le quali non discendono dai reciproci rapporti dell'eguaglianza individuale, sono di ragione pura civile. Tutti i singolari soccorsi partecipati ai cittadini, come membri di quella comunanza, sono di ragione civile. Se co'i diritti di città si esercitano eziandio gli originarî, ciò non può offuscare la natura degli uni e degli altri. Figuratevi i diritti e la protezione dovuta a titolo d'ospitalità allo straniero; figurate dall'altra parte i diritti che non comunicate allo straniero, e che voi riserbate al cittadino in tutti i rami del régime publico; e vi formerete l'idéa particolareggiata della cittadinanza comune, della quale da principio abbiamo dimandato conto.

CAPO III.

DELLA PROTEZIONE SOLIDALE DELLA COMUNANZA A FAVORE DELL'ASSOCIATO. SUO PRIMO OGGETTO: *SICUREZZA*.

I. *Prima idea di questa protezione.*

§ 1893. Acquistata la cittadinanza, quali ne sono gli effetti? Ora si tratta soltanto di definire e di vedere le cose in un aspetto primordiale. Domando adunque in primo luogo, qual è l'offizio dominante e specifico che distingue il contratto sociale da qualunque altra convenzione. = Il prestar protezione solidale ad ogni membro a procacciare la migliore sua conservazione, mediante il relativo perfezionamento, senza ingiuria altrui e con la libera cooperazione di altri collegati. Nel patto di questa *protezione solidale* consiste il carattere eminente di tale contratto. = Conservarsi e perfezionarsi tocca propriamente ad ogn'individuo; anzi questa facoltà è così propria ed esclusiva ad ognuno, che se la compagnia o qualunque estraneo volesse por mano direttamente in questa facenda, senza consenso di lui, essa invaderebbe ingiuriosamente le di lui prerogative. Solamente quando egli è impotente a farlo, l'autorità sociale viene in soccorso; ed allora agisce per un tacito o presunto consenso di chi abbisogna d'essere ajutato.

§ 1894. La protezione, di cui qui si parla, consiste in primo luogo = nell'ASSICURARE abitualmente il libero e tranquillo esercizio della padronanza di ognuno, mediante tutte quelle sanzioni delle quali è capace l'unione sociale. = La comune SICUREZZA pertanto di non soffrire ingiurie nè ostacoli nell'esercizio della padronanza di ogni associato forma il primo *valore* di questa protezione. Immenso beneficio è questo, e tanto più importante, quanto più nell'avvicinamento degli uomini e nell'incrociamento degl'interessi sorgono pericoli contro l'incolumità dei ligitimi nostri pos-

sessi. Questo beneficio si estende non solamente a ciò che godiamo e possediamo al presente, ma a ciò che possiamo acquistare in futuro. Dunque tutto il valore, tutta la possanza della nostra vita concorre a dar valore al beneficio della sicurezza: tutto all'opposto è agghiacciato, tutto è sconvolto, tutto è calamità senza l'impero di lei. È vero o no che tutto il movimento vitale della più innoltrata civiltà risulta specialmente dalle ASPETTATIVE? Ora senza sicurezza quali aspettative possono alimentarsi? Ma rotte le aspettative, a che si riducono le umane associazioni? È vero o no che con l'azione delle aspettative anche interrotte dalla morte le generazioni si collegano per formare la vita immortale delle società? Al presente l'operosità propria dell'uomo da che è tenuta in movimento? Più dalle aspettative che dall'inerte possesso. Esaminate uno stato, e vedrete che a proporzione che scemano o mancano le aspettative regna l'oziosità, la miseria, la barbarie e il delitto. Dunque si rende manifesto che, tolte o raffreddate le aspettative, vien tolta fra gli uomini l'OPEROSITÀ, e tutti i beneficj che ne derivano. Dunque la più grande calamità, dalla quale possa essere colpito un popolo, è la perdita della sicurezza.

§ 1895. Quì, come ognuno sente, la sicurezza non consiste soltanto nel guarentirci contro le vie di fatto o gli atti violenti esercitati su le nostre persone o i nostri beni, ma eziandío su l'esito delle nostre giuste intraprese di qualunque genere. Interrogate il commerciante; ed egli v'istruirà fino a qual punto si debba estendere la sicurezza negli affari mercantili: interrogate il padre d'una numerosa famiglia, alla quale pensa di dare un destino; ed egli vi dirà fino a qual segno si debba estendere la sicurezza di far valere l'abilità personale e la virtù: interrogate il militare; ed egli vi dirà fino a qual segno debba valere la sicurezza delle ricompense nell'eseguire le prodi imprese, ec.

II. *Reciproci doveri, e diritti conseguenti.*

§ 1896. Ritornando adunque co 'l pensiero al contratto sociale, dobbiamo concludere che il primo e massimo suo valore costante e abituale consiste nel promettere la sicurezza, e nel mantenerla di fatto fino con l'uso della forza comune in tutti i rami possibili d'interessi ed in tutte le posizioni della convivenza. Dunque entrando nella colleganza, ogni uomo acquista un *perfetto diritto* alla massima ed universale sicurezza. Questo perfetto, incessante ed universale diritto importa per correlazione il perpetuo, incessante ed universale dovere di tutta la compagnía di prestarla, per quanto le sue forze il comportano; dimodochè tutte le volte ch'essa o i suoi incaricati non la prestassero dove possono, violerebbero l'articolo più importante e fondamentale dell'associazione.

§ 1897. Il diritto alla sicurezza è un diritto così perpetuo, così universale, così inseparabile da ogni nostra posizione e da ogni nostro movimento, che si può dire di lui ciò che dicemmo della libertà; vale a dire, che egli non costituisce un diritto a sè, perchè non si può riguardare come determinata funzione, ma più tosto una CONDIZIONE di tutti i nostri diritti nella convivenza, una *qualità*, dirò così, dello stato di convivenza, e precisamente una *condizione* della nostra padronanza in società. Così dicesi: ho diritto di abitare *sicuro*, di passeggiare *sicuro*, di dormire *sicuro*, e via discorrendo. Siccome però questa condizione e questa qualità, considerata sia come un effetto reale, sia come un sentimento, è per noi un bene ed un massimo bene, così essa forma oggetto di diritto. Dunque tutti i MEZZI apportanti sicurezza si potranno considerare come altrettante parti costituenti un diritto; e, se si vuole, come altretanti diritti dei collegati, e correlativamente come altretanti doveri del corpo sociale obligato a prestare sì fatta sicurezza. Or quì sta appunto il vero oggetto delle leggi e della dottrina giurídica, e però il tenor pratico e concreto del contratto sociale. Domando adunque quali siano i *mezzi* per diritto di natura necessari all'universale sicurezza voluta dal contratto sociale. A questa domanda si risponde, che dopo di avere riconosciuto e sanzionato la proprietà personale, la reale, la morale e la domestica podestà, questi mezzi consistono principalmente: 1° nel sanzionare i fatti interessanti ed i mezzi di prova, e sopra tutto nell'avvalorare la fiducia; 2° nell'invigilare attentamente ed incessantemente al di dentro e al di fuori dello stato; 3° nel fare pronta giustizia a tutti.

§ 1898. Dall'azione simultanea di questi tre mezzi, impiegati con la debita attività (dopo avere ordinato i poteri individuali) risulta certamente la universale sicurezza voluta dal contratto sociale. Dimostrare come ciò avvenga, specificare che cosa si contenga in questi mezzi, e come senza di essi sia assolutamente impossibile produrre la voluta sicurezza, appartiene alla dottrina delle leggi, che ci dovrà occupare nella terza parte (1). Ivi ci verrà fatto di esibire un criterio fin quì inosservato dai publicisti e dai politici, mediante il quale assicurandosi la *stabilità* di certe leggi anche di diritto e d'ordine publico, e la mutabilità necessitata di alcune altre, si alimenta la sicurezza senza impedire gli opportuni miglioramenti. Diamo adunque quì come dimostrata *l'assoluta necessità* dei tre accennati mezzi: qual è la conseguenza che ne deriva? Acquistare ogni associato, in forza del contratto sociale, un perfetto diritto verso tutta la comunanza a questi tre mezzi; e correlativamente essere la comunanza, per legge irrefragabile di natura, obligata a prestarsi per quanto è da lei, e per quanto le circostanze necessarie delle cose lo concedono.

§ 1899. Ma posto un fine, e conosciuti i mezzi necessarî a conseguirlo, ne viene la necessità di astenersi da tutti gli atti *incompatibili*, ed assai più da quelli che vanno *contro* al fine inteso. Se dunque i tre oflìcì suddetti sono indispensabili alla congregazione per la bramata sicurezza, ne seguirà che ogni associato dovrà: 1° rassegnarsi all'impero delle prove; 2° prestarsi alle necessarie providenze della vigilanza e della fiducia commerciale; 3° esercitare il diritto compulsivo per mezzo della sociale autorità.

III. *Del dovere di rassegnarsi all'impero delle prove e alla vigilanza.*

§ 1900. Co'l primo dovere cessa in ogni collegato il diritto solitario di giudicare dei fatti con coscienza puramente morale, o di volerli far credere su la sua parola; e però è obligato a far valere la verità estrinseca, ed a servirsi dei mezzi che la comprovano. Da ciò viene, che l'esercizio

---

(1) *Che poi dall'autore non venne trattata, come si avvertì nella prefazione (DG).*

reale e pratico degli eventuali diritti in società è così legato all'esistenza ed al valor delle prove, che senza di esse non viene nè meno riconosciuta l'esistenza di sì fatti diritti. Viceversa l'incolumità della nostra padronanza, riconosciuta o almeno presunta, è così guarentita, che senza prove positive e concludenti non soffre verun'alterazione. Se dunque per mancanza di prove talvolta accadesse di sottostare a qualche reale lesione dei nostri legitimi interessi, noi dobbiamo rassegnarvici come ad un accidente inevitabile, al quale niun'autorità umana può mettere riparo; e pensare che se stesse in nostra balìa far valere l'occulta verità dei fatti da noi asserita, sorgerebbero mille altri per eguale ragione, e farebbero valere la menzogna gratuita per versarci e spogliarci del fatto nostro, o calunniarci impunemente. Figuratevi gl'inquisitori che giudicano *ex informata conscientia*, cioè su fatti che sanno o fingono di sapere privatamente; figuratevi la tenebrosa teoria del sospetto; figuratevi gli arbitrari giudizî d'*indegnità*, ec.; e inorridirete. Qual è la conseguenza di tutto questo? Che da una parte la comunanza deve estendere e perfezionare, per quanto è possibile, il sistema delle prove; e dall'altra l'associato deve rassegnarsi a quegl'inevitabili accidenti che nell'esercizio dei così detti *diritti volontari* è impossibile di riparare.

§ 1901. Pe'l secondo dovere l'associato si deve prestare a tutte le giuste ordinazioni della vigilanza e della fiducia. Quando parliamo di giuste ordinazioni, intendiamo parlare di quelle che sono dettate da una vera necessità, nel senso già sopra definito. Più ancora: parliamo di atti che in buona morale, e salve le originarie competenze, si possono esigere da un associato. In questi oggetti si deve sempre procedere con un bilancio, il quale forma la sapienza e l'anima delle buone leggi. Ma di ciò dovremo parlare di proposito in altro luogo.

IV. *Dello stabilimento dei giudici.*

§ 1902. Co'l terzo dovere l'uomo si astiene dal modo solitario e disastroso di esercitare egli stesso il diritto compulsivo, appellato da Vico *jus privatae violentiae*, e che dalle nazioni viene esercitato con la guerra, per usare invece quello che dalla forza unita della comunanza gli viene prestato. In questa mutazione del modo barbaro di farsi rendere giustizia di privata autorità che cosa ravvisiamo noi? Forse una diminuzione della nostra originaria padronanza? Bene al contrario: vi ravvisiamo invece una vera ampliazione, perocchè qui non si tratta di perdere o diminuire il diritto compulsivo, ma all'opposto di renderlo più forte e più sicuro. Figuratevi d'essere in una campagna confinante ad un torrente, cui bisogna ad ogni tratto passare per andare ad un vicino paese. Questo torrente non ha ponte alcuno; talchè quando ingrossano le aque, talvolta non si può passarlo assolutamente, e talvolta conviene passarlo su i trampoli con pericolo, o altrimenti con fatiche e con ispese. Avviene che gli abitanti della campagna si uniscono per fabricare un ponte e mantenerlo: direte voi che pèrdono qualche cosa, o che rinuncino a qualche diritto? Voi direte all'opposto che acquistano un beneficio ed una potenza che non avevano prima, e che il loro diritto di passare il torrente fu in questo modo reso praticabile senza pericoli, ed in ogni occasione nella quale importa di esercitarlo. Ecco ciò che avvenne nello stabilimento dei tribunali di giustizia.

V. *Divieto di farsi giustizia di propria mano. Amministrazione publica della giustizia.*

§ 1903. Qui però conviene notare un punto massimo di differenza fra la parità e la realtà. Fabricato il ponte, sono padrone di passare, se voglio, il torrente a guado. Non è nè può essere così dopo lo stabilimento dei tribunali, rapporto all'esercizio del diritto compulsivo. Allora dev'essere vietato di farsi rendere giustizia di privata autorità, o, come si suol dire, farsi giustizia di propria mano. Se ciò si permettesse, tutto andrebbe a soqquadro, sia per malizia, sia per ignoranza, sia per passione. Nulla vi sarebbe più di sicuro, perchè ognuno reso giudice e parte, convertirebbe la compagnia in un campo di gladiatori, nel quale o converrebbe perire, o converrebbe disciogliersi. Il primo e più pressante bisogno pertanto dell'unione è quello dello stabilimento di giudici che pronunzino su le contestazioni insorte fra i collegati conviventi, co'l divieto di farsi giustizia di propria mano. Nulla havvi di più evidente, anche per la testimonianza della storia. Vedete i primi abitanti delle venete lagune: essi ebbero giudici prima ancora d'essere costituiti in corpo civile. Mirate i beduini: essi si fanno giudicare da arbitri eletti di confidenza.

È inutile, io credo, moltiplicare le prove in un argomento di tanta evidenza. Invece l'autorità della compagnia deve erigere in delitto publico il farsi giustizia di proria mano, quand'anche taluno pretendesse giustamente qualche cosa, permettendo soltanto in certi casi, e co'i debiti modi, il respingere l'invasione, le violenze e le ingiurie reali e di danno irreparabile. Astenersi dal farsi giustizia di propria mano è atto essenzialmente legato alla *condizione*, che ci venga fatta giustizia dai tribunali. Finchè ciò ottenga, io *sospendo* l'esercizio della mia tutela. Dunque io non *mi spoglio* del mio diritto privato, ma solo mi astengo dall'usarlo in una maniera privata, finchè posso usarlo in una maniera publica. Dunque, quando non posso usar questa, io ricorro con ragione alla primitiva. La publica non è che un surrogato per migliorare, e non per peggiorare; la privata è un'arma che riposa finchè la publica agisce. Io non mi spoglio di quest'arma, ma la tengo in serbo e ne fo uso tutte le volte che il publico non mi difende.

§ 1904. Stabilita la necessità del potere *giudiziario*, ecco che il potere *probatorio* acquista una nuova importanza, o almeno contrae nuovi rapporti morali e politici, i quali interessano la sicurezza. Allora si stabilisce come dogma fondamentale di ragione necessaria sociale la COSCIENZA POLITICA dei giudici; vale a dire il dovere di giudicare soltanto giusta le cose allegate e provate, e di pronunciare i loro giudizî giusta i soli dettami di questa coscienza: lo che appellasi *imparzialità*. Allora si stabilisce la pari libertà e consapevolezza fra i litiganti nell'informare i loro giudici; allora finalmente si stabiliscono tutte le cauzioni che possono assicurare tanto la più illuminata istruzione, quanto la più equa e sincera decisione.

§ 1905. Così seguendo la catena dei fini e dei mezzi veramente necessarî, si trova che certe discipline, le quali a prima giunta sembrano o arbitrarie o mutabili o di poco conto, sono neces-

sarie, immutabili e della più alta importanza, ed entrano come parte essenziale del primitivo contratto di associazione; dimodochè non v' ha che una deplorabile ignoranza od una immane tirannia, la quale si creda lecito di arbitrare. Ritorno ai particolari, osservando che il rendere giustizia se è *mezzo* di sicurezza, egli è nello stesso tempo un *soccorso* di dovere publico necessario ed irrefragabile.

§ 1906. Dunque *negar di rendere giustizia a chi l'implora* è un vero delitto per parte dei direttori dei popoli. Questo rifiuto è una vera tirannia negativa, la quale próvoca tutti gli spogli e tutte le mancanze di fede dei privati. Parimente *non assicurare l'esercizio equo della giustizia* è un'altra tirannia negativa tanto più esecranda, quanto più con lo strumento stesso di salute si lascia l'adito aperto alla perdizione. Le tenebre del segreto operano quest'effetto. Niun uomo di senno potrà mai riconoscere nelle aule inaccessibili al publico il tempio di Temide: ma solo vi ravvisa spelonche assediate da intriganti e da corruttori, e però giustamente presume l'inganno, l'iniquità e la corruzione. Pur troppo poi i frequenti esempi confermano questi sospetti; dimodochè *giustizia* e *segreto* divengono un formale e scandaloso controsenso. Con un senso molto profondo un grande regnante disse che *la giustizia è una religione*. Ma esiste forse una religione publica senza templi, e senza cultori adunati? Potrà mai la giustizia assumere le augusta divise, ed inspirare la fiducia e il rispetto proprio d'una religione, se venga amministrata nelle tenebre? Quest'uso, nato co 'l dispotismo moderno, fu sconosciuto ed aborrito nelle vecchie età, e solo per un'abitudine d'un senso depravato non se ne sente in alcuni paesi la mostruosità e la nequizia. Dico anche *la nequizia*, perocchè se il cittadino ha diritto d'esigere in questa parte la più completa sicurezza, egli ha per ciò il diritto originario sociale alla publicità, come mezzo dimostrato necessario a questa sicurezza.

Io mi astengo dal parlar più oltre di tale argomento, per non anticipare la trattazione delle dottrine riserbate alla parte direttiva. Qui basti aver segnata questa specie di addentellato al quale dovremo raccomandare il séguito dell'opera nostra. Passiamo dunque alla seconda parte dei doveri della comunanza verso il cittadino, cioè al soccorso diretto.

CAPO IV.

SECONDO OGGETTO DELLA PROTEZIONE SOLIDALE DELLA COMUNANZA: *SOCCORSO*.

I. *Indole del soccorso sociale.*

§ 1907. E qui appunto ripigliando le cose da capo, conviene ben intendere che cosa si comprenda sotto la denominazione di SOCCORSO DELLA SOCIALE COMUNANZA. Forsechè si vuole esprimere che tutto il mondo accorra a fare i nostri comodi? Ognuno per eguale diritto potrebbe pretendere altrettanto da noi; e però la cosa si ridurrebbe al punto, che niuno farebbe nulla per l'altro. Che cosa dunque si vuole significare con la parola *soccorso?* Che ogni associato valido operi, per quanto è da sè, tutto quello che può per star meglio, e però non viva ozioso alle spalle altrui; ma nello stesso tempo, che ogni membro venga ajutato dalla compagnia in tutto ciò che non può fare da sè solo relativamente alla propria conservazione e perfezionamento, e precisamente nell'esercizio della sua padronanza originaria; ed inoltre, che si facia per conto della compagnia intiera tutto ciò che non potrebb'essere imposto ad alcun individuo assegnabile in particolare. Ecco in generale che cosa si debba intendere sotto il nome di *soccorso doveroso della comunanza*, considerato come parte essenziale del contratto sociale.

§ 1908. Da questa esposizione generale tosto si ravvisa che due specie diverse di soccorsi sociali possono esistere. La prima si può dire *di ragione privata*, come sarebbero le tutele, l'assistenza in caso d'infermità o la distribuzione dei mezzi di sussistenza nel caso d'incolpabile e calamitosa indigenza, ec. La seconda specie si può dire *di ragione comune*, come sarebbe fare un ponte sopra un'aqua a comodo degli abitanti, onde agevolare una comunicazione, stabilire pesi e misure autentiche, ed altre cose simili, senz'avere in vista alcun individuo in particolare.

§ 1909. Havvi certamente un'altra specie di soccorsi infinitamente più estesi di quelli contemplati finora. Questi sono tutti quelli che un associato si procura sia mediante una privata domanda al suo vicino, sia co 'l farsi voler bene e stimare dagli altri, sia finalmente dal solo conversare co' i suoi collegati. In questo novero si possono ascrivere tutte le cognizioni acquistate co 'l solo vedere e udire, oltre quelle che riceve da una formale istruzione. Sommando tutti questi soccorsi, e considerando quanto siano estesi e ripetuti, essi formano certamente un valor massimo della sociale convivenza. Ma se questi possono attribuire un motivo all'associazione, essi non formano oggetto del sociale contratto, nel quale si tratta di stabilire perfetti diritti e perfette obligazioni *sanzionabili* da leggi positive. SOCCORSI D'OFFICIO PUBLICO denominiamo questi ultimi per distinguerli dai *soccorsi d'arbitrio* o puramente *convenzionali*.

II. *Fino a qual segno debbasi estendere il soccorso sociale.*

§ 1910. A qual segno devesi estendere il doveroso soccorso della comunanza sociale? Facile è la risposta, se consideriamo una società costituita secondo la giustizia e l'umanità; vale a dire giusta la vera indole sua. Difficile poi, se eliminata l'idéa della cosa *comune*, sostituiamo il privato predominio. Quando prendiamo di mira una vera società nel suo senso giusto e santo, dico che il dovere del soccorso sociale devesi estendere a TUTTA LA VITA DEI COLLEGATI. Considerando più addentro le cose, noi ci avvediamo che la sicurezza individuale, di cui parlammo poco fa, risulta appunto dal formale soccorso di tutte le forze della comunanza, non altrimenti di quella d'un meschino che vive sotto la protezione di un vicino potente a cacciare i ladroni che battono la campagna. Ciò non basta ancora: considerando che breve è la vita d'ogni uomo, e che le generazioni umane si succedono su la terra; considerando che ogni uomo nasce ignorante, e soggetto a sregolati appetiti, talchè è necessitato a ricevere dalla società i lumi e le abitudini che lo rendano membro collegato utile a sè stesso e agli altri; noi siamo condotti a riconoscere nelle leggi e nell'amministrazione sociale un *doppio soccorso*. Il primo consiste nel *comprimere* l'iniquo predominio dei provetti ot-

tualmente viventi; il secondo nell'*educare* e quindi nell'*illuminare*, *avvezzare* e *proteggere* la tenera generazione che sorge in mezzo alla cadente. Così viene proveduto alla conservazione e al perfezionamento, a norma delle rispettive competenze del publico e del privato.

§ 1911. Ecco in generale quanto sia estesa la sfera dei soccorsi d'officio publico da prestarsi dall'associazione ad ogni membro collegato in forza del contratto sociale. Importa sommamente il riconoscere questa estensione, onde poter dare ad ognuno il suo. Il diritto di partecipare al soccorso voluto dall'associazione sarebbe una vana parola, se non se ne determinasse la qualità e la quantità. Sarebbe pure una vana parola, se non consistesse in un *diritto perfetto* dei singoli ad *esigere* dalla comunanza gli atti produttivi di questo soccorso. Potrà mancare ai singoli la forza compulsiva, perchè i più uniti sono più forti di un solo; ma ciò non toglie che il privato non abbia ragione di pretenderli.

III. *Delle tre specie di protezione e di soccorso.*

§ 1912. Il soccorso qui contemplato, nel quale vengono compenetrati tutti i mezzi della sociale sicurezza, abbraccia, come ognun vede, tutta la legislazione e tutta l'amministrazione publica dello stato, e prima di tutto la costituzione del potere politico, il quale ha bisogno d'essere potente per proteggere; e per essere potente abbisogna di non essere disperso, ma riunito in un solo centro veramente *publico* ed unicamente *publico*. — Ogni singolo pertanto ha un perfetto diritto verso la comunanza; e viceversa ella è obligata verso ogni singolo a prestare la più provida ed equa legislazione e la più attenta e fedele amministrazione, e però a stabilire avanti tutto un governo politicamente forte. — Tutte queste cose sono comprese sotto il nome di SOLIDALE PROTEZIONE, mentovata nella formula del contratto sociale. Quali siano le parti, quali i limiti e quali i mezzi pratici di sì fatta protezione, noi lo spiegheremo a suo luogo. Qui solo mi contenterò di notare quanto segue. Da una parte abbiamo la padronanza originaria di ognuno, con la quale egli si considera un confederato eguale e indipendente. Qui dunque se ogni confederato si trova eguale ad ogni altro, non può esigere dalla comunanza che soccorsi sussidiari in vista d'una inevitabile necessità. *Sussidiaria* è dunque la publica protezione nelle private bisogne. Dall'altra parte esistono rapporti costanti e comuni non assegnabili di preferenza a veruno privato. *Principale* è dunque la protezione nelle bisogne publiche, sia *civiche*, sia *di stato*. Le prime riguardano la persona dei singoli, presa senza preferenza; le seconde riguardano tutto il popolo preso in solido, e come persona morale ed individua. Da tutto questo apparisce poter esistere: 1° una protezione civile; 2° una protezione civica; 3° una protezione di stato.

§ 1913. Dove tutte le classi dei cittadini sono rese eguali al cospetto delle leggi moderatrici delle fortune e del destino dei privati; dove infranti quegli odiosi vincoli che, rinserrando le proprietà in poche mani, portavano la disoluzione degl'interessi comuni, deturpavano e rendevano miserando il corpo sociale pe' i vizi dell'opulenza, pe' i delitti dell'indigenza, e per la sciagura delle private virtù, viene sostituito un sistema di equabile difusione che multiplica le famiglie, e premia solo l'industria e la onorata economia; dove alle coscienze sono ridonati i loro diritti, alle famiglie la loro dignità, alla cittadinanza le sue prerogative; dove la publica autorità riceve sotto la sua protezione l'uomo che nasce per assicurarne lo stato ed i futuri possessi, l'uomo che si unisce ad una moglie per avvalorarne il domestico régime, l'uomo che trafica per rendere *autentico* il passaggio delle obligazioni e per inspirare la fiducia al commercio, l'uomo che non può accudire alla sua amministrazione per pareggiarne le capacità ed assicurarne gl'interessi; dove leale, pronta e sicura è la giustizia resa ad ognuno; dove finalmente alla naturale libertà non vengono imposti altri vincoli, che quelli che sono necessari affinchè l'uomo non serva mai all'uomo, ma solamente alle necessità della natura ed al proprio meglio; ivi certamente si eserciterà la *protezione civile*.

§ 1914. Difficile sarebbe assegnare i confini fra la civile e la civica protezione, se ponessimo mente a chi serviamo le sue funzioni. Ma un criterio di distinzione vien colto pensando che nella protezione civile l'autorità della comunanza agisce o *ad istanza* o su la persona del privato; dovechè nella civica deve agire *d'officio* e *su le cose principalmente*. Così *d'officio* e *moto proprio* veglia su la sanità e su la sicurezza contro le cose, ossia le loro offese. D'officio e moto proprio costruisce strade, ponti, canali, per agevolare le comunicazioni. D'officio e moto proprio ordina il sistema delle cose autentiche, sia verbali, sia reali, come p. e. i pesi, le misure, le monete, i bolli di assicurazione, ec. Altra distinzione si vedrà nella parte seguente, parlando della *protezione civile*.

§ 1915. Più chiara è finalmente la distinzione della protezione che appelliamo *di stato* sì dalla civile che dalla civica; e ciò sì per ragione degli oggetti, che per ragione della gestione. Considerando lo stato come persona unica ed individua, voi cominciate a distinguere le sue relazioni interne dalle esterne. Nelle interne voi gli attribuite una sovranità territoriale, per cui, salva la santità delle proprietà private, un popolo succede ai beni vacanti, e può escludere dal suo seno gl'invasori o gli stranieri. Voi vedete esservi una popolazione che, presa in complesso, interessa per la sua qualità e quantità, pe 'l suo stato morale, per la sua opinione dominante, e così discorrendo. Considerando poi lo Stato rispetto agli altri, e pensando che per la pace e sicurezza si esige un credito di confidenza ed un credito di considerazione, onde captivarsi l'amicizia e farsi rispettare dagli altri popoli, voi cogliete gli oggetti della protezione che deve assumere la comunanza nelle cose di stato.

§ 1916. E qui per compiere la sfera della *sicurezza* contemplata come primo officio del contratto sociale, noi sentiamo che in relazione agli altri popoli questa riguarda la conservazione della pace, durante la quale un popolo non è minacciato dalla massima calamità che soffrir possa dalla parte degli uomini. Vano è pensare ad ordinare le cose al di dentro, se non ci assicuriamo al di fuori. Ora il mezzo primo ed indispensabile a far ciò consiste nell'ingerire il *credito di confidenza e di considerazione*. Il primo nasce dalla riputazione dell'onestà e moderazione dei direttori della forza publica; il secondo dalla possanza militare, pecuniaria e federativa dello stato, valevole a scoraggiare chi volesse offenderci. Dunque ogni membro collegato ha diritto d'esigere che vengano fondati e mantenuti i titoli produttivi del credito suddetto; dunque ha

diritto perfetto ai mezzi che valgono ad effettuarlo. Viceversa poi è in dovere di contribuire alla possanza pecuniaria e militare nazionale, senza cui la nazione cessa d'esistere e di vivere come nazione.

IV. *Del diritto di suggerire le cose utili.*

§ 1917. Chi ha interesse ha azione. Ogni collegato, a parlar giusto, deve considerare sè stesso come membro del principato, non per agire da sè solo o per rifiutare di prestarsi agli atti sociali, ma per suggerire almeno ciò che gli par meglio alla cosa publica. Questo è un diritto innato ed inviolabile che compete ad ogni cittadino. I corpi sociali sono necessariamente istruttori di sè stessi, e gli angeli non iscendono dal cielo a rivelarci le dottrine della cosa publica. Coloro che salgono a dirigere questa cosa publica non acquistano co 'l sedere nei consigli o co 'l vestire le toghe una scienza miracolosamente infusa. Dunque tutti i membri della comunanza hanno diritto, come altretanti membri della stessa famiglia, di suggerire ciò che credono il meglio, sia per correggere gli abusi, sia per variare all'opportunità l'andamento della cosa publica. Se alla loro opinione non si può dare il valore di voto deliberativo, sarà almeno una proposizione, od un voto consultivo; ma il diritto a porgerlo sarà sempre irrefragabile.

§ 1918. Volete voi chiudere la bocca ai cittadini? Or bene sapiate che voi rinunciate a quella discreta TOLERANZA che i cittadini possono usare verso di voi, per addossarvi invece un'immensa responsabilità. Quando voi non pretendete usurpare il posto di un celeste, i cittadini sentono che potete errare per incolpabile ignoranza, o non fare per fatali circostanze un bene che vorreste; e voi potete su di ciò informarli e persuaderli. Nel primo caso i cittadini vi perdonano, e vengono in vostro soccorso per suggerire quello che sanno; nel secondo caso vi scusano, e vi aiutano a calmare gli intoleranti. Ma quando voi vietate ai cittadini di parlare, presumendo d'essere i soli infallibili, voi vi erigete in direttori impeccabili, nè si possono perdonare i vostri falli, nè scusare le vostre mancanze. Allora il publico sente tutto il dolore del vostro governo, e voi tutte le maledizioni dell'insofferenza. Evitate, se potete, questo effetto; impedite, se potete, ch'egli non leda l'intimo della vostra potenza, malgrado le vostre prigioni e le vostre armate. Io non parlo del caso di un'avversa fortuna. Nel giorno della sventura vi possono forse giovare i praticoni privilegiati del vostro palazzo?

V. *Del diritto ultimo e straordinario di protezione e di soccorso alla cosa publica.*

§ 1919. Il contratto sociale riveste una natura del tutto propria, qual è quella di non offrire due persone reali e fisicamente distinte, ma un'unione identica di uomini conviventi, i quali sotto un aspetto rivestono il carattere di *obliganti*, e sotto un altro rivestono il carattere di *obligati*. Così nel caso nostro l'uomo singolare, considerato in istato privato, riveste il carattere di PROTETTO; considerato poi in compagnia di altri e verso ogni altro privato, riveste il carattere di COMPROTETTORE. Con l'unione di questo doppio carattere nella stessa persona non può nascere confusione, perchè si esercitano in senso diviso. Questo doppio carattere si sente anche nelle società provedute di agenti publici tutte le volte che si tratta di un urgente o sommo affare di stato, in cui le forze ordinarie dei magistrati o non bastano, o sono disperse; come pure in tutti quei casi ne' quali si deve avere l'ultimo ricorso alla nazione. La cosa è tale, che il diritto ed il rispettivo dovere non solamente d'essere protetti, ma eziandio a proteggere, si può dire essere bensì uno e residente nello stato, ma tale che *a singulis in solidum pars tenetur*. Questo principio fu invocato dai publicisti e dai legislatori per obligare alla denunzia civica nei delitti di lesa maestà. Esso dunque dovrà valere anche in altri casi, dove la forza ordinaria vien meno, o dove si tratta di oggetto egualmente importante. Più ancora: se esiste il principio, esiste anche il dovere ed il rispettivo diritto. Se dunque con lo stabilimento delle autorità si è creduto di delegarne l'*esercizio ordinario*, ciò non toglie ch'eminentemente non risegga nella comunanza; ed è appunto per questo ch'egli si manifesta nei casi ne' quali i delegati o non possono o non vogliono esercitarlo: allora ogni privato è mandatario, ed ogni cittadino è magistrato. Anche nelle adulte società vi sono intervalli, nei quali si sente pur troppo la necessità di questa massima. Tali, per esempio, sono i momenti di una imminente occupazione nemica, nei quali un popolo è abbandonato a sè stesso; tal è il passaggio da uno ad altro governo. Allora più volte si è sentito l'ottimo effetto dell'intervento di un buono e riputato cittadino; come negli eserciti dopo una rotta si è veduto l'ottimo effetto dello zelo di un prode e savio guerriero.

§ 1920. In uno stato ben ordinato le leggi fondamentali debbono contemplare il caso del ricorso del potere di protezione sociale al suo principio, onde non lasciar senza guida un popolo colpito da caso straordinario. In generale però osservo che in queste circostanze lo zelo del cittadino può e deve spiegarsi tanto co 'l dire, quanto co 'l fare. Se nel momento che un nemico esterno, che affetta di recarvi libertà, tende insidie alla vostra indipendenza, e voi vedete avervi pericolo che molti, illusi dalle perfide promesse, si rimangano neghittosi; voi certamente farete opera giusta e pia co 'l disingannare gl' illusi, sia con la voce, sia con gli scritti, sia con l'aiuto di compagni; e la patria vostra vi dovrà sapere buon grado degli sforzi che farete per sottrarla dal precipizio e dalla servitù minacciata dallo straniero. Se v'ha circostanza in cui i buoni debbano unirsi e predominare, è appunto questa.

CAPO V.

CONDIZIONI DELLA COOPERAZIONE DEI MEMBRI COLLEGATI NELL'ORDINE CIVILE.

I. *Che cosa importi la qualificazione di membro collegato.*

§ 1921. Dopo avere sommariamente esposto che cosa comprenda la *protezione solidale* dovuta dalla comunanza in forza del contratto sociale, ragion vuole che passiamo a considerare le altre parti di tale contratto. Qui però debbo avvertire, che in questo capo altro non debbo fare, ch'esporre alcune nozioni primordiali, le quali non potrebbero cadere in veruna parte speciale della seguente trattazione.

Nel testo del contratto si parla di cooperazione e di contemperamento del potere dei membri collegati. Il nome stesso di *membro collegato* importa appunto questa cooperazione.

§ 1922. Un membro collegato non è una persona semplicemente *coesistente*, ma è persona *cooperante* a qualche scopo concordemente inteso e concordemente voluto. Così un membro d'una società di commercio è una persona che vuole e deve d'accordo con gli altri agire o contribuire in un dato ramo di commercio. Così dicasi d'una società di studio, d'una società d'impresa, d'una società di lavoro, e via discorrendo. Un membro dunque inattivo, ozioso, e, ch'è peggio, il quale vuol godere alle spalle altrui, non è *membro collegato*, ma è *membro sopraccaricato*; non è *socio*, ma *peso*. Piante parasite sono queste, e però da non tolerarsi, a meno che non siano fisicamente o moralmente impotenti a cooperare con gli altri alla più felice conservazione ed al perfezionamento dei collegati.

§ 1923. Noi abbiamo in vista uno stato ordinato a POTENZA UTILE, come il solo comunizzato dalla natura e consacrato dalle sue sanzioni. Ora può forse esistere vera potenza senza questa comune *cooperazione* propria dei membri collegati? Dunque in forza dell'essenza stessa del contratto sociale i socialmente oziosi non sono tolerabili. Dico i *socialmente oziosi*, per indicare coloro i quali o con le loro opere o con le loro proprietà non coadiuvano la cosa publica.

§ 1924. La società non può esistere fra lo *schiavo* ed un *padrone*, ma solamente fra *eguali* e *indipendenti*. Membro collegato o socio non è con noi il bue ed il cavallo, ma sono al nostro servigio. È dunque un vero controsenso, anzi una crudele derisione quella dei privilegiati, i quali vi parlano di civile società, mentre costoro o posseggono esclusivamente le terre, e peggio le persone che vi sono sopra, o soli vengono ammessi agl'impieghi ed agli onori dello stato, o godono di particolari esenzioni dai tributi, o sottraggono i beni dal libero comune commercio, e li fanno rientrare nei ceppi genealogici; e via discorrendo.

§ 1925. Io non parlo di uno stato dominato da un tiranno. Ivi è assurdo, come già osservò Cicerone, voler applicare al popolo il nome di *civile associazione*, sinonimo di COSA PUBLICA: *publica res*, o *res publica*.—*Ergo illam rem populi, idest rem publicam, quis diceret tum cum crudelitate unius oppressi essent universi? Neque esset vinculum juris nec consensus ac societas coetus quod est populus..... Ergo ubi tyrannus est, ibi non vitiosam, sed, ut nunc ratio cogit, dicendum est nullam esse rempublicam* (*De rep.* lib. III, n. XXXI, pag. 261-262). Ciò che Cicerone disse di questo stato lo possiamo anche dire di una monarchia regolata per conto di una famiglia e di privilegiati.

Qual è la conseguenza di questa osservazione? Che il dovere della *cooperazione sociale* non può esistere dove regna un iniquo privato predominio; ch'è assurdo predicare doveri verso una patria che non esiste, e pretendere per coscienza non solamente che vengano sofferti in pace gli oltraggi, ma che si baci eziandio la mano che ci percuote (1).

(1) *Si noti bene la parola* pretendere. *Questo vuol dire, che dal lato di chi soffre sarà virtuosa la toleranza, anche per non immergere la società nei mali molto maggiori delle ribellioni; ma non si potrà sostenere che chi opprime possa esigere una illimitata sofferenza: ciò sarebbe assurdo, perchè dalla violazione di un dovere farebbe sorgere un diritto (DG).*

II. *Effetto necessario di diritto. Libertà ed ampliazione esterna della padronanza originaria.*

§ 1926. Certamente la cooperazione è un dovere dei collegati; ma questo dovere, lungi d'importare la servitù o la diminuzione di verun nostro diritto, importa invece la libertà e l'ampliazione effettiva della nostra padronanza. E come mai?

Noi abbiamo già dimostrato come in una bene ordinata società, lungi dal toglier nulla all'utile libertà ed indipendenza, esse anzi *s'aumentino* al massimo segno che ottener si può sopra questa terra, e ch'esse sono egualmente inviolabili per tutti. Dunque il diritto di *ampliare*, per quanto si può, la propria indipendenza e libertà, senza ledere la reciproca eguaglianza, formerà il carattere precipuo giuridico di membro collegato, ed una condizione della sociale cooperazione.

§ 1927. Ciò a primo tratto sembrerà contradittorio, pensando al *contemperamento* di queste padronanze, ed all'obbligazione di prestarsi a tutto ciò ch'è necessario alla conservazione e alla difesa della compagnia. Ma questa contradizione non è che apparente ed immaginaria, perchè nasce dalla contradizione fra la maniera speculativa di figurare la *padronanza originaria* e la *potenza reale* dell'uomo su questa terra. Con la maniera speculativa suddetta si autorizzano le pretensioni di un Dio (1), a fronte della potenza di un uomo. Ponete le cose in armonia, consultate lo stato reale ed insuperabile delle cose; ed allora cesserà ogni contradizione. Incominciate ad interrogare voi stesso, e dite: che cosa posso io solo? Voi troverete di poter meno d'ogni bestia nella sua sfera. Dunque voi conchiudete: io, abbandonato a me solo, non posso far nulla di quello che vorrei; dunque io, abbandonato a me solo, non posso far nulla, nè divenir capace a fare il mio bene. Passate indi a domandare a voi stesso: che cosa posso io fare in compagnia degli altri? Posso diventar ragionevole, assicurare le cose mie, giungere in somma ad essere padrone di soddisfare a' miei bisogni col soccorso altrui. Ma questo soccorso no 'l posso ottenere che con la pratica di tali atti. Dunque la mia padronanza non può nascere che dalla pratica di questi atti; dunque se io volessi prescindere dai medesimi, non sarei padrone di nulla, e sarei invece impotente, infelice, e schiavo della grezza natura; dunque la padronanza fuori della società, e senza le leggi della socialità, è una pura chimera; dunque il contemperamento e le prestazioni del sociale contratto non sono restrizioni della padronanza, ma condizioni necessarie per effettuarla.

§ 1928. Qual è dunque la conseguenza di tutto questo? Che io essendo aggregato ad una società di conservazione e di perfezionamento, lungi dal perder nulla di potenza utile, per lo contrario acquisto quaggiù tutta quella che nello stato attuale è possibile. Dunque ponendo a confronto la mia potenza fuori della società con quella che posso ottenere in società, io amplio, per quanto è possibile, la mia indipendenza e libertà; dunque la qualità di membro collegato di una giusta società importa di sua natura l'ampliazione di questa indipendenza e libertà per ogni uomo aggregato alla

(1) *Cioè le pretensioni di un uomo che s'imaginasse bastare a sè stesso, a fronte della effettiva potenza dell'uomo qual è di fatto. (DG)*

medesima, semprechè non voglia rimanere ozioso, od ingiuriare gli altri; dunque la contradizione imaginata non è che chimerica.

III. *Ordine civile. Sua distinzione dal nudo privato.*

§ 1929. L'ampliazione di cui parlo non si deve tenere come conseguenza della semplice mia coesistenza con gli altri, ma all'opposto si deve riguardare come frutto esclusivo dell'attività e della giustizia d'ogni membro collegato. Ciò suppone un ordine di azioni fra i soci, per il quale si amplia la rispettiva indipendenza e libertà di tutti. Quest'ordine appellasi DIRITTO O RAGIONE CIVILE.

§ 1930. Non si deve per altro confondere il *diritto civile* co 'l nudo *privato*, benchè si regolino e si giudichino gli affari dei privati co 'l diritto civile. Altro è quel diritto che viene dedotto dai puri rapporti dell'*eguaglianza individuale* fra uomo e uomo, altro quel diritto o quella legge che viene emanata in conseguenza dei rapporti di questi uomini in società. In tale specie di diritto l'idéa dell'originaria padronanza viene *contemperata* dalla convivenza (1). Questa idéa fondamentale, e poco famigliare, abbisogna di esame. Qui non ci serviremo che di parità, riserbandoci di addurre i principj e di specificare gli oggetti nei quali la padronanza originaria viene atteggiata e contemperata dai rapporti della convivenza.

§ 1931. Figuratevi un vortice solo in mezzo ad una massa d'aqua: che cosa vi presenta? Esso vi presenta una forma ed una forza (cui il volgo considera sola) che avvolge in giro l'aqua, e che si dilata fin dove può, senza che intorno ad esso ravvisiate altro vortice che lo ratenga o l'impedisca. Qui tutto è così unito ed isolato, che voi non tenete conto fuorchè dei caratteri, dirò così, individuali del vortice da voi figurato. Ecco l'imagine della *padronanza originaria* dell'uomo considerata in senso ASSOLUTO, ISOLATO E SPECULATIVO.

§ 1932. Ora cangiando d'ipotesi, fingete ch'entro un solo recinto vengano formati molti vortici, e che questi premendosi moderatamente l'un l'altro, siano tutti spinti in giro intorno ad un centro comune: che cosa ravvisate voi in questo secondo stato? Voi vedete bensì in ogni vortice la sua forza individuale, che lo avvolge intorno al proprio asse; ma nello stesso tempo nella nuova loro posizione vedete la *forza* e la *forma* di ognuno atteggiata dalla forza dei coesistenti, talchè tutti agiscono e reagiscono fra loro, e tutti infine obbediscono ad un comune movimento. Questa forza e questa forma rappresentano la PADRONANZA CONTEMPERATA dallo stato sociale. Avviciniamo ora le cose alla verità.

§ 1933. Il nome di *contemperata* non esprime una padronanza *diminuita*, ma quella sola che può essere *compatibile* con la costituzione dello stato sociale, unico ed indispensabile mezzo d'ogni potenza e d'ogni bene dell'uomo su questa terra. Il nome di *contemperato* e di *assoluto* è un modo di dire per poter ragionare in diritto e in politica. Ivi di fatto abbisegniamo di un primo stato semplice ed assoluto, per servircene come di punto ideale di paragone; a guisa de' geometri, che assumono lo stato di assoluta eguaglianza per paragonare fra loro le varie grandezze. Nella teoria di diritto assumiamo la *padronanza originaria* in senso assoluto, e la riguardiamo come una sfera elastica, la quale non si restringe se non premuta; e tanto solo si restringe quanto è compressa, e nulla più.

Ma, per verità, nell'ordine necessario che presiede all'umanità non può esistere che una padronanza di un solo genere, postochè l'uomo non può agire come vero padrone fuorchè in società e per mezzo della società.

§ 1934. Il diritto adunque possibile umano non può essere che la padronanza attivata in società ed atteggiata dalla società. Dunque nulla di *anteriore* può realmente esistere, che meriti il nome di *vera padronanza*. Dunque puramente nominale è quella che per un'astrazione viene figurata fuori della società e prima della società. A parlare con verità, si può dire in certa guisa che la vera nostra padronanza viene *improvvisata* in seno dell'aggregazione sociale, e nasce immediatamente dai rapporti reali, necessarî e tutti proprî del fondo sociale. Ecco la vera idéa della padronanza individuale, quale può esistere in natura; ed ecco l'oggetto proprio del diritto civile.

IV. *Come si debba considerare la ragione civile e come la naturale.*

§ 1935. Nel ragionare dello stato e del diritto del *privato vivente in società* si è sempre usato di contraporre il diritto civile al naturale. Qui cade un'osservazione capitale e decisiva, alla quale prego di por mente, e di non dimenticarla giammai. O voi mi parlate del diritto civile positivo e di puro fatto, cioè di quello che viene stabilito per autorità umana, e fatta astrazione da ogni regola necessaria di ragione; o mi parlate del diritto civile di ragione necessaria sociale. Se mi parlate del mero positivo, voi avete ragione di contraporlo al naturale, come contraponete al naturale il positivo delle genti, il positivo dei governi, e come contraponete il fatto al diritto, ec. Che se poi mi parlate del diritto privato sociale, quale dev'essere in forza dei rapporti reali delle cose, voi contraponendo il diritto civile al naturale, lavorate sopra un supposto doppiamente falso, e commettete un balordissimo controsenso. In primo luogo voi supponete che il diritto naturale sia quello dell'uomo isolato e fuori della società, mentre questo è anzi il più anti-naturale, e fabricato con condizioni ripugnanti, e però non è nè diritto, nè naturale. Ciò consta ad evidenza dalle cose altrove discorse. In secondo luogo poi non considerate come naturale ciò che risulta dai rapporti reali e necessarî indotti dal vario stato per noi inevitabile delle cose; e però distruggete la massima parte dell'ordine della civile e politica giustizia, per abbandonare l'impero del mondo al puro arbitrio.

§ 1936. Il controsenso poi deriva da questo erroneo scambio e da questa enorme mutilazione dell'idéa di naturale diritto. Come mai tuttodì nel censurare una legge non vi accorgete di alludere ad un ordine di ragione assai più esteso di quello che comprendeste co 'l nome di *diritto naturale*? Contra il *positivo* che cosa contraponete voi fuorchè

---

(1) *Niuno ignora che nei matrimonî, nelle acquisizioni, nell'amministrazione, nelle forme sì contrattuali che giudiziarie, intervengono leggi di* ordine publico: *da esso nasce il* contemperamento. *Ma queste leggi, unite alle altre di ragione privata, formano la* RAGIONE CIVILE. *La ragione civile non è dunque ristretta alla* mera privata.

il *naturale*? Ora se nei più minuti affari privati delle incivilite società ad una legge positiva ingiusta od improvida contraponete una buona ragione, che cosa contraponete voi, fuorchè il diritto naturale? Dunque dovete confessare che questo diritto si estende a tutta sorta di affari delle più raffinate società. Dunque egli non è quello dell'uomo isolato, non è quello della *grezza* natura; ma quello che nasce dai rapporti reali e necessari di tutte le cose del mondo delle nazioni.

V. *Si rettifica l'idea che il diritto civile sia una applicazione del naturale, o aggiunga o detragga al naturale.*

§ 1937. Vi avvisereste voi forse di dire non essere egli che un'*applicazione* del diritto naturale comunemente inteso? Ma, per mia fè, quale idea possiamo noi formarci di *applicazione*, laddove per fare queste applicazioni ho bisogno di computare sempre nuove e sempre varie circostanze di fatto? È assurdo parlare di *applicazione* quando esco dal caso contemplato dalla legge. Qui per *caso* s'intende tanto l'atto quanto lo stato di fatto ipoteticamente assunto dal legislatore, e su 'l quale statuì. Altro è dire che il diritto d'uno stato raffinato non sia in *contradizione* o facia corpo con quello d'uno stato *grezzo*, ed altro è dire che non sia che un'*applicazione* di quello d'uno stato grezzo. Dirò io che il diritto dell'uomo provetto sia l'applicazione del tutelare del fanciullo? Ogni diritto non ha forse un titolo? Cangiando il titolo non si cangia fors'anche il diritto? Il diritto, come legge, non è forse la regola delle più utili azioni? Il diritto, come funzione, non è forse un atto determinato di una forza? A che dunque far valere *applicazioni*, quando il diritto dev'essere il risultato di tutti i rapporti attivi, reali e concreti delle cose? Un corpo mosso da due forze eguali, operanti ad angolo retto, segue la diagonale: direte voi che il moto composto dall'impulso di tre, di quattro o di più forze sia un'applicazione della legge delle due forze espressa con una diagonale? Quale balordaggine sarebbe mai questa! Ogni maniera di movimento ha le sue leggi proprie ed indispensabili, prodotte dal concorso delle date forze così atteggiate. Ecco ciò che vi dicono la natura e la ragione. Così dicasi del diritto naturale, il quale è il complesso dei risultati utili derivanti dai rapporti delle nostre forze con quelle della natura e dei nostri simili. Ma siccome in natura non esistono fuorchè atti singolari e concreti, così il vero diritto naturale consisterà in altrettanti risultati utili singolari e concreti. Dunque è assurdo parlare di *applicazioni* nel senso comunemente inteso. Se sotto il nome di *applicazione* intendeste la *concordanza* fra il *razionale* e il *positivo*, allora io converrei con voi; fuori di questo senso, mai.

§ 1938. Io non ignoro che comunemente si fa valere l'idéa che il diritto civile *partim addit*, *partim detrahit juri naturali*. Ma chi può ammettere questa sentenza, se non colui che definì il diritto naturale *quod natura omnia animalia docuit*? Ma chi potrebbe mai adottare questa definizione, sapendo che ogni animale ha le sue leggi, e che l'uomo non ha nè i poteri nè l'istinto individuale degli altri animali? Chi potrebbe ammettere questa definizione, pensando che non parliamo delle leggi *istintive di fatto*, ma di un ORDINE DI RAGIONE? Chi potrebbe ammettere questa definizione, pensando che le aggiunte e le correzioni supposte non possono essere un atto d'arbitrio, ma un atto di ragione? Per lo contrario fatevi pure un'idéa unica d'una legge impulsiva degli atti di tutti gli animali; e poi venite, se potete, a stabilire altro principio, che quello dell'amore dell'individuale conservazione. Nel rimanente il mondo dovrà forse essere commesso al puro arbitrario?

§ 1939. Divezziamoci una volta da queste mal tessute ed estreme speculazioni; abbandoniamo una volta queste grette e confuse illusioni, e raffiguriamo invece il diritto naturale sotto le forme e co' i caratteri co' i quali nei nostri libri sacri fu rappresentata la SAPIENZA. Allora vedremo che, vario, multiforme e pieghevole, a norma del diverso stato e delle diverse posizioni necessarie degli uomini e delle società, egli non è confinato alla gretta sfera entro cui fu molte fiate inceppato.

VI. *Che al diritto proprio d'isolati individui e delle genti non si deve restringere il concetto del diritto naturale.*

§ 1940. Qual è la conseguenza di tutto questo? Che il diritto naturale non può essere mai contraposto al civile, quale dev'essere. Qui taluno mi dirà, esistere anche in società un diritto *privato* strettamente tale, fondato così su le qualità originarie, ch'egli si verifica nello stesso senso anche fuori della società. Tali sono tutti i diritti, direte così, *negativi*, come p. e. di non offendere nella vita, nella roba, ec.; tal è il diritto di sussistenza, ec. Dall'altra parte poi i contemperamenti sociali non sono così assorbenti da colpire le originarie competenze, segnatamente in una educata e ben ordinata società. Dunque, oltre al diritto publico e al civile, esiste un terzo diritto, forse il più prezioso di tutti. Che altro è mai questo, fuorchè il diritto naturale?

Rispondo, accordando ch'esista questa specie di diritto. Accordo pure che anche a lui possa convenire il nome di *naturale*; ma nego che l'attributo di *naturale* sia esclusivo a questa sola specie di diritto: e soggiungo di più, ch'esso non viene nè punto nè poco specificato, usando il solo nome generico e comune di *naturale*. Il suo nome proprio è quello di ORIGINARIO: e siccome poi è tratto, come tutti gli altri, dai rapporti reali e necessari di natura; così, per distinguerlo dal mero *positivo*, può ricevere l'attributo di *naturale*. Ma questo attributo conviene egualmente al publico e al civile. Questo diritto *naturale originario* dell'uomo in società non può venire distinto nelle azioni positive dal civile che per un'astrazione in cui si tenga conto dei soli rapporti dell'eguaglianza individuale, prescindendo dai rapporti praticamente inseparabili della convivenza. Qui ritorna l'idéa della *padronanza speculativa*, della quale parlammo più sopra, e che serve d'appoggio alle nostre deduzioni, benchè in istato concreto e continuo (cioè nel vero e reale con cui le cose esistono in natura) non si verifichi sempre come la figuriamo. L'eguaglianza stessa non è moralmente obligatoria, se non in quanto essendo violata porta una sanzione (1).

(1) *Perchè, se non vi fosse annessa una sanzione, mancherebbe di efficacia; mancherebbe del carattere di legge. Dove non v'è sanzione non si può figurare vera obligazione, quantunque l'o-*

VII. *Come si concilî la predicata eternità, necessità ed immutabilità del diritto naturale con la idéa sovra presentata del medesimo.*

§ 1941. Contro l'idéa del diritto naturale, presentata nei tre antecedenti numeri, insorge la scuola peripatetica e teologica, la quale con molta enfasi ha predicato che il diritto naturale è *immutabile*, *necessario* ed *eterno*. Ma poste queste qualità, come può essere vario, occasionale e pieghevole, come ora fu esposto? — Rispondo accordando l'eternità, necessità ed immutabilità voluta, la quale realmente riducesi ad una inconcludente trivialità; e nego che queste qualificazioni siano incompatibili co' i caratteri da me attribuiti al diritto naturale. Ditemi di fatti: se io descrivo un circolo od un quadrato, l'essenza di questa figura si potrà dire tanto necessaria, immutabile ed eterna, quanto il principio stesso di contradizione. E che perciò? Si dirà che l'eguaglianza dei raggi nel circolo e l'eguaglianza dei lati nel quadrato sono di ragione necessaria, immutabile, eterna; ma non si dirà mai che l'*atto* della descrizione da me fatta sia necessario, immutabile ed eterno: per lo contrario si dirà che quest'atto è tanto *contingente*, quanto qualunque altro mio atto volontario. Ma con quest'atto pongo in essere il quadrato ed il circolo. Dovrò dunque dire che queste figure sono di ragione necessaria e di posizione contingente. Ecco ciò che si deve pur dire del diritto naturale. Ma, ciò dicendo, dico forse una cosa *privilegiata*, o non più tosto una cosa *comune* a tutte le cose di questo mondo? La sola differenza consiste nel dire che la posizione contingente non dev'essere arbitraria, ma ordinata; ma ciò non riguarda l'eternità, la necessità, l'immutabilità predicata. Queste qualificazioni nella scienza dei costumi e delle leggi sono oziose, e inconcludenti trivialità. Ciò che decide è *uno scopo non arbitrario*, e *mezzi non arbitrarî* (vedi lib. I, capo I, n. VII).

CAPO VI.

CONDIZIONI DELLA COOPERAZIONE DEI COLLEGATI NELL'ORDINE POLITICO.

I. *Titolo fondamentale della cooperazione verso il publico. Cánoni conseguenti.*

§ 1942. Ritorniamo al testo del nostro contratto sociale. Dopo la cooperazione nell'ordine civile segue la cooperazione nell'ordine politico, ossia verso la comunanza intiera.

Qual è l'idéa generale che ci dobbiamo formare di questa cooperazione? e prima di tutto qual è il titolo su 'l quale essa è fondata? — Se il sistema dei doveri altro non può essere che quello dell'amor proprio ben inteso (1); se l'ordine morale di giustizia altro non sarà mai che quello della *massima utilità*, derivante dai rapporti necessarî delle cose in quanto è fatto norma delle azioni degli uomini; se l'ordine sociale non è che di *ajuto* alla potenza utile dei singoli, e di *ajuto indispensabile*: è dunque evidente che il dovere di cooperare al bene comune in una società ben costituita sarà il massimo dovere, perchè tale stato racchiude la massima utilità, e perchè senza questa cooperazione comune lo stato sociale non potrebbe certo produrre sì fatta utilità massima particolare.

§ 1943. Ma questo si verifica nell'andamento ordinario della vita di quei corpi morali bene costituiti, come si verifica nello stato di salute ordinario dei corpi umani. Dunque se avvenga che la società non sia costituita a dovere, o che alcun membro nelle infinite contingenze si trovi in un fattizio conflitto, per cui non siavi luogo ad un presente o futuro compenso; è evidente ch'essa non rappresenta più questo disegnato bene. Dunque a proporzione della contrarietà si va scemando nei privati la forza e l'oggetto del dovere di *socialità*, ed all'opposto il dovere *personale* esclusivo va prendendo il di sopra. In tutti questi casi adunque sarebbe tirannía volere che il privato rinunzî al proprio e particolare suo bene, a favore di un preteso bene che non esiste. Il governo simiglierebbe a punto ad un corsaro barbaresco, il quale rapisce un uomo dal proprio campo, e lo fa schiavo per condannarlo a lavorare un suo terreno nell'Africa.

Ecco ciò che praticano i governi di conto privato, nell'atto che non hanno ribrezzo a parlare di patria. Traducete il principio della *giustizia comune*, traducete quello della *morale obligazione pratica*; e ditemi se uno o più uomini possano giammai esigere il sacrifizio della libertà d'un loro simile, senz'aver considerazione, o peggio con assoluto detrimento del benessere di lui. Quì si richiami ciò che fu detto nel libro II, capo IV, numeri VII, VIII, intorno al conflitto dei diritti e dei doveri.

§ 1944. Allorchè pertanto avviene il caso in cui *giustamente* il privato vantaggio attuale possa venire sacrificato al publico, egli rassimiglia a quello d'un buon padre di famiglia, il quale con economía fa macinare il suo grano, e toglie alcuna cosa del pane che dà alla propria famiglia per salvare la semente dell'anno venturo, affinchè non provi gli orrori della fame. In breve = egli è un sacrifizio d'un reale ma minor bisogno degl'individui particolari, che per necessità vien fatto ad un loro maggior bisogno. = Questa operazione pertanto non esce veramente dall'individuo, ma si comincia e si consuma in lui solo, e va a profitto di lui solo. Senza ciò sarebbe atto di gratuita schiavitù.

§ 1945. Questa è l'unica idéa, che le leggi sacrosante ed eterne della natura ci svelano, d'ogni giusto sacrifizio del bene privato a quello del publico. In ultima analisi dunque mai e poi mai può avvenire che, salva la giustizia, si possa effettuare il caso in cui il bene privato si possa *realmente* immolare al publico, ossia che l'interesse personale *debba cedere* nel vulgare significato al publico. All'opposto questo caso non si può verificare che per la sola ragione e causa in cui sia di *maggiore interesse privato* che il bene dell'individuo, derivante dai rapporti publici, venga preferito a quello che a lui deriva dai rapporti puramente privati.

---

bligazione derivi dall'autorità del precetto, e per sè dipenda dalla sanzione. Veggasi la mia Memoria in fine del vol. II, cap. XIII, pag. 605 (DG).

(1) *Quanto agli effetti che derivano dall'osservanza dei doveri, non già quanto al principio dal quale emanano i doveri, il quale sta nei rapporti necessarî delle cose. Ma tutti i doveri, come tutti i diritti, finiscono poi al bene dell'uomo. Si veggano le varie annotazioni intorno all'utilità, che sono indicate nell'Indice di ciascun volume.* (DG)

§ 1946. Si possono con la fantasia figurare straordinarie combinazioni, nelle quali una necessità INEVITABILE faccia nascere un tale conflitto, per cui in fatto la conservazione del bene di uno o di pochi sia incompatibile con quello di molti, come nel caso di due naufraganti che hanno una sola tavola a cui raccomandare la loro vita; ma in primo luogo questi casi sono puramente ipotetici ed accidentali, nè cadono sotto le disposizioni ordinarie del diritto. Dall'altra parte poi se l'uno cede all'altro, ciò non avviene per effetto di *prevalenza*, ma per una irresistibile necessità di difesa, la quale non può essere riprensibile pe'l contrasto di due diritti eguali che (a guisa di due corpi di egual massa e velocità che si urtano in senso contrario, ed equilibrano la loro forza) distruggonsi scambievolmente. In breve, questo caso è fuori di questione. In essa si cerca, se per diritto l'uno *debba cedere* all'altro. Qui per lo contrario nasce il conflitto lecito, appunto perchè l'uno non deve per diritto cedere all'altro (1).

§ 1947. Sieno dunque teoremi eterni ed inviolabili i seguenti.

1.° Nelle società civili in qualunque ramo di amministrazione non può avvenire giammai che il bene privato *debba realmente o con giustizia* CEDERE *al publico*.

2.° Ogni preteso *giusto* sacrifizio del bene privato al publico altro non è nè può essere che il posporre per necessità un *minor bisogno* degl'individui, su i quali cade il sacrifizio, ad un loro *maggiore bisogno*, per cui suddisfare sono necessari i rapporti publici.

3.° In qualunque caso, in cui una necessità veramente comune renda ad una società indispensabile di vincolare o d'impiegare *più specialmente* la libertà d'un privato, o di prevalersi d'un qualche possesso di lui, sarà dovere del publico di compensarlo d'ogni possibile interesse, nell'atto che egli, al pari degli altri, e con le regole della *giustizia distributiva*, dovrà sottostare al peso comune, e partecipare del comune vantaggio come membro della comunanza.

II. *Della giustizia distributiva nella cooperazione degli associati rispetto alla intiera comunanza.*

§ 1948 Veduto il *titolo* ed i *limiti assoluti* della cooperazione di ogni membro collegato al migliore stato della comunanza, resta a vedere quale ne sia la RISPETTIVA NORMA DI RAGIONE.

Niuno ignora che l'*eguaglianza di diritto* combinasi con la *diseguaglianza di fatto* anche negli affari civili, e che serve di norma alle varie e diseguali distribuzioni sì di carichi che di vantaggi o publici o privati, che porre si debbono in proporzione geometrica. Parecchi soci, con capitale di diversa quantità, concorrono in un trafico, in un lavoro; parecchi in una comunanza contribuiscono, con gradi diversi di fatica o d'industria, ad ottenere uno scopo comune. Se voi dividete l'utile in *proporzione* dei carati d'ogni capitalista; se ripartite il sollievo od il premio a proporzione della fatica o dell'industria impiegata da ognuno, non è egli vero che voi adempite alle leggi dell'*eguaglianza?* Questa è quella che appellasi *giustizia distributiva*. La regola pratica di questa specie di giustizia è la ripartizione in proporzione geometrica. Questa regola è unica, immutabile, eterna. Negl'infiniti affari che si debbono adempiere in comune nella società, accade ogni giorno di farne uso. Tal è il caso di contribuire co' i carichi o personali o reali in proporzione dei vantaggi che ogn'individuo o classe ritrae dalla comunanza; tale eziandio è il noto canone: *chi risente il comodo deve pur soffrire l'incomodo*. Questo è il criterio per premiare o stimare ognuno a proporzione del merito sociale acquistato; questa è la regola fondamentale nella ragione di stato, nei casi di collisione o di urgenza fra gl'interessi di vari uomini o di varie classi della società, onde preferire quello che più importa all'universale, ed in proporzione dell'importanza, onde produrre il minimo sacrifizio possibile del bene privato, ed ottenere appunto con le massime di equità il massimo bene o il minimo male comune. Sovvertite questa regola, e distribuite, per esempio, al neghittoso o al minor socio capitalista porzione eguale a quella del più industrioso, o di chi conferì maggiormente; nei carichi pareggiate chi ottiene più grandi benefici dalla comunanza a colui che ne ritrae minore vantaggio; date premio eguale al degno e all'indegno: e voi vedrete dal fondo del cuore di tutti gli uomini anche non interessati sollevarsi la più violenta e più giusta indignazione, e vi sentirete gridare altamente ingiustizia, oppressione, tirannia. Guai allo stato dove nascono questi scandali, dove sono estesi, perpetuati e protetti dalla forza!

III. *Principio necessario della giustizia distributiva.*

§ 1949. Questa è la voce della natura, della ragione, del diritto. Ma in ultima analisi in che si risolvono queste idée? Eccolo. Ogni uomo non può a suo capriccio giustamente usurpare quello d'altrui per la ragione, che un uomo essendo uomo al pari di un altro non ha alcun impero naturale sopra il suo simile; e per conseguenza ogni altro potrebbe a vicenda fare il medesimo, e sommergere il genere umano in una perpetua guerra, in cui non si avesse più altra nozione tranne quella dell'assassinio e della violenza. Ciò posto, ne viene che ogni uomo è padrone assoluto dell'opera della sua mano, eseguita senza offendere la libertà e prosperità altrui. Egli non può essere dal suo simile turbato nei mezzi innocenti a conseguire il proprio benessere, ad adempiere i propri doveri, nè essere privato dei frutti della propria fatica. Non essendo adunque niun uomo per natura suddito del suo simile, la proprietà personale ossia la libertà individuale essendo inviolabile, tutte le produzioni di questa libertà divengono pure inviolabili, perchè altro non sono che l'esercizio stesso del suo potere naturale e legitimo. Oltre a ciò, non essendo per natura suddito del suo simile, non può con proprio discapito o contro il suo assenso essere costretto a subire un carico a capriccio od a favore del suo simile, a servire il suo simile, a far sacrifici gratuiti al suo simile. Così ad un tempo

(1) *Sopra questo caso della incompatibile coesistenza dei diritti ho già manifestato altrove una opinione opposta, sembrandomi insostenibile quella del Romagnosi. Dove non c'è offesa per una parte, non può nascere conflitto di diritti. Nella calamità comune, comune è il rischio, comune la sorte. Si vegga specialmente la mia annotazione alla* Genesi del diritto penale, § 26 *(V. 2° pag. 9).*

stesso l'eguaglianza di diritto sottrae ogni uomo dal portare gratuitamente e contro sua voglia qualsiasi peso a vantaggio altrui; assicura la proprietà personale, ossia la libertà, ad agire a proprio giusto vantaggio per adempiere i doveri naturali; dichiara l'uomo per natura indipendente dal suo simile; e rende in ognuno sacra ed inviolabile l'opera, i possessi personali, ed il frutto che senza nocumento altrui ne deriva. Ma se al neghittoso si concedesse il premio dell'industrioso, se all'uomo che conferì maggiori beni o industria si attribuisse la medesima porzione di quello che minor fondo ed opera impiegò, in tal caso realmente si toglierebbe all'uno il frutto naturale a lui dovuto, per trasferirlo senza ragione ad un altro. Se taluno si rendesse obbligato ad un altro senza suo assenso, o senza una legge superiore di natura, si assoggetterebbe la libertà di un eguale ad un altro eguale senz'alcun titolo. È dunque evidente che l'uno verrebbe giudicato dipendente o di peggiore condizione dell'altro, e per conseguenza fra esseri simili, e per diritto eguali, si violerebbero i rapporti reali di natura, per autorizzare l'esercizio arbitrario ed indefinito della sola forza. Allora non solo cesserebbe la verità e la giustizia di quella regola: *Non fare ad altri quello che non vuoi sia fatto a te; pratica verso gli altri quello che vuoi sia fatto a te stesso* (regola che non è nè vera nè giusta, se non si verifica l'eguaglianza di diritto, perchè altro non è che una rigorosa espressione pratica di questa stessa eguaglianza); ma si toglierebbe eziandio ogni principio possibile di condotta morale fra gli uomini, i quali nell'atto in cui eseguissero qualche dovere naturale conforme alla propria giusta felicità, ne potrebbero essere distornati per servire al capriccio dell'altr'uomo, di cui venissero considerati inferiori o dipendenti.

IV. *Conseguenze.*

§ 1930. Quali sono dunque le condizioni giuridiche della *cooperazione* d'una società di conservazione mediante il perfezionamento? Eccole.

1° Che la padronanza naturale di ognuno sia non solo illesa, ma che venga assicurata e soccorsa, e quindi, salva l'equità, ampliata: ben inteso che ognuno facia da sè quello che può.

2° Che ogni *particolare* sacrificio del privato verso la communanza non venga imposto che in conseguenza d'una vera ed imperiosa necessità, e compensato dalla comunanza.

3° Che tutti i pesi, sia reali, sia personali, assolutamente necessari alla communanza, vengano ripartiti in equa proporzione, ossia con la giustizia distributiva.

Questi tre cánoni sono eterni e sacrosanti non solamente al tribunale della coscienza, ma eziandio al tribunale della politica; come tutte le regole della statica e della mecanica sono inviolabili al tribunale della natura. Invano i prepotenti, fidati sopra una forza precaria, si lusingano di violarli impunemente.

Se la giustizia eterna non punisce tutti i giorni, essa prepara in fine una catastrofe tanto più dolorosa, quanto maggiore fu la violazione, e più tardo il pentimento. I veri dettami di diritto non sono un tessuto di perfezione speculativa, ma sono leggi necessarie d'interesse, e quindi di forza reale.

§ 1931. Quali saranno nel caso nostro i naturali effetti di questi dettami irrefragabili di diritto? La *maggiore possibile libertà e sicurezza politica e civile*, la *maggiore possibile prosperità publica e privata*, e finalmente la *massima ottenibile potenza dello stato*. La *libertà politica* consiste nella *esenzione da ogni ostacolo, per parte del publico, nell'esercizio della nostra giusta padronanza*; la *civile* nella *esenzione da ogni ostacolo, per parte di ogni privato, nell'esercizio della nostra giusta padronanza*.

§ 1932. Ma senza un *potere esclusivamente publico e politicamente forte* è forse possibile ottenere l'esecuzione dei dettami suddetti, e gli effetti che ne derivano? Egli è moralmente e fisicamente impossibile, ed anzi necessariamente nascono e massime e pratiche ed effetti precisamente opposti; attesochè la forza viva degl'interessi particolari non contenuta, usurpa ed opprime gli altri, e nello stesso tempo discioglie quella cospirazione ed unità che necessariamente risulta dall'equa soddisfazione degl'interessi e della sicurezza delle aspettative, oltre d'impedire lo sviluppamento delle facoltà degli oppressi.

Dunque il perno unico e massimo, su 'l quale tutte si fondano e si aggirano la FORZA e l'EFFEZIONE PRATICA del contratto sociale consiste nell'ordinamento e nella conservazione d'un POTERE ESCLUSIVAMENTE PUBLICO E POLITICAMENTE FORTE. A ciò appunto allude l'ultima clausola inserita nel testo (§ 1854).

§ 1933. Senza di ciò il contratto sociale, comunque giusto, chiaro e santo, rimane su la carta, e riducesi ad un pio desiderio. Per la qual cosa noi siamo condotti ad indagare le condizioni necessarie di questo *potere esclusivamente publico e politicamente forte*, onde sentirne il valore e preferirne le operazioni. Prima però di passare ad indagare le condizioni necessarie del poter publico, credo opportuno di far osservare due cose. La prima è l'ULTIMO EFFETTO della legge naturale di ragione della *socialità*, il quale consiste nella civiltà sociale, che dev'essere ben contrasegnata in contraposto alla barbarie; la seconda è la SANZIONE NATURALE della legge della *socialità*.

V. *Effetto ultimo della legge della* socialità, *ossia del sociale contratto. Della* CIVILTA' *di un popolo.*

§ 1934. Considerando la società come *effetto* di un atto libero, noi ci trasportiamo con l'imaginazione a fingere l'*origine* almeno *giuridica* di questo stato. Allora imaginiamo un *atto di fondazione* di questo stato, come imaginiamo l'atto di fondazione d'un collegio o d'una compagnia; allora contempliamo quest'atto come il *titolo originario*, dal quale vengono regolate le condizioni giuridiche della convivenza; allora consultiamo questa carta fondamentale come un testo, dagli articoli del quale vengono definite tutte le ragioni publiche e private; allora determiniamo, per via di una filosofica giurisprudenza, tutto ciò che da una parte possono esigere e tutto ciò che debbono fare le leggi, e dall'altra tutto ciò che debbono prestare e tutto ciò che hanno ragione di domandare i privati. Dal testo di questo atto determiniamo quali siano i confini e le forze di quella *padronanza individuale*, la quale può realmente esistere ed agire in natura. Come qualifichiamo lo stato sociale giuridico, l'unico stato naturale dell'uomo; così pure qualifichiamo la padronanza privata confermata ed afforzata dalla società co 'l nome di *padronanza privata veramente naturale*.

§ 1955. E come no? Un esame anche superficiale che noi intraprendiamo del corpo sociale, spinto ad un certo grado d'incivilimento, ci manifesta che la mente, il cuore e la mano dell'uomo sono resi liberi e potenti dal concorso intiero di tutta la politica aggregazione, e che nell'aggregazione, trova lumi, bontà, soddisfazione, dignità e perfezione. Quella proprietà mobiliare o immobiliare, che vi dà tanta influenza nel publico, da che trae essa la sua forza, se non dalla protezione di tutta la società, quindi dalla forza della politica aggregazione? La considerazione pertanto che voi traete da questa proprietà, i godimenti, l'influenza, il libero impero personale e di famiglia che voi esercitate, sono l'effetto di questa società. Quei lumi dei quali tanto vi gloriate, e che vi insegnano ad affrontare mari immensi, a comandare al fulmine, a cangiare la faccia del globo, e sopra tutto ad estendere il valore sociale sopra un maggior numero d'individui; a chi si debbono, se non a quella società dove naquero, si conservano, si aumentano e si trasmettono alla posterità? Quelle forze artificiali che fecero sorgere le piramidi egiziane; che fecero erigere il colosso di Rodi, il Panteon ed il circo di Roma; che fan nuotare su l'oceano vaste moli da guerra; che fanno trasportare torri da un luogo all'altro; e quelle altre machine ch'emulano il lavoro di molte braccia, ed eseguiscono con tanta precisione le funzioni dell'arte; a chi sono esse dovute, se non alla società? Io non parlo della tutela armata si interna che esterna, perchè essa è cosa che balza agli occhi. Se i vostri desiderî crescono, a chi ne dovete la soddisfazione, fuorchè alla società? Se voi non possedete nulla, chi è che vi sottrae dalla necessità d'essere o ladro o schiavo, fuorchè la società? Nuovi bisogni esigono una nuova industria, e la nuova industria dà un valore produttivo a chi la esercita, e quindi un'esistenza sociale a chi non l'avea. Egli prende parte nel movimento produttivo, e quindi acquista il mezzo di esercitare nella sua sfera *l'autorità di diritto* attribuitagli dalla natura e compatibile con le sue circostanze. Ogni altro, che paga la sua opera, acquista un godimento che prima non avrebbe ottenuto; e così fra tutti si pareggiano le utilità mediante l'inviolato esercizio della libertà. = Non è l'abondanza dell'oro e dell'argento, la profusione e la squisitezza dei pochi, che contrasegnano la CIVILTA' di un popolo; ma bensì il VALOR SOCIALE difuso su 'l massimo numero, talchè i ladri e gli schiavi siano ridotti al minimo possibile. = Per *valor sociale* io intendo quella facoltà, per cui operando per proprio conto, si è utile ad altri; ed esercitando anche un solo genere di lavoro, si gode della *civile indipendenza.*

§ 1956. Tenete conto di questo criterio, perchè è decisivo. Ma, per non discostarmi dal nostro argomento, giovami osservare che l'effetto della società su i singoli individui corrisponde sempre al grado di civiltà e di potenza di tutto il corpo. Considerando profondamente le cose, troviamo che ogni membro, in proporzione del suo contingente, si trova istrutto co' i lumi di tutta la società, proveduto con l'industria di tutta la società, forte con le forze di tutta la società; talchè a proporzione ch'essa è meno illuminata, meno industre, meno forte, anche l'individuo si trova a pari passo in un grado analogo. Potrà essere personalmente perspicace, vigoroso ed intraprendente; ma noi parliamo di lumi, d'industria, di forze analoghe alla più bramata soddisfazione delle utilità, conforme all'*ordine morale di ragione*, e non di un vigor machinale e di un godimento brutale.

§ 1957. Da tutte queste considerazioni egli è manifesto che quella che appellammo AUTORITA' PROPRIA di diritto dell'uomo singolare, ossia il naturale e giusto impero di lui, si effettua realmente in società e per mezzo della società. Ivi di fatto con l'educazione si forma l'uomo interiore, d'onde nasce il potere centrale direttivo di questo impero; ivi la triplice sua autorità, cioè il suo dominio, la sua libertà e la sua tutela, si spiega efficacemente e in una maniera utile sì per lui che per tutta la comunanza.

§ 1958. Queste sono le condizioni del *potere privato della convivenza*, il quale è veramente identico con quello della *reale padronanza* degl'individui e delle famiglie in società. Con ciò si dà la vera forma, la vera misura, e la vera energía, e, in una parola, tutta la vera esistenza a quella che appellammo PADRONANZA ORIGINARIA, la quale essendo ravvisata prima in un aspetto semplice e quasi indefinito, altro non presentava che un concetto speculativo, il quale non può esistere ed agire in natura. Essa prima simiglia ad una materia che abbisogna d'essere configurata e adattata allo stato reale delle cose; dopo simiglia ad un pezzo modulato e adatto alle funzioni che in compagnía di altri esso deve eseguire.

VI. *Sanzioni supreme ed inevitabili dell'ordine della convivenza sociale.*

§ 1959. *Costruire ed atteggiare il potere della convivenza*, ecco lo scopo della teoría del diritto sociale puro. Ma costruire ed atteggiare questo potere non è forse lo stesso che elevare l'uomo alla sua più utile possanza e alla sua più alta dignità? Diciamo meglio: non è forse lo stesso che procurargli il migliore benessere mediante il più elevato perfezionamento? Meditate il quadro testè presentato, e rispondete. Nelle prenozioni abbiamo accennato quali *condizioni* debba racchiudere una società ordinata secondo il modello ideale di ragione. Ora si tratta di vedere quali siano i *mezzi* indispensabili per effettuare sì fatte condizioni. Ecco il vero punto di vista d'una teoría di diritto. In qualità di *mezzo* la teoría viene espressa co 'l detto che *la giustizia è il fondamento dei regni.* La giustizia non è che un modo d'essere di una forza, ed il modo più equo e più utile di questa forza. Da questo modo più equo e più utile risulta la più grande prosperità e potenza, perchè ne risulta la maggiore soddisfazione. Dalla soddisfazione risulta la maggiore cospirazione d'interessi, e dalla cospirazione degl'interessi risulta quella delle forze.

§ 1960. Ecco una legge fisica imperiosa, irrefragabile, contro la quale vanno ad infrangersi come onde impotenti tutti i sofismi dei panegiristi della peste politica, e tutti i tentativi dei non avveduti potenti del secolo. Se tu togli agli elementi di un corpo l'attrazione, non deve egli forse cadere in polvere? Se tu levi od affievolisci in un corpo animale l'equo movimento vitale, non ti resta forse un cadavere e la putredine? Così se tu togli la COSPIRAZIONE degl'interessi moderati dall'eguaglianza, tu incadaverisci e disciogli i corpi politici. Se tu non sei a bastanza forte per soggiogare la natura, essa si rivolterà per respingere il malore che tu introduci; se tu sei a bastanza forte per soggiogarla, eccoti l'etisía e la morte. Parliamo senza metafore: violata la legge dell'*equo*

comune interesse, la società politica deve soggiacere o alla rivoluzione, o alla conquista d'un più equo e forte vicino. Ecco la sanzione irrefragabile ed eterna, assicurata anche dall'autorità dei libri sacri, e contro la quale è vano opporre l'apoteosi del potere sbrigliato, e i tentativi sacrileghi di respingere i popoli nella barbarie. Insensati! non v'accorgete voi di affrettare la ruina che volete evitare? No : la natura non sarà mai vinta da un nudo verme della terra. Date pace ai comuni interessi, rispettate la giustizia; e voi avrete dominio durevole e sicuro. La giustizia non è un dogma speculativo; ma è legge fisica, legge meccanica (1), legge necessaria del mondo delle nazioni. Di ciò parleremo più sotto.

§ 1961. Ma finchè la forza publica non tolga di mezzo la peste radicale dell'iniquo predominio PRIVATO, e non agevoli la *publica moralità*, sarà sempre impossibile effettuare la giustizia e la buona convivenza. Dunque si deve conquistare la padronanza politica per conquistare la civile; e prima di tutto conquistare i lumi per ordinare e dirigere questa padronanza. Distruggete le false opinioni e create le buone, se volete esser liberi, forti e felici. Sopra tutto dopo che un popolo ha acquistato le giuste sue dimensioni sociali, cioè dopo che le classi dei possidenti, degl'industriosi, dei commercianti e dei dotti si sono sviluppate e rinforzate; studiatevi d'ingerire la MORALITA' POLITICA, senza della quale la libertà stessa è un flagello. Questa moralità politica consiste in primo luogo nella cognizione comune e più difusa che si può dei diritti dell'uomo e del cittadino. Quanto ai pochi poi consiste nella cognizione del modo co 'l quale dev'essere ordinata ed amministrata la republica (1). Non temiate ch'io vi proponga cognizioni ardue e di mole enorme. Pochi sono i principî e i cánoni della buona ordinazione ed amministrazione dello stato, benchè ne sia estesa la dimostrazione. Radunate le conclusioni accertate, e non vogliate temere di soccombere al peso della scienza. In queste conclusioni impossessatevi delle chiavi maestre, che sono poche. Occupatevi prima di tutto del cervello dello stato, e però della cognizione del *poter publico*.

---

(1) *Tali espressioni metaforiche esprimono con molta forza l'irresistibile possanza della giustizia, e i tristissimi inevitabili effetti della violazione di lei. (DG)*

(1) *Vedi cap. IV, n. IX del libro III.*

LIBRO V.

DELLE CONDIZIONI FONDAMENTALI DEL POTERE PUBLICO.

CAPO I.

DELLA PUBLICITA', E DELLE SUE APPLICAZIONI PRINCIPALI.

I. *Idéa di* publico, *considerata in sè stessa.*

§ 1962. Contemplando a primo tratto uno stato politico a guisa di un tutto, quale idéa ci si presenta all' imaginazione? Quella di una PERSONA COLLETTIVA, ossia morale, avente esistenza, vita e prerogative sue proprie al pari di qualunque particolare individuo. Da ciò sorge l'idéa di *publico* come persona e comune attributo, e quindi ne nasce la nozione astratta di *publicità*, la quale così di sovente ritorna in ogni parte della filosofica e positiva giurisprudenza. Importa sommamente di ben comprendere quest'idéa, e di seguirla almeno nelle principali sue applicazioni.

§ 1963. Ognuno sa che la parola *publico* talvolta s'impiega come *predicato* di uno o più oggetti, e talvolta si assume per indicare un *aggregato di persone* che chiamasi *publico*. Così dicesi, per esempio, *è nota al publico la tal cosa; il publico dice questo o questo* ec. È dunque necessario trovare la radice comune, per darne la giusta definizione.

§ 1964. È incontrastabile che *pochi privati* non formano un *publico*. No 'l formano nè meno *certe classi* considerate per sè sole, benchè sieno numerose. Dall'altra parte poi l'unione delle nazioni non costituisce veramente un *publico*, ma bensì l'intiero *genere umano*. Nè meno co 'l nome di *publico* s'intendono molti uomini erranti in seno di una selvaggia dissociazione, perchè non essendovi fra loro nè colleganza, nè comunione di pensieri e di affari, non formano una persona collettiva: concetto ch'è indivisibile dalla denominazione del *publico* considerato come *persona*. Rimane dunque che il *publico*, riguardato come *persona*, altro non possa essere che = una società permanente e indipendente, e che fa uso comune di affari, di lingua e di commercio. =

§ 1965. Alla persona del publico si suole contraporre la *privata*. La prima è indivisibile e complessiva, come quella del tutto; la seconda varia e moltiforme, come quella delle parti. = Qualunque individuo, qualunque compagnía avente un vincolo comune (per esempio una famiglia, un collegio, una municipalità, ec.), dotata d'una individua personalità, *in quanto forma parte* di una società civile permanente e indipendente, riceve il nome di PRIVATO. = Si ricerca una individua *personalità*, perchè senza di ciò non si forma una persona privata, ma una *parte materiale* d'una civile società. Così un' unione accidentale di persone in chiesa, in piazza, o in teatro, forma bensì una *radunanza*, ma non una persona privata. Viceversa una compagnía di negozio, un collegio, un comune ec. formano altretante PERSONE MORALI, le quali convivendo con altre parti sotto lo stesso governo, rivestono la qualità di *particolari* o di *private*. Per la qual cosa può avvenire che parecchie provincie, ognuna delle quali prima costituiva un publico a sè, perchè erano indipendenti, e perchè avevano un governo proprio, e quindi formavano tanti stati a sè; può, dissi, avvenire che diventino *persone private* co 'l venire aggregate e confuse sotto lo stesso governo. Osserviamo di passaggio che nell'idéa sì del *publico* che del *privato* sta nascosta sempre la *personificazione* dell' uomo individuale, che di sè stesso fa modello a tutto. = Lo stato del *publico* dal *privato*, parlando dell'unione di molte famiglie conviventi, non differisce che nell'avere o non avere una politica indipendenza.

§ 1966. Ora rimane a vedere come nasca l'idéa di *publico*, preso come *qualità*, e quindi come qualificazione di cose, di diritti, di azioni, di relazioni; e però rimane a vedere in che veramente consista la PUBLICITA'. Dicesi, per esempio, dare ad una cosa qualunque la più grande publicità. Che cosa intendiamo noi con ciò? Intendiamo una operazione, con la quale la cosa medesima viene dedotta a notizia del maggior numero possibile e degli uomini componenti una data popolazione, dimodochè per altro la notizia possa pervenire a TUTTI indistintamente. La publicità esclude essenzialmente ogni limite o parzialità. Essa anzi di sua natura inchiude la *possibilità pratica* d'essere conosciuta da qualsiasi persona componente una data popolazione, *niuna esclusa*, e, se fosse possibile, di molte popolazioni ancora.

II. *Della publicazione.*

§ 1967. Io dico ancora poco. Con la sola parola *possibilità* non si esprime ancora quel concetto che si annette al *dare publicità*. Se taluno esponesse uno scritto, una manifattura, o qualunque altra cosa visibile, in uno remoto deserto, o sopra un dirupato monte, ove quasi niuno suol praticare, lungi che con questo atto si dicesse dar egli alle mentovate cose publicità, si direbbe all' opposto ch'egli abbia voluto in qualche guisa occultarle al publico. E perchè ciò? Perchè nei mentovati luoghi, giusta la consuetudine ordinaria degli uomini, non vi ha frequenza o concorso di spettatori. E pure è possibile di andare colà a chi piace, e niuno viene escluso. Si sente pertanto che nel comune concetto la *publicità* abbraccia qualche cosa di più della mera *possibilità* di cui parliamo, e che propriamente ha più tosto in mira d' indicare = un tale stato di cose, in virtù del quale (atteso il costume d' una data popolazione di concorrere con frequenza o d'essere in gran numero in un dato luogo) un dato fatto può essere facilmente e senz'alcuna riserva conosciuto dal massimo numero

delle persone componenti un dato publico, e da tutti se lo vogliono. =

§ 1968. Questa osservazione nelle cose pratiche e di diritto è più importante di quello che a prima vista possa comparire. Trattandosi di *notificazione*, si tratta di un fatto pratico ed effettivo, co 'l quale si deve produrre in altri la cognizione di una cosa o di un comando prima sconosciuto. Qui non si può supplire con *finzioni*, ma conviene agire con *impressioni*. È del pari stolido che tirannico il voler fingere una publicazione effettivamente non eseguita. Ora non si può dire eseguita, se almeno in tutti i punti centrali della popolazione di un territorio non viene a tutti notificata. Dunque senza questa maniera la publicazione veramente non esiste. Il sommo della stravaganza sarebbe il pretendere che una notificazione fatta in un estero territorio si dovesse riputare fatta nel nostro, come pretesero i papi co' i loro *decreta urbis et orbis*. Forsechè per essere stata Roma capitale del mondo, o per essere capitale della catolica gerarchia, la voce de' suoi banditori si fa sentire in tutto il mondo catolico (1)? L'inesorabile cánone: *ignorans juris nemo praesumitur*, diverrebbe il flagello delle civili società, se in fatto di publicazione non si eseguisse la pratica possibilità, e la più verosimile ed effettiva difusione delle notizie.

§ 1969. Queste osservazioni sono speciali alla *publicità* considerata nel SISTEMA NOTIFICATIVO, cioè allorchè si tratta di dedurre a notizia un dato fatto o una data disposizione. Ma questo aspetto di cose presenta un'importante applicazione della idéa di *publicità*, imperocchè questa qualità devesi verificare tanto nello *statuire*, quanto nel *governare*. La notificazione accompagna e sussegue tanto la legislazione, quanto l'esecuzione. Convien dunque riguardare l'idéa di *publicità* tanto nel concetto delle leggi, quanto nel concetto delle effettive operazioni del governo. Così si vedrà tutta la sfera dei soggetti ai quali la publicità si può applicare.

§ 1970. Dalle cose finora discorse agevolmente si vede che l'idéa di *publico*, sia che l'applichiate ad una persona per connotare la sua unità, sia che l'applichiate a qualunque relazione ed a qualunque operazione, sempre di sua natura esclude qualunque eccezione delle parti di una medesima società, e propriamente inchiude ed abbraccia il *complesso* di tutte le parti stesse, niuna eccettuata. Per lo che è evidente non potersi appellare *publica* una cosa quando dalla sua posizione attuale esclude in fatto od in potenza una qualche parte degl'individui che compongono la persona collettiva del publico, quale fu sopra definita.

§ 1971. Si affige, a cagion d'esempio, uno scritto in un luogo frequentato in modo che lo possano leggere tutti i passeggeri. Benchè in fatto accada che coloro che lo leggono formino un numero talmente piccolo da non eccedere il numero degl'individui d'una famiglia o di una particolare congregazione, ciò non ostante dicesi che lo scritto affisso fu reso *publico*. Perchè ciò? Perchè dalla maniera dell'affissione in un luogo, dal quale qualunque persona componente il dato publico poteva conoscere facilmente l'affisso, si considera che OGNI MEMBRO del medesimo ne poteva avere notizia. Per lo contrario, benchè un numero assai maggiore di persone intervenga in un altro luogo a vedere o a sentire altri oggetti, ma che il luogo non sia aperto che ad alcuni particolari o ad una certa classe di società; ciò non ostante, malgrado la maggioranza del numero sopra coloro che di fatto concorrono a leggere l'affisso publicato, si dirà sempre che il luogo riservato non è publico, e le cose ivi manifestate non sono fatte di ragion publica. Così dicesi un teatro privato, una privata academia, una privata adunanza ec., benchè forse il numero dei concorrenti sia maggiore del numero di coloro che assistono ad una publica funzione.

§ 1972. Per la qual cosa è manifesto che una cosa qualunque acquista la denominazione di *publica* per la sua *relazione a* TUTTO L' AGGREGATO *d'una società che si figura costituire la persona collettiva d'un publico*. Questa relazione, sotto diverse forme, ossia meglio nelle sue diverse applicazioni, è sempre immutabile, e qualifica ogni disposizione ed ogni altra operazione come publica. Conchiudiamo: o voi considerate la *publicità* nei ragionamenti speculativi, o nei pratici. Se nei primi, voi non potete escludere nè meno un uomo componente un publico; se nei secondi, voi dovete supporre la maggiore potenza pratica possibile a comprenderli tutti, niuno eccettuato. Dunque PRESUNTIVA è sempre in quest'ultimo caso.

III. *Della publicità di diritto applicata ad una* SOCIETA' VIVENTE. *Distinzione fra il publico naturale ed il giuridico.*

§ 1973. V'hanno idée le quali non sono suscettibili nè di trasformazione, nè di modificazione, e meno poi di finzione. Tramutate, se potete, l'idéa di punto, di linea, di circolo, di un dato poligono: sostituite o fingete un surrogato: e voi tosto v'accorgete di tentare un impossibile logico, e quindi di creare un assurdo di ragione. Nel novero di così fatte idée si deve ascrivere anche quella della pu-

(1) *Conviene rettificare quest'asserzione. — Non si parla qui dei decreti spettanti al régime interno civile dello Stato della Chiesa, ma degli altri che hanno rapporto al régime spirituale dell'orbe catolico. Le leggi, le decisioni in punto di fede o di morale, le costituzioni ec. emanate secondo il bisogno, vengono comunicate a chi le domandò, o ai vescovi, co 'l mezzo dei quali sono, a seconda della natura dell'atto, fatte note a tutti con l'istruzione, con la stampa ec. Quanto poi alle leggi propriamente dette, queste, trattandosi di prescrizioni puramente positive, non divengono obligatorie per l'individuo se non dal momento che le conosca. È celebre e notissima la sentenza di san Tomaso :* Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti (De veritate, *quaest.* XVII, *a.* 3. *Dunque ben lungi che le leggi positive ecclesiastiche obligano anche quelli che le ignorano, si ammette anzi come scusa dalla colpa e dalla pena l'ignoranza non colpevole della legge. Ed è sempre incolpata l'ignoranza della legge, quando il difetto di una promulgazione difusa pone nella impossibilità di conoscere l'imposto precetto. Che se, ad onta di ciò, uno acquisti notizia della legge emanata, allora egli non può dire d'ignorarla; e siccome le leggi ecclesiastiche obligano nel foro della coscienza, così egli è tenuto all'osservanza della legge medesima, che quanto a lui è veramente promulgata, tanto in forza della promulgazione solenne fatta nel luogo dove risiede il legislatore, quanto in forza della notizia che l'obligato ne ricevette.* (DG)

blicità. Tolta od aggiunta qualche cosa, essa non esiste più. Eccettuate voi una parte, o la sottraete? Allora l'idéa del *publico* cessa, come si è veduto. Comunque complessa ne sia l'unità, essa però è sempre *inalterabile* ed *indivisibile*, come inalterabile ed indivisibile è l'idéa di qualunque figura matematica. Quest'avvertenza non è speculativa, ma di un uso estesissimo ed importante negli oggetti di diritto. Molte e molte volte si è tentato di scambiare ciò ch'è privato, ed anzi antipublico, con ciò ch'è veramente publico. Co' i nomi od usurpati o non usurpati delle relazioni publiche si è spesso tentato di autorizzare i delitti più manifesti e li spogli più clamorosi. È noto, per esempio, che non tutte le azioni di un funzionario publico sono publiche. Meno poi tutti gli arbitrî nelle stesse funzioni publiche si possono considerare fatti con autorità publica.

§ 1974. Un'osservazione essenzialissima cade quì su la natura propria del publico in forza della sua permanenza. Parlando d'una società di conservazione e di perfezionamento *permanente*, si parla per ciò di un PUBLICO PERMANENTE. Ma se voi parlate di un publico permanente, parlate d'un corpo composto di membri i quali incessantemente periscono e si rinovano. Dunque la SOCIETA' VIVENTE è sempre *nuova* per fatto e per diritto, come se uscisse allora dalla mano della natura. È dunque impossibile ed assurdo figurare altro che una ingenita padronanza in lei; dunque non si possono figurare fuorchè i rapporti della *necessità naturale;* dunque ogni *alienazione irrevocabile* d'un publico diritto è un assurdo morale. Ragionar qui con le analogie private è una sovversione logica. I fatti dei mandatarî non possono cangiare l'essenza delle cose. L'idéa di *publico diritto* non si può applicare che al diritto della SOCIETA' VIVENTE. Pongasi dunque il principio, che = sia che assumiate l'idéa di *publico* come principale, sia che l'assumiate come punto di relazione e di allusione, essa comprende essenzialmente tutto il complesso d'una SOCIETA' VIVENTE in forma di persona unica ed indipendente. =

§ 1975. Nelle dottrine di diritto conviene por mente a due oggetti massimi, ai quali si suole associare l'idéa ossia l'attributo di *publico*. Il primo di questi oggetti consiste nei beni; il secondo nelle persone. Io non parlo delle azioni, perchè il diritto si considera sempre annesso al publico stesso, e viene esercitato IN NOME della publica autorità. Quanto ai BENI si osserva che ogni cosa materiale, considerata in sè stessa, non è pe 'l suo concetto nè publica, nè privata. Essa divien tale soltanto per la relazione di *appartenenza*, di *uso* o di *possesso*, con la quale viene associata, o come si suol dire, rivestita. Viene essa rivestita dalla relazione *solidale* e *complessiva* a tutta una società, come testè fu esposto? allora viene caratterizzata come publica. Manca essa di questa complessiva relazione? allora cessa d'essere publica.

§ 1976. Per rendere facile e limpida l'applicazione dell'attributo di *publico* in punto di *possessi*, convien figurarsi tutta una società a guisa di persona, e i rispettivi beni a guisa di possessi appartenenti a questa persona. Si tratta forse della *proprietà?* allora bisogna attribuirla a *tutto il corpo*, senza detrazione di alcun privato. Si tratta forse dell'*uso?* allora conviene attribuirlo a *tutti i membri* indistintamente, niuno escluso. Così una strada publica, una piazza publica, un fiume publico sono di diritto *praticabili* da tutti i membri, niuno escluso, di una data società, ossia d'uso di una data moltitudine d'uomini, considerata come un publico. Ciò che dicesi della proprietà dei possessi, dell'uso delle cose, devesi trasportare a tutti gl'interessi formanti la cosa publica; ben inteso sempre che non vi sia esclusione di alcuna parte particolare, ma per lo contrario tutti i membri che costituiscono la persona del publico s'intendano compresi e come parti integranti della persona stessa, che si considera qual proprietaria posseditrice utente ed avente ragione attiva e passiva.

§ 1977. E quì passiamo alle persone, alle quali si può attribuire la facoltà di comporre il publico avente diritti solidali. Quì si domanda se in buona ragione sociale, trattando dei diritti civili, il nome di publico si possa applicare promiscuamente al cittadino e allo straniero, al nazionale e al mero abitante. Ecco una questione, la quale viene sciolta dalle antecedenti dottrine. Volendo noi parlare di publico rivestito di diritti, ognuno intende che l'idéa di *publico* avente diritto viene assai più ristretta dell'idéa di *publico fisico*, o meramente *morale*. Il concetto volgare e comune di *publico* abbraccia, senza distinzione, tutta una moltitudine convivente sopra un dato territorio. Così uno spettacolo dato ad una popolazione abitante un paese dicesi *spettacolo publico*. Dicesi pure *esposto al publico* ogni altro oggetto reso noto a sì fatta indistinta moltitudine. Ma dall'altra parte ognuno vede che, trattandosi della *competenza* dei diritti sociali, sia CIVILI sia POLITICI, il publico quì volgarmente inteso non è il publico giuridicamente accennato, nè legalmente richiesto, avvegnachè le persone che compongono quest'ultimo publico sono quelle sole, alle quali compete la comune ossia subalterna CITTADINANZA. Di fatto esse sono quelle che compongono eminentemente, abitualmente e legalmente la politica società. Ad esse sole appartengono i diritti attivi e passivi indotti dal sociale contratto; talchè lo straniero, sia passeggero, sia precariamente abitante, sia abitualmente domiciliato, non partecipando nè attivamente nè passivamente di sì fatte ragioni, non compone realmente il publico legale ossia giurídico contemplato nelle teoríe di diritto.

§ 1978. Per la qual cosa conviene perpetuamente tener d'occhio questa distinzione e questo significato, allorchè si tratta delle *competenze* propriamente *civili;* di modo che quando per abbreviazione di linguaggio si parla di diritti civili o politici derivanti dal publico, od appartenenti ad una universalità che si denomina *publico*, si dovrà sempre sottintendere il complesso delle persone alle quali appartengono le ragioni attive e passive del sociale contratto, e però delle persone alle quali compete la subalterna cittadinanza. Non ho bisogno di avvertire che questa denominazione riesce di rigore, parlando dei diritti puramente *civili* e *politici;* perocchè parlando dei puri *originarî* e *naturali*, che competono a tutti in qualità di *uomini*, questa restrizione non può aver luogo; e però allora il publico legale coincide co 'l publico naturale.

IV. *Della publicità applicata alle diverse specie di governo.*

§ 1979. La publicità applicata a diverse specie di governi fa nascere la denominazione di REPUBLICA. In due sensi diversi suolsi assumere il nome di *republica*. Co 'l primo si vuole designare la data

forma esteriore di governo, avuto riguardo al personale del principato; co 'l secondo si vuol designare tanto il *titolo di ragione*, quanto l'*andamento di fatto* del publico régime. Quando un dato paese non è governato da un monarca, o da altro individuo solo, un tale paese dicesi essere una *republica*, ed il suo governo dicesi *republicano*, vale a dire non di un solo. All'opposto, se sia governato da un solo uomo, dicesi *monarchía*. Tra queste distinguonsi le *ereditarie* e le *elettive*. Le prime sono quelle, nelle quali i discendenti di una famiglia si succedono nel governo dello stato; le seconde sono quelle, nelle quali mancando il principe, viene eletto il successore o dal popolo, o dal dato ceto, o dal dato collegio.

§ 1980. L'idéa di *republica*, ricavata soltanto dalla non-esistenza di un monarca, è per sè vaga ed indefinita; perocchè abbraccia tanto un governo affidato a pochi ottimati, quali sono le *aristocrazie;* quanto un governo ritenuto presso i molti con magistrati mutabili, quali sono le *democrazíe*. Io non voglio cercar la ragione per cui fu usato il nome di *republica* nel modo ora esposto: riferisco soltanto un uso di fatto, e nulla più. Osservo però in sussidio, che in tutta questa specie di governi la *publicità* si deve verificare sì dal canto dell'*origine* del potere di governare, che dal canto del *régime* di fatto; altrimenti essi non sono *publici*. Nella democrazía stessa, quando la plebe sola si appropria il dominio, e lo esercita con ingiuria degli ottimati, il governo non è *publico*. Tale fu il caso dei Ciompi in Firenze.

§ 1981. Questo non è ancor tutto. Dopo che un popolo non può essere più contenuto in una piazza o in un teatro, nè udire ad un solo tratto la voce di un oratore, non può più trattare i suoi affari *in persona*, e però gli è forza commetterli a persone che lo rappresentino. Or quì nascono molte specie di governi *roppresentativi*, secondo la specie dei mandati ossia dei poteri affidati. Fingete voi che il mandato a governare sia pienamente *fiduciale*, cioè puro, semplice, e senza restrizione? ecco il *potere assoluto*, il quale può essere conferito sì ad un uomo, che ad un corpo particolare. Fingete voi che il mandato a governare sia legato a certe condizioni? allora il potere è *limitato*. Queste condizioni appellansi LEGGI FONDAMENTALI.

§ 1982. Il governo rappresentativo può essere affidato ad un solo: ecco allora la conferita *monarchía* o assoluta, o limitata. Egli poi può essere affidato a più di uno: ecco allora una conferita *poliarchía* o assoluta, o limitata. Co 'l nome di *conferita* s'intende dinotare il mandato consensuale e libero di tutta una città, e però s'índica un TITOLO legitimo. Allora si verifica, almeno per l'ORIGINE del principato, il *consensus juris* di Cicerone, necessario a costituire una republica. Dire *origine publica* e *legitimità* è tutt'uno; e dire *origine republicana* e *titolo legitimo* è tutt'uno. Nei governi rappresentativi limitati possono intervenire *corpi deliberanti*, oltre il capo o i capi del régime ordinario. Ecco allora la monarchía o la poliarchía rappresentativa *sistematica*, prendendo la parola SISTEMA come un complesso di più cose collegate ad un determinato fine. Così la monarchía inglese si può dire *sistematica*. Lo stesso può dirsi degli altri principati costituzionali. Prescindiamo dal cercare se siano bene o male ordinati, bene o male cautelati, perchè quì non si pone mente ad altro che alla *forma loro apparente*, nè si tratta di stimare la loro attitudine ad ottenere lo scopo pe 'l quale furono instituiti.

§ 1983. Il secondo senso generale del nome di *republica* è quello che contempla sia il *titolo*, sia l'*andamento* di fatto del régime, da qualunque mano egli sia diretto. Quanto al *titolo*, non mi resta a dir nulla dopo quello che ho testè accennato. Quanto poi alla *maniera del régime*, essa, allorchè viene designata co 'l nome di *republica*, propriamente significa un governo il quale ha abitualmente IN MIRA la cosa publica, e le cui funzioni sono rivolte a soddisfare al publico interesse. In questo caso la qualificazione di *publico* cade su lo SPIRITO DI FATTO del governo. Allora anche il régime di una monarchía assoluta può essere veramente republicano.

E quì rammentando non poter esistere altra specie di régime legitimo, fuorchè quello nel quale si voglia e si procuri il *ben publico*, ne viene l'irrefragabile conseguenza non poter esistere altro régime legitimo che quello di *spirito republicano:* ogni altro è criminoso, e veramente tirannico.

§ 1984. Distinguiamo per altro le ordinazioni *erronee* da quelle di *mala fede*. Le prime non costituiscono un régime tirannico, ma un régime poco illuminato; le seconde, venendo prese con la mira di far prevalere il dominio privato o di un principe, o di un collegio, o di una classe, in onta dei *conosciuti* dettami contrarî della cosa publica, e però essendo di mala fede, meritano il nome di *ordinazioni tiranniche*. Tirannico è tutto ciò che dal poter publico viene praticato con *vera ingiuria* dei cittadini o di tutto un popolo.

§ 1985. Fra il publico ed il privato non v'è cosa di mezzo: dunque fra le dottrine di *conto publico* e di *conto privato* non v'è dottrina di mezzo. In fatto pratico, dove si mescola il bene co 'l male, taluno può consigliare di vivere sotto governi nei quali sonovi tali mescolanze; ma trattandosi di *princípî* e di *teoríe*, ogni transazione è tanto assurda, quanto è assurdo voler accoppiare il *sì* co 'l *no* nello stesso soggetto. È dunque una vera goffaggine ed uno stolido controsenso quello di alcuni critici, i quali pronunziarono che il tal libro era un po'troppo republicano, quasi che uno scrittore fosse in libertà di creare cose incompatibili. In teoría fra lo schiavo ed il republicano (1) è impossibile trovare un mezzo ragionevole.

§ 1986. Ad ultimo schiarimento soggiungo, che parlando della *publicità* di un governo, convien distinguere il *diritto* in sè stesso e la *potenza pratica* ad effettuarlo. Un fanciullo ha i diritti di un uomo maturo, ma non ha la potenza pratica ad esercitarli. Questa potenza dipende dalla MATURITA'. Parlando della *publicità pratica* dei governi, la *maturità* è condizione indispensabile.

V. *Della publicità applicata allo scopo e alle funzioni di uno stato politico. Idéa della cosa publica e della ragion publica.*

§ 1987. Spesso in giurisprudenza vengono usate le denominazioni di *cosa publica* e di *ragion publica*. Qual è il concetto che dobbiamo annettere a queste denominazioni? Se rammentiamo quanto

(1) *Non nel senso di forma di governo, ma nel senso di un modo tale di governare, che abbia per iscopo di promovere il bene publico, ossia di tutti i membri componenti la società. Questo significato è evidentissimo per tutto il contesto del discorso dell'autore in questo e nei precedenti paragrafi.* (DG).

accennò Cicerone, e che fu da noi riportato nel libro antecedente, la *cosa publica* altro non è che la cosa di tutto un popolo. *Cosa publica* e *cosa popolare* è tutt'uno anche grammaticalmente. Ma qui ritorna ancora il quesito, in quale maniera formiamo noi l'idea della *cosa publica*. Rispondo prima di tutto, che qui non si prende più di mira la *persona*, ma bensì l'*interesse* e tutte le *ragioni* attive e passive di una città a somiglianza appunto della cosa privata *(res privata)*, con la quale si sogliono in linea di *fatto* denotare tutti gl'*interessi*, ed in linea di *diritto* tutte le *ragioni* personali e reali attive e passive di un privato. Per lo che l'idea della *cosa publica*, come *interesse di puro fatto*, si forma astraendo gl'interessi di tutto il corpo che appellasi *publico* da quelli che diconsi *privati*. Considerando la somma di questi interessi in un solo concetto suo proprio, vien formata l'idea della *cosa publica* in senso d'*interesse di puro fatto*.

§ 1988. Ma siccome questo *interesse* altro non è realmente che il *maggior bene* ottenibile di un popolo, così di sua natura egli diventa scopo di date operazioni. Ma considerandolo come scopo, noi passiamo a considerarlo sotto altre relazioni. Allora egli diviene *fine delle operazioni* dell'autorità imperante, ed oggetto di desiderio di tutto un popolo. Allora conviene associarvi un SISTEMA di atti valevoli ad ottenere la soddisfazione di questi interessi. Tale sistema di atti traendo il suo carattere dal fine, trae pure la sua denominazione dal medesimo. Ecco allora la *cosa publica* in senso di FUNZIONE. Essa si può allora definire = il sistema necessario delle cose e delle azioni, in quanto viene determinato dall'interesse di tutto il corpo politico. =

In questo senso la *cosa publica* non differisce dalla così detta RAGIONE DI STATO, considerata come il sistema delle operazioni comandate dall'interesse di tutto il corpo politico.

§ 1989. Ma ponendo mente al solo *interesse*, benchè publico, senza avere in mira la *giustizia*, si potrebbe dar luogo a quelle volgari opposizioni, per cui pur troppo la *ragione di stato* fu contraposta alla morale. Benchè il vero e durevole interesse publico non possa mai essere in contradizione con la giustizia, ciò non ostante a maggior cautela convien distinguere la *cosa publica* o l'*interesse publico* dalla RAGION PUBLICA, considerata come regola di giustizia e come dottrina di diritto. Questa *ragion publica* si può definire = la cognizione sistematica delle regole di ragione, direttive le cose publiche, derivanti dai rapporti reali e naturali publici, sia interni che esterni, delle civili società, produttive della maggior potenza e prosperità di un popolo. = Qui le *regole* esprimono un dato *ordine* di azioni. Lo *scopo* loro consiste nel produrre la maggiore potenza e prosperità di un popolo, e nel produrle nelle relazioni sì interne che esterne. Ma siccome fra tutte le *maniere* non ve n'ha che una sola; così, trovata questa *maniera*, si trova la *qualità* dei mezzi opportuni all'uopo. Ma questi mezzi qui consistono nelle *azioni* dei direttori degli stati. Dunque qui si parla della qualità del *régime publico* sì interno che esterno.

§ 1990. Ma siccome dall'altra parte è dimostrato che il régime publico, autore di potenza e di prosperità nell'interno, è quello solo in cui si esercita la protezione con la giustizia distributiva; e così pure quello che a forze fisiche pari nell'esterno produce sicurezza, è quello che inspira confidenza per la giustizia, e rispetto per la possanza pecuniaria e militare di un popolo: così la qualità del *régime* conforme alla ragion publica consisterà nella *giustizia* praticata di dentro e di fuori dello stato, e nel *potere* eminentemente forte di cui goda uno stato. Ecco con quali caratteri viene contrassegnato il *régime publico* conforme alla *ragion publica*, ecco come la *cosa publica*, la *ragione di stato*, l'*interesse publico* vero, reale e permanente vengano creati e conformati dalla *giustizia*, e come essa sia inseparabile dalla maggior potenza e prosperità di un popolo. Qui non accenniamo che di volo tutte queste cose, delle quali dovremo parlare di proposito, perchè si tratta solamente di accertare la *publicità* nei principali oggetti, in cui può e deve aver luogo allorchè versiamo intorno alla cosa publica e alla ragion publica. *Ragion publica*, *jus publicum*, *diritto publico* sono sinonimi. Qui viene presentato co' suoi caratteri interi. Io sono e sarò sempre lontano dall'insegnare un diritto senza sanzione, ed una politica senza vincolo, come hanno fin qui praticato i publicisti specialmente del nord, i quali hanno convertita una distinzione intellettuale in una dissociazione reale, e però hanno creato un diritto publico senza forza, e lasciata la politica senza freno.

VI. *Della publicità applicata ai diversi ordini di leggi. Delle leggi di ragion publica, di ordine publico.*

§ 1991. Nei moderni scrittori di giurisprudenza noi troviamo talvolta la distinzione fra le leggi di *diritto* ossia di *ragion publica*, e le leggi di *ordine publico*. Così dicesi: *la tal forma è di ordine publico*. Qual è l'idea chiara che dobbiamo annettere a queste denominazioni? Prima di tutto ci accorgiamo che quando le usiamo non poniam mente all'autorità ossia alla competenza del legislatore, ma bensì agli OGGETTI su i quali egli statuisce. Se ponessimo mente al carattere autorevole del legislatore, non potremmo mai distinguere questi ordini di leggi, perocchè il *dar legge* è un'attribuzione di competenza e di esercizio tutto publico ed esclusivamente publico. Objettiva quindi e non subjettiva, come diceva la scuola, è la ricerca qui instituita.

§ 1992. Ciò posto, osservo in primo luogo che vi sono oggetti di natura così publica, ossia che hanno un titolo così publico, che non si possono mai convertire in privati, benchè per abuso vengano usurpati od alienati. Tal è il diritto di punire; tale quello d'imporre contribuzioni a titolo di servigio publico; tale il diritto di far le guerre, le paci, di negoziare trattati; in breve, tale qualunque diritto detto DI MAESTA'. V'hanno anche altri oggetti di vero diritto publico, i quali per delegazione abituale vengono esercitati da privati. Tal è il diritto di far testamento, ossia di destinar dopo morte del dominio delle cose. Le leggi che statuiscono su questi oggetti appellansi di *ragion publica* o di *diritto publico*.

§ 1993. Più difficile, o almeno meno famigliare è il concetto delle leggi di *ordine publico*. Per formarsene un'idea conviene in primo luogo figurarsi che l'oggetto, su 'l quale cade la legge, sia per sè stesso di *ragion privata*. Così il diritto di acquistare un fondo, di amministrare le cose sue, di unirsi in matrimonio, sono originariamente e di loro natura altrettante facoltà ossia diritti di RAGION PRIVATA. Dunque il *titolo* dei medesimi è *privato*. Ora se consideriamo il *modo di esercitare* tali diritti in società, ci accorgiamo non essere cosa

indifferente per li contemporanei e per la posterità che vengano esercitati più tosto in una che in un'altra maniera. Si badi bene che si parla sempre di un esercizio equo e per se libero. Così se in linea di mera padronanza originaria è indifferente ch'io contragga un matrimonio con certe forme più tosto che con certe altre, co' tali equi patti più tosto che con certi altri: ciò non riesce indifferente per la prole, di cui devesi assicurare lo stato e l'educazione; e per la società, della quale dobbiamo conformare i primi elementi organici, cioè le famiglie, come si vedrà a suo luogo. Che cosa segue da ciò? Che la legge, per conciliare ed assicurare gl'interessi sì della prole che di tutta la società, è obbligata a prescrivere certe discipline, alle quali per diritto astratto di padronanza originaria io maritandomi non sarei soggetto.

Queste discipline sono appunto di ragion publica; ma siccome affettano un atto libero di ragion privata, e non ne conformano fuorchè l'esercizio, perciò le dette leggi diconsi d'ORDINE PUBLICO, a differenza di quelle di diritto publico, nelle quali si comanda o si vieta assolutamente l'atto stesso, come nelle leggi penali, e non si lascia la libertà di eseguirlo o non eseguirlo.

§ 1994. Qui taluno mi potrebbe objettare che l'interdizione di un prodigo viene autorizzata da legge di ordine publico. Ma nell'interdizione di un prodigo si spoglia un uomo del più importante dei diritti della padronanza, qual è il diritto di amministrar le cose sue. Dunque non è sempre vero che le leggi di ordine publico sono disciplinari soltanto e non privative di un diritto. — Rispondo accordando l'antecedente, e negando la conseguenza. L'interdizione di un prodigo non è che la conseguenza dell'infrazione di un'altra legge di ordine publico, la quale se non ammette anche lo spoglio spontaneo del diritto di amministrare, non permette nè meno una folle dissipazione del patrimonio d'un padre di famiglia. Da ciò viene, che non deve lasciar senza rimedio l'infrazione della legge principale. Ma così è, che noi parliamo di queste leggi principali e antecedenti, non delle sussidiarie e conseguenti. Dunque l'objezione non cade su 'l soggetto da noi contemplato. All'opposto nelle leggi antecedenti voi non trovate altra frase, se non che: *amministrate il vostro patrimonio da buoni padri di famiglia*, e nulla più. Dunque non sussiste l'objezione.

§ 1995. Per la qual cosa ognuno comprende che qui *disposizione di ordine publico* altro non è che = un modo di esecuzione d'un atto, o un modo di esistere d'una capacità di ragione privata e volontaria, comandato dai rapporti sociali ossia publici. = Quindi le leggi d'ordine publico sono quelle che statuiscono sopra oggetti di appartenenza e di esercizio volontario privato, e ne conformano la pratica ai rapporti necessari della migliore sociale convivenza. Anche queste leggi però debbono essere sanzionate.

§ 1996. Tutto considerato, le leggi di ordine publico sono leggi contemperanti o coordinanti l'esercizio della padronanza originaria con l'ordine della migliore convivenza. Ciò posto, contemplando i puri rapporti dell'individuale eguaglianza e della singolare competenza di ogni socio, voi non ne potreste trovare il titolo preciso: è d'uopo che ricorriate a considerazioni estrinseche, cioè a quelle dello stato di convivenza, e quindi all'autorità politica, per trovare il titolo e la competenza di sì fatte leggi.

§ 1997. Così, a cagione d'esempio, assumendo ognuna delle persone che compongono un'adunanza, voi non trovate in esse ragione per cui l'una debba occupare un posto diverso dall'altra, ed usare di un dato contegno. Ma tosto che voi intendete che in un teatro gli spettatori intervengono per vedere ed ascoltare una rappresentazione, ed in un'aula per deliberare e dar voto; voi tosto da questo scopo imaginate un *ordine* nell'assistere allo spettacolo, ed un altro *ordine* per deliberare o dar voto. Ma quest'*ordine* in che consiste? In un dato contegno degli spettatori e dei votanti. Quest'*ordine* da che è dedotto? Dai rapporti della funzione finale intesa, e non dalle originarie attribuzioni personali delle persone congregate. Ecco un'imagine delle leggi di ordine publico, alle quali non si può derogare con le private convenzioni.

§ 1998. Altra osservazione. Non conviene mai confondere queste leggi puramente disciplinari con quelle, in virtù delle quali la legge proibisce sussidiariamente, sotto sanzioni penali, certi atti naturalmente leciti, quali sono i regolamenti penali di mera polizia; come pure non dovete confondere le leggi di ordine publico con quelle di contributo, o di cessione forzata, o di limitazione reale cioè delle cose a titolo certo di publico bisogno. Sì fatte leggi, giusta il comune concetto, non diconsi *di ordine*, ma *di ragion publica* sussidiaria sì della cosa publica, che della privata. Agire con ordine, procedere con l'ordine necessario alla convivenza nell'usare di una propria prerogativa, ecco l'idea dell'*ordine publico* qui inteso. Le leggi di ordine publico sono appunto quelle che stabiliscono la maniera d'usare di queste prerogative.

CAPO II.

INDOLE E LIMITI DEL POTER PUBLICO.

I. *Formazione del poter publico.*

§ 1999. La formazione del poter publico risolvesi in sostanza nella formazione del potere dell'associazione. Ma risalendo alla formazione del potere dell'associazione, si trova ch'esso riducesi ad una sola funzione. Questa consiste = nell'associare tutte le mie forze alle forze altrui per formare una sola forza prevalente, con la quale si possano vincere od almeno diminuire gli ostacoli che si attraversano alla soddisfazione dei bisogni comuni, nell'atto che si creano i mezzi umani alla più felice conservazione. = Creare con le forze individuali unite la potenza sociale, per ottenere la migliore esistenza degl'individui, ecco in che consista il vero tenore di quel contratto co 'l quale si erige la nazionale sovranità.

§ 2000. Nel creare dunque il governo, nell'obbedire al medesimo, l'uomo per diritto non serve all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Niuno dunque conferisce ad uno o più il diritto di ordinare ciò che gli piace, ma solo il diritto di ordinare quello che le *circostanze necessarie* comandano a prò del concedente. Egli dunque non serve nè ai magistrati, nè ai principi, nè alla società, ma serve solo a sè stesso. Se per servire a sè stesso un popolo si lascia dirigere da altri, egli ciò fa per servir meglio a sè stesso. Con l'instituzione dunque dei governi non si toglie nè si scema, ma si accresce l'indipendenza e la libertà. La facoltà di star peggio non merita il nome di *diritto*, nè di *potenza utile*. Dunque co'l promettere

» con l'eseguire il concorso della forza non si a-
liena verun diritto.

§ 2001. Non pare dunque vero quanto dice Rousseau, che « le clausole del sociale contratto, ben » intese, si riducono tutte ad una sola, cioè all'a» *lienazione totale* di ciascun associato con tutti » i suoi diritti a tutta la comunità. »

Se voi domandate a Rousseau com'egli provi quest'assoluta ammortizzazione dell'individuale stato dell'uomo, per la quale non resta più alcun diritto, ecco la sua risposta: « Ognuno donandosi » tutto intiero, e rendendo così la condizione eguale » per tutti, niuno ha interesse di renderla onerosa » agli altri. »

§ 2002. Qui sia lecito osservare ch'egli con ciò non prova essere necessaria questa totale alienazione, ma asserisce soltanto che quando è fatta, essa non può essere lesiva. Ma prima di provare che sia *innocua* si doveva dimostrare che sia *necessaria*. Ora qual motivo adduce egli di questa necessità?

Io concedo di buon grado che l'unico mezzo a conservarsi in società sia quello di formare per mezzo dell'aggregazione una somma di forze, la quale possa trionfare delle private resistenze, e procacciare altri mezzi esterni di difesa e di utilità, e che convenga dirigere queste forze mediante un mobile solo, e farle agire di concerto; ma non posso concedere che per la cospirazione delle forze sia necessaria l'alienazione assoluta della persona o dei diritti degl'individui. La cospirazione delle forze altro non importa fra gli uomini che uno scopo identico voluto in comune, e procurato con le forze comuni. — Ma questo scopo identico in che consiste? Forse in qualche cosa di estrinseco all'individuo, e di talmente estrinseco, ch'egli debba rinunziare al proprio interesse, alla propria autorità, ai propri diritti? No certamente. Ciò sarebbe un impossibile morale. All'opposto lo scopo di questa cospirazione di forze è tutto intrinseco, tutto proprio, tutto personale all'individuo. Qual cosa di più intrinseco, di più proprio, di più personale dell'amore del proprio benessere? Dunque, ben lungi di alienare alcun diritto, egli anzi, mercè l'associazione, intende di assicurarne, di agevolarne e di estenderne vantaggiosamente l'esercizio. A che prò dunque introdurre questa specie di morte personale per farne sorgere la vita sociale? Due vicini di campagna convengono difendersi contro i ladri, od ostare alle corrosioni di un torrente: che cosa alienano del proprio, fuorchè una disastrosa facoltà di star neghittosi contro l'aggressione dei ladri e la corrosione del fiume a danno del vicino, onde non subire egli stesso questi guai?

II. *Vera idéa dell'unione civile.*

§ 2003. Qui soggiunge Rousseau, che « l'a» lienazione facendosi senza riserva, l'unione che » ne risulta è la più perfetta possibile. » Ma prima di tutto chi vi ha detto che qui si tratti della più perfetta unione possibile, anzichè dell'unione semplicemente necessaria ad assicurare ed ajutare l'esercizio dei diritti individuali? Fissata quest'assoluta e metafisica unione, accoppiata alla totale alienazione di tutto sè stesso, noi possiamo far tornare in campo la stravaganza di quei semplici fraticelli, i quali disputavano se i frati che professavano voto di povertà fossero padroni del cibo che inghiottivano.

Lasciamo in disparte questa monastica opinione, e consultiamo la natura e l'ordine necessario delle cose. Prima dell'unione io concepisco l'individuo dotato di una certa potenza e padronanza. Com'egli non può esigere che la comunità pensi a tutte le faccende domestiche di lui, così la comunità non può esigere ch'egli porti nella piazza il suo letto, la sua mensa e il suo guardaroba per farne parte a tutti.

§ 2004. L'unione è limitata dallo scopo, e questo scopo non importa mai l'unione monastica voluta dal Rousseau. L'unione sociale non è un'unione di ammortizzazione, ma è un'unione di commercio e di soccorso: essa importa un ricambio di servigi protetto dalla forza comune. Dunque l'alienazione suddetta diviene superflua, assurda, e contraria al suo fine. Quando mi unisco per istar bene, è assurdo ch'io rinunzi al diritto d'ottenere questo bene. Ma così è: nella rinunzia assoluta, voluta da Rousseau, s'inchiude anche la rinunzia a questo diritto. Dunque egli esige un'alienazione assurda, e contraria al fine proposto.

§ 2005. « È necessario (egli dice) che ogni as» sociato non abbia nulla a reclamare; imperocchè » se rimanesse qualche diritto ai particolari, nel» l'atto che non vi sarebbe alcun superiore comune » che potesse pronunciare fra essi ed il publico, » ciascuno essendo in qualche punto suo proprio » giudice, ben tosto pretenderebbe d'esserlo in tut» ti. Allora lo stato di natura sussisterebbe, e l'as» sociazione diverrebbe necessariamente tirannica » e vana. »

Più cose conviene distinguere in questo passo. Altro è il possesso intiero dei diritti personali, ed altro è la podestà di giudicare di quelle operazioni della comunanza, le quali possono percuotere questi diritti. Fingiamo per un momento ch'io mi conosca incompetente a giudicare della giustizia od ingiustizia di un regolamento sanzionato nell'assembléa sociale: ne viene forse la conseguenza, che a quest'assemblea od alla maggior parte della medesima sia lecito controvertere il fine dell'associazione? Chi v'ha detto ch'io unendomi ad altri mi sia venduto in galera? Non è egli vero che da tutti i maestri di diritto fu riconosciuto che i diritti nativi dell'uomo sono inalienabili? Se si dovesse verificare l'opinione di Rousseau, non si dovrebbe forse verificare precisamente il contrario di questa proposizione? Chi v'ha detto che un'assemblea facendo qualche cosa, facia sempre bene, o debbasi riputare aver fatto sempre bene? Questa è in fondo la vostra pretensione: voi mi spogliate della facoltà di possedere, per ispogliarmi della facoltà di pensare: voi esigete da me l'alienazione d'ogni diritto, perchè l'assembléa possa disporre a suo beneplacito. Essa dunque non può avere alcuna norma obbligatoria che limiti i suoi poteri; essa dunque per qualunque cosa non può essere tacciata d'ingiustizia. Voi dunque esigete in diritto la mia assoluta schiavitù fino nel pensiero.

§ 2006. Voi temete che i privati si erigano in giudici delle deliberazioni comuni, e quindi si sciolga la società pe' i dispareri privati. Ma, di grazia, queste deliberazioni da chi furono prese? Se furono prese da questi stessi privati nell'assembléa, se furono acconsentite liberamente in quest'assembléa: dunque da questi stessi furono giudicate utili in quest'assembléa; dunque ogni privato fu fatto giudice in tutti i punti. Finchè dunque un privato sarà persuaso dell'utilità e della giustizia, concorrerà all'esecuzione della deliberazione senza

che sia necessario ch'egli alieni la sua persona e i suoi diritti; egli osserverà la convenzione pubblica come si osservano tuttodì i buoni contratti privati. Ma taluno potrebbe cangiare di opinione. Sia, io rispondo: la forza sociale lo farà obedire. Ma egli può ritirarsi dalla comunione. Sia, io rispondo: vi rimarranno gli altri che vi trovano il loro conto. Dove mai potrò io fabricare un titolo per forzare un mio eguale a stare unito con me? Se esistesse questo titolo, sarebbe superflua l'alienazione libera da voi richiesta.

III. *Assurdo morale della sovranità illimitata* (1).

§ 2007. Alla perfine a che giova di allegare gl'inconvenienti dei privati dispareri di uno stato chimerico ad oggetto di stabilire lo spoglio reale dei diritti individuali, e l'immenso dispotismo della pluralità? Allegare gl'inconvenienti di una società d'eguali senza un governo, con gli uomini bisognosi di un governo, egli è lo stesso che allegare gl'inconvenienti della vita vegetale d'un albero divelto dal terreno. Altro è che per comodo dell'analisi l'intelletto finga questo stato, ed altro è che dal carattere reale degli uomini io deduca gl'inconvenienti propri di questo stato. L'ipotesi metafisica viene imaginata unicamente per calcolare i rapporti ipotetici di questo stato, e non mai per istabilirlo in atto pratico. Prima di sapere che cosa sia *diritto*, gli uomini formaronsi e persistettero in società. Dunque esiste una forza superiore di questa unione. O dunque volete instituire le società di fatto, o volete raggiungere un modello ideale di ragione. Nel primo caso la natura deve operare da sè, nè il vostro libro potrebbe avvicinare gli uomini contro loro voglia. Nel secondo caso poi insegnate un mezzo non solamente non necessario, ma positivamente riprovato, perchè con un bel contratto da voi detto *sociale* stabilite un reale contratto del più assoluto dispotismo. Voi con l'ipotesi vostra metafisica stabilite l'iniziativa del governo pratico; ma questa iniziativa altro non è che un dispotismo infinito. Voi dunque stabilite il dispotismo infinito dei governi, e lo stabilite senza dimostrarne la necessità, ed anzi contro il diritto di proprietà.

§ 2008. Invano si può ricorrere ad un secondo contratto creatore del civile governo per limitare i poteri. Posta una volta una podestà imperante dispotica della pluralità, devesi per necessaria conseguenza autorizzare anche il dispotismo aristocratico ed il dispotismo regio. Chi sarà da tanto da poter fissare praticamente i limiti positivi della sovranità delegata, dopo che avete trovata necessaria la sovranità propria assoluta? E perchè mai erigeste in dogma la sovranità illimitata nella società, se non perchè, secondo voi, senza di essa non si può ottenere la perfetta unione? Ora se create un rappresentante del corpo sociale, cessa forse lo scopo dell'unione e la necessità dei mezzi per ottenerla? Volete voi nel delegato trasmettere minor potere sovrano di quello del corpo sociale? voi creerete un governo debole, perch'egli non avrà tutti i poteri da voi giudicati necessarî all'unione. Volete voi trasmettergli il pieno potere? voi creerete un governo infinitamente dispotico.

§ 2009. Finalmente conchiude Rousseau: « O» gnuno donando sè stesso a tutti, egli non si dona » a veruno; e siccome non havvi associato su 'l » quale taluno non acquisti il medesimo diritto ce» duto sopra sè stesso, così si guadagna l'equiva» lente di quello che si perde, ed una maggior » forza per conservare ciò che si ha. »

Su questo passo siami permesso il seguente dilemma: o voi volete che il cambio qui figurato sia coerente alle idée da voi premesse, o no. Se lo volete coerente, io vi dico essere falso che ciascuno conservi ciò che ha: se poi no 'l volete coerente, vi dico che siete in contradizione con voi stesso; e lungi che questo passo sia il terzo mezzo di prova della vostra tesi, esso è un mezzo di distruzione della medesima. Veniamo alla prova. Se abdico i miei diritti privati per acquistare il diritto publico, io perdo il diritto di proprietà reale e personale competente a me come individuo, e che prima esercitava da me solo proporzionatamente alle mie facoltà ed a' miei talenti, per acquistare un diritto di comando che non posso esercitare che con altri e sopra di altri. È dunque falso ch'io acquisti l'equivalente di quello che ho perduto, e che conservi ciò che prima aveva.

Fingiamo di fatto che la pluralità mi spogli oggi senza necessità de' miei beni o della mia libertà: io dovrò rassegnarmi, perchè nulla ho a ripetere, dappoichè tutto io cedetti alla pluralità. Che cosa dunque mi resta, altro che il tristo diritto di congiurare domani con la pluralità per ispogliare un terzo nella stessa guisa ch'io fui spogliato oggi? È dunque falso, nell'ipotesi di Rousseau, che taluno donando tutto sè stesso ad altri, egli in ultima analisi non si dia a nessuno; e che acquisti realmente ciò che perdette nell'alienazione, e quindi conservi ciò ch'egli ha.

Che se poi vogliamo stare alla corteccia delle parole, e rendere illusoria l'alienazione dei diritti individuali, per non lasciare che una mera cospirazione amichevole di forze; in tal caso si distrugge da capo a fondo il contratto imaginato da Rousseau, e si costituisce quello che fu da noi asserito, non come cosa di arbitrio, ma come esecuzione d'un dovere naturale necessario precedente.

Ma così è, che il contratto figurato da Rousseau è non solamente assurdo in natura, ma eziandio fonda senza necessità un infinito dispotismo: dunque dev'essere assolutamente rigettato. L'illimitata sovranità pertanto del corpo sociale si deve riguardare come un mostro morale. Dunque la nazionale sovranità si deve riguardare come il potere di tutto un popolo, diretto alla più felice conservazione degl'individui, e non come l'indefinita soggezione dei cittadini alla unione sociale.

IV. *Dei limiti propri della sovranità.*

§ 2010. Ora domando quali sieno i limiti di ragione del potere proprio dell'associazione. Se lo consideriamo dal canto della sola *forza*, non troviamo altri limiti che quelli della potenza unita di più uomini; ma se lo consideriamo dal canto della *ragione*, vi ravvisiamo tutti quei limiti i quali sono essenziali al sociale contratto. Questi limiti sono fissati dal fine stesso della società, la quale fu già considerata come una *machina d'ajuto*, e non come uno *strumento di oppressione* per ogni membro

---

(1) *Qui si parla della sovranità come fu imaginata da Rousseau, i principî del quale intorno alla formazione della società e all'origine del potere sovrano vengono robustamente confutati in questo capo. (DG)*

della medesima. La formula del contratto sociale non è un arcano riservato alle investigazioni della metafisica, ma bensì una di quelle cose le quali sono dettate dal senso comune. Il suo fondamento è: *non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te stesso; fare agli altri ciò che vorresti fatto a te stesso.* In qualunque ipotesi potete voi controvertere questa regola? Non mai: sia uno solo, siano molti gl'individui della società, questa regola è eguale per tutti. Vero è che in essa non pare rinchiuso fuorchè l'ordine di quelle azioni che ognuno deve praticare verso i suoi eguali; talchè pare omessa la difesa che ognuno o la società può esercitare contro i malefici, per la quale è necessario talvolta recar male agli altri: ma è vero del pari che la regola unica del diritto sociale ordinario privato si può dire espressa nella formula suddetta.

§ 2011. Ora in forza della medesima trovate voi nella corporazione sociale un diritto illimitato di disporre delle cose e delle persone dei soci in qualunque guisa piaccia alla pluralità; o non piuttosto il diritto limitato di fare il maggior vantaggio di tutti? Lasciamo le astrazioni. Figuriamo venticinque membri d'una nascente società, dotati di beni di fortuna, e tutti capi di famiglia. Credete voi che ventiquattro o diciotto dei medesimi possano a buon diritto accordarsi per ispogliare uno o sei altri a loro capriccio? Ciò che questi fanno oggi con diritto, altri diciotto lo faranno domani, e così via via; talchè la vita di questa società diverrà una ruota perpetua di spogli e di oppressione, invece d'essere un'unione pacifica di possessi e di libertà. Questa sarebbe tirannia ed anarchia, e non regime di sociale sovranità.

§ 2012. Nè vale il dire che con l'unione e per l'unione la corporazione può esigere prestazioni reali e personali da ogni suo membro; perocchè in questo caso proponendosi un bisogno limitato e certo, si pone pure un limite così conosciuto e certo, che oltre la linea della *necessità* non è possibile trovare alcun fondamento di diritto. Tutto considerato, si trova che nel contratto sociale io non pongo in comune fuorchè le mie forze ed i miei beni secondo il bisogno e dentro i limiti del bisogno; ma non pongo in comune veruno de' miei diritti. La soddisfazione di questo comune bisogno diviene per me un *dovere*, perchè co 'l mezzo della medesima io evito un maggior male presente, o mi procuro un maggior bene in futuro (1); lo che io non potrei fare senza questo *mezzo*. Nulla dunque con la mia prestazione reale o personale viene detratto al mio possibile diritto: esso anzi s'aumenta o si assicura. Quando compro un cavallo necessario a trasportar me o le cose mie, perdo forse qualche diritto perchè sborso denari? no; anzi con ciò aumento la mia potenza, permutando la mia moneta. Ecco l'imagine dei pretesi sacrifici. Questi sono quelli che mi può imporre la sovranità. Ora co 'l ben definirli si definiscono i limiti della sovranità di diritto. Ma per definirli dobbiamo valerci non di speculazioni, ma di fatti noti ed accertati, i quali ci mostrino il titolo giuridico di questi sacrifici. Questo titolo consiste nella *necessità*, nella *sola necessità*, e nella *sola privata necessità* di contribuire cose o servigi, o di conformarsi ad un dato ordine necessario alla convivenza.

§ 2013. Certamente se io avessi una potenza illimitata, non dovrei passare per queste strade; ma con la limitazione delle mie forze è questa un gran bene per me, che, contribuendo il valore di uno, io guadagni o conservi con l'ajuto altrui un valore di cento o di mille, cui altrimenti mi sarebbe impossibile di acquistare o di ritenere. Quando la necessità in cui mi trovo di sacrificare qualche cosa in presente, per essere più sicuro o star meglio da poi, deriva da circostanze irrefermabili della natura, io non debbo far vale[re] uno stato ipotetico puramente ideale per imaginare una sorte che la Providenza realmente non mi accordò; ma debbo invece tener conto delle circostanze effettive superiori ad ogni umana combinazione. Posto il mio campo vicino ad un fiume, o posta la mia persona sotto un rigido cielo, posso disputare del diritto di lasciare senz'argine il mio terreno o di andar vestito come voglio? Ma ridotta la cosa a questo punto, ognuno sente che i limiti della sovranità vengono fissati dalla stessa natura, e chiaramente rivelati, modificati dalla stessa natura, al pari dei limiti di qualsiasi altra prerogativa. Toglietele la necessità dello stato sociale e di un governo, e tutto svanisce, o cade nel puro arbitrario.

V. *Mezzo-termine pratico, onde verificar sempre i limiti di ragione della sovranità.*

§ 2014. Per la qual cosa onde rettamente ragionare su 'l punto dei limiti di ragione della sovranità, conviene assumere *a priori* un supposto precisamente inverso di quello di Rousseau. Egli finge un'alienazione, uno spoglio, una specie di ammortizzazione di tutta la padronanza individuale in favore della comunanza, onde formare una sola massa di forze, ed un solo animo dirigente e giudicante, chiamato da lui *sovrano*, per indi far restituire ad ognuno a giudizio per altro di questo sovrano quel tanto di diritti o quel tanto di pretese, che fa d'uopo ad una libera ed equa convivenza. Io, per lo contrario, pongo che ognuno s'accosti ad ogni altro, ritenendo tutto il fatto suo, e non contribuendo che quel tanto ch'è necessario per un'equa convivenza. Da ciò risulta tutta la dovuta competenza delle leggi. Esse debbono essere fatte solo quando fa bisogno, secondo l'indole del bisogno e dentro i limiti del bisogno; senza di che riescono vincoli ingiuriosi. Per correlazione risulta tutta la libertà civile e politica in relazione al legislatore, di modo che i limiti delle leggi servono di limite alla libertà. Per altro il punto noto è la libertà privata, che si deve sempremai presumere INTIERA (tranne le ingiurie) fino a che non si provi il vincolo, senz'aspettare, per essere liberi, che altri ce lo conceda.

§ 2015. Parrà a taluno che l'effetto della teoria di Rousseau sia lo stesso; ma in realtà risulta tutto il contrario. Quando si supponga la rinunzia illimitata di Rousseau, io debbo aspettare e contentarmi di quello che piacerà al sovrano di restituirmi. Viceversa, quando si supponga ch'io sia padrone del fatto mio, si dovrà vedere se esista un titolo necessario e giusto, per il quale io debba contribuire qualche cosa. Allora contribuendo io per necessità vera e giustificata, obedisco alla legge naturale della confederazione, e vi obedisco non

(1) *Co 'l mezzo dell'ajuto degli altri membri della società che al pari di me conferiscono le forze e i beni loro secondo il bisogno. Dal che viene che il contribuire alla soddisfazione del bisogno comune è per me un dovere, essendo il correspettivo del profitto che ritraggo dal concorso altrui al fine comune.* (DG)

perchè così piace alla pluralità, ma perchè così importa l'interesse mio, a guisa di un principe confederato, il quale invia un contingente d'armi o di denari. In breve per Rousseau, che non ammette la necessità della società, tutto si risolve nell'arbitrio o espresso o tacito; per me, all'opposto, che uso di questa necessità, tutto deriva da una legge suprema di natura, che comanda tanto agl'individui quanto alla congregazione, tanto ai governati quanto ai governanti.

§ 2016. Invano il senso morale dettò a Rousseau la massima, *che il sovrano non può caricare i sudditi di alcuna inutile catena*. Qual è il titolo di questo diritto? *Sotto la legge di ragione nulla si fa senza causa, niente più che sotto le leggi di natura.* Ad una sì ambigua ed illusoria massima dobbiamo noi forse raccomandare il destino delle nazioni? Prima di tutto qui non si distingue causa da causa. Anche il ladro, l'assassino, il violento agiscono con causa, ed impongono una catena utile per loro. Doveva dunque Rousseau indicare di qual causa parlasse. Doveva poi ricordarsi che il suo sovrano speculativo non è e non fu mai il reale. Determinata dunque la causa del comando, qual è il CRITERIO che Rousseau ci dà per distinguere le giuste dalle ingiuste catene? qual è la SANZIONE per fabricare le prime e respingere le seconde? Qui sta il punto. Da queste due questioni dipende il fissare i limiti della sovranità.

§ 2017. Quanto al CRITERIO, Rousseau non ne può dare alcuno, posto che non riconosce l'origine della società o del governo come di *diritto necessario*. Resta dunque *l'arbitrario*, e resta necessariamente con le migliori intenzioni del mondo. Quanto poi alla SANZIONE, non ne può trovare alcuna nè per chi comanda, nè per chi obedisce, per ciò stesso che manca un bisogno assoluto ed imperioso dello stato sociale del governo. A che dunque si riduce la massima vaga di non operare senza causa? Ad una formula equivoca ed illusoria. Aggiungasi il principio dell'alienazione assoluta ed illimitata, più inculcata ancora allorchè parla del *dominio reale*; e domando da qual punto noto egli possa partire per istabilire i limiti della sovranità. Tutto l'opposto accade nella mia teoria. Di fatto, se io pongo come prima ipotesi tutte le prerogative e tutti gli oggetti dell'originaria padronanza semplice, pura e senza restrizione, tranne il divieto di offendere, come fra due esseri bastanti a sè stessi, io assumo certamente per prima posizione uno stato noto, specificato e concreto. Or ecco il primo limite assoluto della sovranità: *vietare ogn'ingiuria fra i membri uniti in colleganza.* Se, posta questa ipotesi, passo indi ad una seconda considerazione, e trovo che per dar vita, consistenza e sviluppamento a questa padronanza speculativa io non posso prescindere dalle tali e dalle tali altre obligazioni, domando se procederò o no con cognizione di causa. Or ecco in qual guisa si deve operare onde fissare gli altri limiti pratici della sovranità. Qui la vera formula è: *imporre funzioni assolutamente necessarie all'unione.*

Questi limiti debbono essere tutti fissati, perchè con questi la sovranità acquista la sua giusta latitudine. Di fatti ogni vincolo alla padronanza privata è un nuovo potere attribuito alla sovranità. Ma ogni potere con titolo necessario è un potere limitato, giustificato e sanzionato. Convien discendere dalla padronanza originaria per fissare i limiti della sovranità, e non dalla sovranità per fissare quelli della padronanza privata in società.

§ 2018. Che cosa ha praticato Rousseau? Egli ha spogliato l'uomo per creare il sovrano. Ma nella posizione di un governo costringente credete voi essere cosa indifferente l'ammettere il principio dell'ammortizzazione di Rousseau, o quello della necessaria contribuzione? Che cosa produce quello di Rousseau? Esso produce lo stesso della *convenzione illusoria* di Hobbes. Questi voleva che, conferito il principato, non rimanesse al principe verun obligo e quindi verun limite di azione verso i cittadini, perchè l'assemblèa a cui promise è sciolta. L'effetto del potere sbrigliato è lo stesso tanto nell'uno che nell'altro caso. Nel sistema di Rousseau precede, in quello di Hobbes succede alla creazione del principato. Ma tanto nell'uno quanto nell'altro caso si dà luogo a questo mostro, perchè nè l'uno nè l'altro scrittore riconobbe verun principio di *diritto necessario*; ma si riportarono al puro *arbitrario*, d'altronde illusorio, e che essenzialmente involge una viziosa petizione di principio, come sopra fu dimostrato. Ora io lo ripeto: credete voi essere cosa indifferente, a fronte di un governo costituito, ammettere il principio ammortizzante di Rousseau, anzichè quello della necessaria costituzione sociale? È vero o no che co'l primo siamo commessi ai flutti dell'arbitrio, senza trovare un criterio necessario, nè titolo alcuno di azione giuridica? È vero o no che, ammesso questo principio, la coscienza e la moralità politica sono spente, ed in loro luogo deve regnare la più estesa servilità? È vero o no che ai governanti di buona fede e di zelo umano togliete ogni direzione ed ogni stimolo di coscienza e di publica opinione?

§ 2019. Co'l sociale contratto alla mano ecco in qual guisa può parlare il principe: = Voi siete spogliati d'ogni diritto di giudicare della necessità d'una prestazione in favore del publico: più, voi avete poste le vostre sostanze, la vostra libertà, e perfino la vostra vita, a disposizione di questo publico. Or bene, questo publico ha eletto me a suo rappresentante, e a direttore del suo potere. Dunque a me solo spetta vedere, giudicare e prescrivere ciò che dovete prestare; dunque a torto pretendete ch'io vi dimostri la necessità e la ragione di quello che vi comando; dunque dovete obedire alla cieca. Sia pur vero ch'io debba agire con ragione, come vi dice Rousseau; ma questo è un oggetto che spetta a me solo di vedere, giudicare ed eseguire; perocchè per quella stessa ragione che avete rinunziato al giudizio privato nell'abdicazione, voi avete rinunziato al giudizio privato nella distribuzione delle prestazioni impostevi: ed anzi si è voluta la prima rinuncia in vista della seconda. Orsù dunque tacete ed obedite. = Piacesse al Cielo che questo discorso fosse finto!

§ 2020. Supposto questo discorso, che cosa importa e che cosa suppone? È vero o no che importa il potere sbrigliato, sia di un principe, sia di un senato, sia d'un parlamento? Ma in ogni ipotesi questo è un mostro. Distinguiamo bene il *fatto del mandato* dai *poteri giuridici* di chi governa. Credete voi forse che a limitare il potere sia veramente necessario un atto espresso di volontà? Anzi io dico, che quanto più per convenzione un mandato è fiduciale, quanto più con parole è libero, egli, per diritto necessario di natura, ossia per la legge di socialità, importa tanto più di responsabilità per parte del mandatario. Un procuratore, al quale affido un mandato articolato e limitato, è molto meno responsabile di

un amministratore amichevole, che senza mandato assume le facende di un absente *(negotiorum gestor)*. Sarà certamente cosa prudente dare ai membri di un parlamento facoltà espresse (tranne quella di mutare la costituzione, ch'è atto d'immediata sovranità nazionale, che non si deve toccare da veruno); ma nel caso che mancasse quest'atto, non potrà certamente nè egli, nè verun senato, nè verun principe pretendere un potere che il publico stesso, cui rappresentano, non ebbe, non potè e non potrà mai avere. Ciò appunto fu dimostrato dalla natura stessa delle cose. All'opposto il discorso sopra figurato suppone che il potere sovrano sbrigliato sia di diritto così fondamentale, che costituisca la forma unica di ragione del sociale contratto. Ora dovremo noi forse accogliere questa dottrina come dogma di ragione? Invano mi opporreste che questa non fu l'intenzione di Rousseau. Voi cangereste la questione. Qui non si tratta di vedere che cosa egli amasse, ma che cosa egli ha detto. Non si tratta nè meno di vedere se abbia soggiunti altri passi che possano ostare al principato sbrigliato; ma si tratta di vedere quale sia il senso di quello che esaminammo, ed al quale si riferisce anche da poi. La causa ch'egli volle difendere era ottima; ma il *mezzo* usato fu pessimo. Nè si creda che il discorso sopra figurato sia meramente ipotetico, perocchè egli è in sostanza quello che un grande principe faceva, valendosi appunto del *contratto sociale* di Rousseau.

§ 2021. Lasciamo le dispute e veniamo al positivo. = In cose di sovranità sociale conviene incominciare co'l figurare la padronanza originaria privata in istato integro, semplice e indipendente, cioè come se non fosse vincolata a nulla; e però porre il solo rispetto dell'altrui eguaglianza come limite fra persone indipendenti. Dopo ciò imporre con un TITOLO conosciuto, e indotto da una vera NECESSITA', ogni prestazione ed ogni vincolo positivo, sia reale, sia personale; dimostrando e misurando questa necessità *non in vista* del vantaggio dei governanti, ma unicamente ed esclusivamente in vista di quello dei governati. = Tutto ciò sia detto in via di *diritto teorico*, e come regola o principio direttivo dei poteri sovrani. Quanto all'applicazione pratica, noi non ci possiamo valere che di un MEZZO PRESUNTIVO; e questo è, che la spiegazione della volontà generale, la quale appunto vuole questa regola, risegga presso la PLURALITA' della colleganza; e quindi che la volontà libera di questa pluralità, per la necessità stessa delle cose, si assuma come SOVRANO; e però che la minorità sia tenuta a sottomettersi, in onta che a lei sembri ingiusta: altrimenti sia lecito separarsi, dopo aver soddisfatto ai legittimi impegni già contratti. Ciò non toglie per altro il diritto di reclamare una riforma nei modi ordinari, ma sempre co'l debito di frattanto obedire; e ciò anche perchè qui non rimarrebbe che una guerra assurda.

VI. *Predominio perpetuo della sovranità nazionale. Limiti visibili di qualunque mandato governativo. Sua ultima sanzione.*

§ 2022. Altro è obedire alla volontà della pluralità sociale co'l diritto di separarsi dal grembo di lei, ed altro è obedire a qualunque volontà dei mandatari di questa società. Qualunque sia la maniera di sentire dei privati, lo stato di società esige unità di azione in tutto ciò ch'è necessario al rispetto, all'ajuto ed alla cooperazione della vita civile. Dunque è essenziale anche l'unità di consenso nel determinare il modo comune di questa convivenza. Senza di ciò esiste anarchia, guerra, e la società non esiste.

Questa unità di maniera, acconsentita e garentita dalla forza consensuale del consorzio, costituisce una legge di fatto e di diritto naturale e necessario, perchè senza di lei non può sussistere società veruna. Fra l'alternativa dunque di *(non)* convivere o di obedire a queste norme acconsentite non v'è cosa di mezzo.

§ 2023. Concedo che vi può essere discrepanza nel consenso. Qual è la parte che deve prevalere, e considerarsi autorevole? Ognuno sa che si per fatto di ragione, che per la nozione essenziale alla legge, questa parte è quella della MAGGIORANZA, ossia della pluralità dei consenzienti nello stesso partito. Ma qui come si potrà rispettare l'eguaglianza? Si rispetterà come si suol fare tuttodì nelle private società. O sottoponetevi alla pluralità, o andate pe' i fatti vostri, si suol dire a chi non acconsente ai regolamenti della compagnia. Invano contro questa conclusione vorreste reclamare con la ragione del miglior partito. Qui si tratta di cosa che viene acconsentita come condizione eguale per tutti. Ciò che sembra savio e utile ad una parte, sembra il contrario all'altra. Fra i due partiti non v'ha superiore comune fuorchè Dio, che non parla (1). Dunque la volontà libera e chiara della pluralità in cosa di ragione comune costituisce la legge di ultima necessità: ben inteso che abbia per oggetto di regolare gli atti di tutti, niuno eccettuato. Dunque chiunque resiste a questa volontà della maggioranza è ribelle e nemico; dunque può essere o forzato o espulso; dunque conviene rassegnarsi, o staccarsi dal grembo del consorzio (2).

§ 2024. Ma questi principi si possono forse applicare ad un popolo verso i suoi mandatari? Se poniam mente alla qualità delle persone, non troviamo verun titolo di far prevalere la volontà del mandatario alla volontà del mandante. Questi è per diritto padrone di sè stesso e sovrano; quegli all'opposto non è che mandatario e suddito. Se comanda ai privati, egli non lascia d'essere suddito di tutta la comunità. Dunque quando la volontà di questa comunità o della maggioranza sia manifesta, essa diviene legge per lui; dunque resistendo, diviene egli ribelle, e non il popolo. È un assurdo in termini l'asserire che un popolo sia ribelle in senso criminoso. Questa qualificazione può cadere su privati, ma non mai su la maggiorità, a meno che non rivestiate un principe della qualità di padrone, ed un popolo di quella di schiavo. Ma dicono taluni: se il principe è sovrano, è assurdo che possa avere superiori sopra di sè. Puerile gioco di parole! il principe è sovrano. Distinguo: rispetto ad ogni singolo cittadino, concedo; rispetto al corpo collettivo e consociato del popolo, nego. Il principe non è che agente, e mai sovrano, della società. Egli è poi

(1) *Per dire immediatamente in questo caso quale dei due partiti abbia ragione. (DG)*

(2) *Io non mi distendo in un argomento già ben trattato da Locke nel suo* governo civile, *cap. VII, n° 1 al 6°.*

principe rispetto ai singoli, perchè delegato supremo di questo popolo (1).

§ 2025. Fra la sovranità ed il mandato, dicono taluni, sta il contratto almeno tacito del principato, il quale supponendo eguaglianza, non comporta la sudditanza da voi intesa, e quindi la sommissione del principe a questa generale volontà. Ecco un sofisma ed uno scambio d'idée. Il mandato accettato è certamente atto contrattuale. Ma che per ciò? Forse spoglia il mandante della sua proprietà? Il principato si deve forse riguardare come un podere irrevocabilmente venduto, e la facoltà di governare come una proprietà commerciale alienata? Ecco lo scambio assunto sempre come dogma irrefragabile. Il principato civile poi non fu e non sarà mai altro che un OFFICIO FAMULATIVO al corpo sociale; e la facoltà di governare, fuorchè un MANDATO a tutto comodo e a piena disposizione del mandante, e nulla più. Dunque la volontà del mandante costituirà sempre la legge di questo mandatario; dunque nella disidenza questo deve cedere a quello, o andarsene pe' fatti suoi.

§ 2026. L'affare dunque si risolve nel *verificare* la volontà del mandante. Ognuno sa esistere un modo *positivo* ed uno *presuntivo*. Il primo non si ottiene che nella democrazía, o in quei soli momenti nei quali un popolo manifesta senza tema e senza soggezione la sua volontà. Per ogni altra posizione adunque non rimane che il modo *presuntivo*. Ora si domanda: quando si deve presumere che un popolo acconsenta o riprovi il fatto de' suoi mandatarî? Incominciando dalla riprovazione, è per sè manifesto che ciò che non era permesso al mandante contro i cittadini, molto meno può essere permesso ad un principe. Spogliare, imprigionare, ammazzare, vessare a capriccio o per privata utilità, ciò per presunzione assoluta non solo è riprovato, ma escluso originariamente dal mandato, e contemplato anzi come caso di resistenza, di guerre, di punizione del mandatario. Restano dunque gli atti per sè non criminosi, nè tirannici. In questi si domanda quando si possa presumere l'assenso nazionale.

§ 2027. A tale questione convien rispondere con distinzione. O si tratta dei *modi* di questi atti, o del loro *merito* intrinseco. Se dei *modi*, la volontà nazionale li fissa in una maniera così assoluta, che non si possono violare senza la di lei riprovazione. Di fatti il principe opera o come privato, o come reggitore publico. Se opera come privato, egli deve soggiacere alle leggi private: dunque volendosene sottrarre, egli è riprovato. Se poi opera come reggitore publico, allora egli deve procedere con leggi promulgate e preesistenti, e co' i giudizî dei magistrati: dunque operando altrimenti è riprovato. Ciò s'intende quando i *modi* toccano le proprietà dei cittadini, perocchè in altri affari non corre questa regola.

§ 2028. Resta a parlare del *merito* delle leggi e del régime. Suppongasi pure il mandato libero, pe 'l quale sia stato accordato il potere assoluto. Ognuno intende che la tirannía fu sempre esclusa, e si volle il più desiderabile governo, confidando nel principe. Tolti dunque gli atti tirannici, e tolte le vie di fatto che il senso publico sempre riprova, quand'anche fossero praticate a buon fine, restano gli atti legislativi ed amministrativi eseguiti regolarmente. Ora si domanda quando si debbano dire conformi o difformi alla volontà generale presunta di un popolo. Se dovessimo parlare della volontà *di ragione*, la questione diverrebbe dottrinale e teoretica; ma parlando della volontà generale *di fatto*, essa cangia totalmente di natura. Mancando noi d'una norma positiva, siamo costretti a rispondere che questa volontà generale non può apparire che dall'EFFETTO REALE del régime d'un governo. Questo effetto reale consiste nella SICUREZZA che gode un popolo nel possesso e nell'esercizio delle sue proprietà, e nella LIBERTA' dello sviluppamento delle sue facoltà, per quanto le sue circostanze lo permettono.

§ 2029. Ciò riguarda l'amministrazione ordinaria dello stato. Ma rimane un'altra parte, con la quale un governo può grandemente giovare o nuocere; e queste sono le *riforme*. Quando esse sono giuste, e tentate a tempo debito, avviene un tacito appello al tribunale della natura, la quale decide positivamente i due articoli della *bontà* e della *opportunità*. Come un popolo per sè non insorge se non tratto a disperazione da un cattivo régime, così tosto o tardi rende giustizia ad un'utile riforma. Può errare da principio, quando non sia prevenuto; ma quando una riforma è buona ed opportuna, non manca mai di accoglierla, e in fine di applaudirla.

§ 2030. Il fin qui detto riguarda la presunta volontà nazionale. Ma nel caso dell'espressa, che cosa dobbiamo dire? Tutte le volte che la volontà della maggioranza di un popolo sia pronunziata, essa deve formar legge per tutti i governanti possibili: e però, data questa maggioranza, la resistenza alla volontà contraria dei principi è cosa per sè di diritto, fatta astrazione dalla ragionevolezza o irragionevolezza di questa resistenza. Viceversa la resistenza dei principi contro questa volontà non può essere mai competente, malgrado che il titolo della opposizione si volesse ragionevole, e la volontà popolare non avveduta. Se con la persuasione e con le buone maniere un governo

---

(1) *In questo paragrafo e nei successivi l'autore, com'è facile a vedersi, parla in relazione ai principî invalsi nelle forme di governo costituzionali o republicane, le quali egli doveva specialmente avere presenti in vista dell'indole del governo Jonio, nella cui università doveva esporre queste lezioni (vedi la Prefazione, pag. 449, e il § 2057). Se non si volesse ammettere questa limitazione, le dottrine quì esposte, a dir vero troppo esaggerate, sarebbero altresì opposte a' suoi principî medesimi, tendenti costantemente ad escludere l'idéa che la società sia nata e che il governo abbia avuto origine da convenzioni positive. Perciò l'idéa di un mandato, e dei diritti ch'egli quì pretenderebbe nascerne, non può aver luogo che in certe forme* positive *di governo. Con quest'avvertenza credo sia tolto quel senso disgustoso che producono questi disastrosi principî nudamente accennati, i quali però anche l'autore stesso modera alquanto altrove. La sommessione e l'obedienza agli ordini dell'autorità, la giustizia dei governi assoluti, sono cose proclamate dall'autore in più luoghi di questo libro (vedi specialmente i §§ 2021, 2056, 2059, 2079, 2097 a 2105). Dalle espressioni poi dei §§ 1858 e 2040 si vede ch'egli non parlava del mandato governativo come di un fatto reale a rigor di parola, ma come di un risultato, di una regola nascente dall'indole e dai rapporti della società, dalla natura e dallo scopo necessario del governo civile. (DG)*

vuol distornare una volontà della maggioranza, ciò sarà opera permessa, come quella d'un consigliere che dissuade un regnante. In caso contrario, a lui non è mai lecito ricorrere alla violenza. Meno poi gli è lecito inferire contro chi che sia dopo che un popolo desistette dalla sua insurrezione, e, sottoposto al principe, tornò al suo modo di vivere ordinario (1).

§ 2031. Se i pericoli delle insurrezioni, che di buona o di mala fede taluni asseriscono, fossero reali (2), io mi sarei guardato dal rivelare un diritto che mi pare non solo incontrastabile, ma la salvaguardia della pace e della potenza sociale. Ma il popolo non è un animale efferato che convenga tenere alla catena; ma bensì un animale pigro, ossequioso, sofferente, che non può e non volle mai far senza governo dopo che fu avvezzo al vivere civile. Se nelle vecchie storie fu eccitato da ambiziosi e da fanatici, egli mostrò in fine la propria inerzia. Dall'altra parte poi una pazienza infinita come senza diritto, così è impossibile ad effettuarsi. Ringraziamo dunque la Providenza, la quale ad un solo tratto provide alla stabilità sociale ed alla limitazione del potere sbrigliato dei regnanti. Essa mette fine al dispotismo o con le rivolte, o con la conquista fatta da popoli più virtuosi.

VII. *Della natura e competenza intrinseca del mandato governativo, sia fiduciale, sia guarentito.*

§ 2032. Dopo il fin qui detto (taluno mi potrebbe dire) io veggo bensì ciò che può regolare la coscienza, ma non ciò che può qualificare la potenza di un governo. È vero che l'ultimo appello si consuma nella maggioranza dei cittadini, e che si do-

---

(1) *Qui è da richiamare quanto fu detto nella precedente annotazione al § 2024. (DG)*

(2) *E come mai si può convenire in questa idea dell'autore qui esposta, dopo i fatti che pur troppo la storia ci ricorda, e che hanno dato occasione ai due bellissimi scritti di lui su l'eguaglianza e su la libertà, riportati in questo vol. (p. 521 a 522)? L'effetto immediato delle insurrezioni sono mali morali e mali materiali. Certo la Provvidenza trae il bene anche dal male; e questo basta perchè le sue permissioni si mostrino sapientissime e giustissime: ma l'uomo, che liberamente agisce non sarà perciò giustificato de' suoi delitti. Però tutto ponderato quello che l'autore dice in proposito, sia in questo paragrafo, come pure in altri luoghi di quest'opera, mi sembra di vedere chiaramente ch'egli scrivesse queste pagine sotto l'influenza dello spettacolo che allora presentava la Grecia combattente per la sua indipendenza. Il fondo della dottrina di Romagnosi, quanto ai rapporti tra i governanti e i governati (lasciate a parte le forme del dire, e certe idee, lo ripeto, esagerate), sta nell'ammettere la facoltà di difendere contro chiunque i propri diritti, nascenti dalla natura umana, fatta astrazione della società, che dev'essere il mezzo di assicurarli, e non di offenderli. Ponderata bene l'intera teoria dell'autore, io credo derivarne chiarissima questa conseguenza: che cioè nei governi di qualsivoglia forma, che abbiano per principio fondamentale l'osservanza della giustizia, vale a dire il rispetto della padronanza individuale, ossia della proprietà personale e reale dell'uomo, non possono accadere che degli errori, i quali non autorizzano punto la resistenza, e molto meno la rivolta; la quale, a senso dell'autore, sarebbe autorizzata nel caso che la violazione della proprietà di qualunque specie derivasse da un sistema malizioso di spoglio e di oppressione (vedi specialmente i paragrafi 2059-2060).*

Questa dottrina dell'autore è inammissibile, quando si volesse applicarla ai governi che pongono per principio del loro sistema la giustizia: giacchè i traviamenti anche maliziosi, che per colpa o di un cattivo principe o di cattivi ministri possono avvenire, sono di loro natura passeggeri, e quindi devonsi tollerare, piò tosto che immergere la società nei mali molto peggiori nascenti dalla rivolta alle potestà costituite.

Ma se l'autore, siccome io penso in vista delle circostanze e del tempo in cui egli dettava quest'opera (vedi la prefazione a pag. 449), mirava alle circostanze della Grecia, allora la cosa cambia molto d'aspetto. Abbiamo una nazione conquistata da un despota, in tutta l'estensione della parola, per principj politici e religiosi ad un tempo; da un despota, pe'l quale non è inviolabile la proprietà, non è sicura la persona e la libertà, non è rispettata la santità delle domestiche mura. Un orrendo tributo si estorce dalle famiglie per popolare gli harem di vittime infelici d'una vile passione eretta in dogma religioso..... Gli stati monarchici assoluti hanno riconosciuto e protetto l'indipendenza ellenica. Non mi fo giudice nè della politica europea, nè della giustizia della rivoluzione della Grecia. Prima di emettere una opinione su questo punto attendo che siano risolti questi problemi:

Se un sultano o un pascià manda un bel mattino a far impalare un cittadino per impossessarsi de' suoi beni, è lecito difendersi come da un assassino, o si deve lasciarsi impalare per amore delle tre code?

Se un sultano od un pascià manda una bella sera a strappare dalle braccia di un suddito la moglie o la figlia per disonorarla, è lecito soffrirsela in pace?

Perchè la violenza e il ratto sono ridotti a sistema, a principio, e protetti dalla forza, diventano essi giusti e rispettabili?

Ringraziamo la Provvidenza, che ci fa vivere sotto i governi giusti ed umani dell'Europa. Aborriamo altamente dai principj di una mal intesa libertà, che ha prodotto tanti mali in molti paesi, e che alimenta pur troppo ancora uno spirito d'insubordinazione quanto ingiusto ed immorale, altrettanto dannoso alle nazioni. Ma nello stesso tempo non confondiamo i sacrifici eroici della vita fatti alla patria, e molto più alla fede, con la tolleranza di un abituale sistema d'ingiustizia e di pretese immorali, non confondiamo il governo civile delle nazioni cristiane con la forza brutale, solo fondamento e principio dell'ottomana potenza. Più tosto facciamo voti perchè una nazione, la quale si emancipò dall'abbominevole servitù in che la tenevano i despoti di Costantinopoli, si tolga una volta al servaggio ancora peggiore dei pregiudizi che da tanti secoli la separano dal seno della cattolica unità, in onta a tutte le possibili concessioni che le fece e le farebbe tuttavia il pontificato cattolico. (DG)

vrà presumere aver giudicato con coscienza integra, perchè giudicò in causa propria e comune; ma è vero eziandio che si deve riposare pe 'l solo titolo di dar pace, unità e consistenza alla vita sociale. Al giudizio della maggiorità è dovere di acquetarsi a fronte dello spavento della guerra civile, e non perchè si debba credere esistere in questo giudizio l'ultima sapienza. Ciò posto, è vero o no che la stessa necessità di acquetarsi esiste anche dopo l'instituzione del governo che agisce a nome del popolo? Dunque tutte le leggi e le ordinanze del governo dovranno avere la medesima ultima autorità.

§ 2033. A quest' argomentazione rispondo con distinzione. O mi parlate delle leggi e delle ordinanze del governo rispetto ai cittadini, o me ne parlate rispetto a tutto il corpo dei medesimi. Se rispetto ai cittadini, essi hanno il dovere di obbedire, tranne i casi già sopra spiegati; ma quanto al loro complesso, tali leggi e ordinanze sussistono fino a che la maggioranza non abbia altrimenti manifestata la sua volontà. Ciò è dimostrato sì in forza della natura del mandato, che in forza della presunzione naturale dell'interesse dei governanti. Co 'l mandato il sovrano non abdicò mai il suo impero, ma solo ne commise la direzione. Dunque l'ultimo appello risedette sempre in lui. Quanto poi all'interesse, è per sè notorio che, lungi che possa militare per un principe la naturale presunzione ch'egli agisca per l'interesse comune, come accade nel sovrano, vige anzi la contraria, come la sperienza di tutti i luoghi e di tutti i tempi comprova negli sbrigliati governi. Dunque lungi che in favore dei governanti possa esistere titolo alcuno di ultimo irrefragabile appello, esiste anzi precisamente il contrario. Accordo adunque che pe 'l privato debba valere con le accennate riserve; ma nego che possa valere rispetto al popolo in corpo. Spogliarne il popolo per investirne il regnante, forma appunto la tesi di Hobbes e di tutti i moderni servili e dei loro protettori.

§ 2034. Qual è la conseguenza pratica che ne deriva? Forsechè un governo dovrà, a modo di un cortigiano, studiarsi d'indovinare ciò che può ad ogni tratto piacere alla maggioranza dei cittadini? Rispondo che deve studiare non ciò che *può piacere di fatto*, ma ciò che *può piacere a termini del suo mandato.* Si richiami ciò che ho detto su la volontà generale al principio del *sociale contratto*, e si troverà la dimostrazione di questa risposta. Se un popolo si trovasse capace a far valere la vera volontà generale, non avrebbe bisogno di principi. Dunque se un principe deve studiare gli umori del popolo, egli è solo per farlo declinare da una mal intesa resistenza, e piegarlo alla sua stessa volontà generale di ragione. In questo senso si verifica il detto, che *bisogna far tutto per il popolo, e non co 'l popolo:* ben inteso che chi opera lo facia con coscienza e con prudenza, vale a dire con LEALTA', OPPORTUNITA' e DISINTERESSE, e pensi di non comandare a bestie, ma di dirigere agenti liberi.

§ 2035. Ad ottenere appunto questa lealtà tendono direttamente le leggi fondamentali, con le quali si pongono certi freni al potere sbrigliato dei mandatarì. Il loro immediato oggetto è più tosto *negativo*, che *positivo*. Esso consiste nel prevenire le prevaricazioni dei regnanti, anzichè nell'illuminarne le operazioni. La sapienza governativa procede dall'azione lenta del tempo, nè può essere data da un popolo a' suoi direttori. Con le leggi fondamentali, quando fossero ben pensate, si possono togliere soltanto gli ostacoli alla nascita, ai progressi e all'azione di questa sapienza, e nulla più. Per la qual cosa con le migliori leggi fondamentali si assicura, per quanto si può, la nascita libera della legislazione e dell'amministrazione di BUONA FEDE, le quali se non saranno le migliori che si possono pensare, saranno però le migliori che si possono sperare, e con la libertà avranno assicurata la possibilità d'essere riformate di buona fede.

§ 2036. Le leggi fondamentali formano un mandato governativo *cautelato*, per quanto sa o può fare un popolo. Volendo i grandi monarchi essere accreditati a comandare per la grazia di Dio, per poter operare per la grazia del diavolo (1), i popoli con le leggi fondamentali tentano d'interporsi fra il diavolo e i principi, onde possa operar solo la grazia di Dio. L'intenzione di queste leggi o di questo mandato è sempre una sola, quand'anche si figuri il governo assoluto fondato con mandato governativo fiduciario, cioè accordato senza riserva. E per verità, sì nell'uno che nell'altro, non si può, non si deve e non si vuole fuorchè l'impero della volontà generale di ragione. Ma questo impero non può essere che uno, perocchè due veri diversi e due giustizie diverse non possono coesistere. Dunque la sostanza intrinseca in ambidue è identica. La forma estrinseca varia, perocchè le leggi fondamentali circondano e muniscono il mandato, onde il mandatario non prevarichi, e si escluda la malversazione e la mala fede. Una buona costituzione di governo rassimiglia ad una sentinella che guarda un podere per allontanarne le invasioni. La sua migliore fruttificazione deve derivare dalla migliore agricultura, prescindendo dalla sentinella.

§ 2037. Quando si parla di un mandato commesso, si parla di un atto già concepito e deliberato dal mandante. Ora importa sapere quali siano le particolarità di ragione della deliberazione originaria, da cui deriva il mandato governativo, prescindendo dalle intrinseche condizioni in lui contenute. Quì, come ognun vede, si tratta d'un atto distinto ed anteriore alla commissione effettiva di governare. Quì è una famiglia, la quale prima di nominare i suoi agenti delibera se debba farne senza, o no. Quando poi abbia pronunziato in massima per l'affermativa, prima di passar oltre vuol bene intendere che cosa importi quest'affermativa. Supposta dunque l'affermativa, si chiede:

1° Qual è la *materia* ossia l'*oggetto materiale*, su 'l quale cade l'atto? — Risposta. Sono le parole stesse che lo concepiscono. Stabilire un governo, o deliberare di convivere con un governo,

(1) *È innegabile che la storia ci mostra dei regnanti che hanno abusato del loro potere assoluto. Però sarebbe assurdo l'estendere al generale i fatti particolari. Chi esamini imparzialmente le cose durerà fatica a trovare che cosa abbiano guadagnato quegli stati nei quali il principe professa di regnare* per la grazia del popolo, *in confronto di quelli nei quali egli regna* per la grazia di Dio. *Lasciando il resto, mi pare che questi siano in caso di rammentare più facilmente quella tremenda parola:* Judicium durissimum his, qui praesunt, fiet..... Potentes potenter tormenta patientur. *Sap. VI, 6, 7. (DG)*

è sinonimo di stabilire di vivere essi stessi sotto una direzione comune riconosciuta.

2° Qual è la *forma* di quest'atto? — Risposta. Essa è consensuale, e precisamente convenzionale, perocchè è il concorso libero di più uomini a volere la stessa cosa.

3° Qual è l'*effetto* immediato di ragione di quest'atto? — Risposta. Obligare tutti i consenzienti, finchè convivono, a mantenere e ad uniformarsi a questa comune direzione. Ciò poi importa di concorrere con la forza all'adezione di quest'obligo.

4° In forza di questi dati, qual è l'*indole morale* di quest'atto? — Risposta. Nella sua formazione è convenzionale, reciproco, univoco e semplice. Nella sua conclusione poi, ossia nel suo compimento, egli diviene legge positiva, obligante tutti in particolare fino a che vivono nel grembo della società. Essa però, come ogni altra convenzione, può essere di comune consenso rivocata; e però sta in mano d'ogni società cambiare di consenso la forma adottata del governo stabilito, quando e come lo comporti l'ordine stabilito (1).

§ 2038. Qual è la prima conseguenza che risulta da queste circostanze? — Che in ultima analisi il cittadino sotto il governo civile non obedisce al mandatario, ma bensì al sovrano nazionale, e quindi ognuno obedisce a sè stesso in forza della libera fede data e ricevuta. Viceversa poi concorre a far mantenere ad ognuno la parola data a lui, come gli altri concorrono a farsi mantenere da lui la parola da lui ricevuta. Quando i lavoratori d'una campagna eseguiscono gli ordini d'un agente del padrone della campagna, non obediscono al fattore, ma al padrone. Essi poi non sono che l'esecuzione dei capitoli rurali convenuti co 'l padrone. L'agente che agisce *procuratorio nomine*, oltre e contro le facoltà accordategli, fa atti nulli. Oltre a ciò non può, anche come procuratore, esigere oltre o contro i capitoli cosa alcuna dai lavoratori. Ecco l'indole vera e i veri limiti della civile obedienza in ogni specie di governo prestata ai direttori del publico potere.

§ 2039. Allorchè i congregati deliberano di convivere in società civile con legge EGUALE per tutti, che cosa essenzialmente escludono? — Per il principio stesso di contradizione escludono i privilegi ed i privilegiati nell'esercizio dei diritti scambievoli. *Privilegia ne irroganto*. Questo divieto, dato dal popolo romano a' suoi governanti, viene imposto dalla sovranità nazionale a qualunque principato escogitabile non eretto dalla forza. Dunque eterno divieto del mandato governativo naturale sarà l'accordar privilegi. Questo è anteriore all'emanazione stessa del mandato, ed appartiene all'atto primo ed originario, co 'l quale viene stabilita fra i confederati la massima di vivere con un civile governo. Legge fondamentale dunque della sovranità stessa nazionale si è quella, la quale nel mandato governativo s'intende per sè stessa compresa, ed alla quale nessun regnante può derogare. Dunque il fatto contrario e continuato resta sempre delitto.

§ 2040. Ma fingiamo per ipotesi che in un solenne congresso nazionale, libero ed indipendente, un popolo decretasse privilegi: qual forza giuridica avrebbe quest'atto? Rispondo, che quando questi privilegi non importassero alienazioni criminose, perchè proibite dalla natura, essi obligherebbero soltanto la persona dei concedenti, e non i successori, i quali nascono co' i loro diritti ingeniti ed originari di socialità, e di fatto vivono e si sviluppano non per diritto ereditario e dativo, ma per diritto proprio e nativo. Se dunque essi li tolerassero, ogni socio avrebbe diritto di reclamarne la cessazione di fatto, posto che cessarono per diritto. Questa è azione che compete *cuilibet de populo*. In teoria noi dobbiamo parlare del mandato governativo, come abbiamo parlato del contratto sociale, del quale non è che l'ultima assicurazione. Ora siccome universale e perpetua è la natura di questo contratto, e rinovato tutti i giorni, così il mandato governativo si deve considerare con queste condizioni.

CAPO III.

REQUISITI COSTITUENTI IL POTER PUBLICO.

I. *Prima idea del sommo impero sociale. Sue parti massime; sue condizioni essenziali.*

§ 2041. Chi dice IMPERO come *funzione*, dice l'azione di una potenza sopra un'altra, in virtù della quale questa deve obedire a quella. La potenza obligante dicesi *imperante*; la obligata dicesi *obediente*. Questi termini sono così correlativi, che posto l'uno si sottintende anche l'altro. Questa osservazione è importante per la scienza e per la pratica. Per la scienza, perchè l'idea d'*impero* non può sorgere considerando isolatamente il poter solo che si pretende far dominare; per la pratica poi, perchè ad effettuare il comando conviene proporzionare tanto la facoltà imperante quanto l'obediente secondo lo scopo e la maniera dello stesso comando. Il concetto per altro dell'*impero* qui espresso è di *puro fatto*, e si può applicare a tutta sorta di agenti sì animati che inanimati, perchè fra tutti possiamo figurare una forza obligante ed una forza obligata.

§ 2042. L'IMPERO come *funzione* non differisce punto dalla *legge*, anzi può dirsi essere la legge stessa in atto. Qui si richiamino i numeri II, III del capo I, del libro I di questa parte, e si avrà la prova di tale proposizione. Il senso comune stesso allude a questo concetto. Tuttodì si sente dire: il tal uomo *dà la legge* in quella compagnia; la tal donna *dà la legge* nella tale famiglia: per significare che alla volontà di quell'uomo e di quella donna obediscono i membri di quella società e di quella famiglia. Ben è vero che questa specie d'*impero* differisce dal *politico*, perchè manca del diritto *compulsivo;* ma ciò non toglie che per sè non racchiuda i caratteri d'*impero*. L'*obligazione psicologica* agisce or più or meno largamente, ed agisce in infiniti casi, nei quali o non può o non deve agire l'*obligazione politica*. Che più? l'impero stesso politico, quando non dispiega la coazione effettiva, ma opera con l'*opinione*, non obliga che per un'*azione psicologica*. Lo stato ordinario delle società, che abitualmente procede per impulsi *morali*, anzichè per *mecanici*, si deve ravvisare come un risultato dell'azione psicologica, anzichè della fisica ossia di coazione. Guai a noi se tutto dovesse camminare con la violenza! Una generale SPONTANEITA' è dunque così connaturale

---

(1) *Non si saprebbe imaginare un modo più legitimo di questo per cambiare la forma del governo: il principe e il popolo che liberamente si accordano nell'adottare una nuova forma di reggimento. (DG)*

all'impero politico, come connaturale si è la convivenza della società. Anzi quest'impero sarà tanto più esteso quanto più spontaneo, e sarà tanto più forte quanto più si approfitterà di quell'impero privato che manca di sanzione politica. Fingete che un governo avesse in pugno la passione dell'amore, le affezioni religiose, e le aspettative di lucro: qual forza immensa possederebbe egli mai! Or bene, il più forte impero politico e quello che più degli altri si avvicina a questo possesso non suscettibile di coazione, e non quello che più abbonda di leggi o di forza fisica. La testa muove il braccio, e l'opinione fugge la forza.

§ 2043. Come il nome d'IMPERO viene adoperato in senso di *funzione*, così pure viene adoperato in senso di *potenza*. Allora egli è il *potere di farsi obedire da altri*; allora egli viene designato anche co'l nome di AUTORITA'. Il *supremo potere* o la *suprema autorità* si suole designare co'l nome di SOVRANITA'. Lo star sopra gli altri, in puro senso materiale, non esprime tutta l'idéa nè della sovranità, nè del sovrano. Un tetto sta sopra la casa, un uomo in cima ad una scala sta sopra quello ch'è in fondo; ma questo tetto e quest'uomo non sono sovrani. Quando si parla di sovranità, si figura con la fantasia il potere a guisa di un agente che, stando sopra, ne tiene un altro sotto di sè con una forza prevalente, dimodochè quello che sta sotto deve obedire a quello che sta sopra. Quest'idéa concepita dalla più rozza intelligenza e dalla più grezza età; quest'idéa millioni di volte ripetuta dagli animali di preda, da cacciatori e da guerrieri selvaggi; quest'idéa, dico, mantenuta, propagata, trasformata, sublimata, forma il fondo dell'idéa della sovranità umana. E però all'uomo e all'aggregato che si figura predominare o star sopra con forza prevalente, fu dato il nome di *sovrano*; e viceversa all'uomo o aggregato predominato, ossia che sta sotto a questa forza, fu dato il nome di *suddito*. Da ciò naquero le idée astratte e relative di *sovranità* e di *sudditanza*, le quali altro non suggeriscono che una forza predominante ed una predominata.

§ 2044. Altro è l'*impero di fatto*, ed altro è l'*impero di diritto*; come altro è la *forza regolata*, ed altro è la *forza sregolata*. Dunque altro è la *sovranità di fatto*, ed altro è la *sovranità di diritto*. Un pirata, un masnadiere, più potenti del viaggiatore e che lo sforzano, sono in fatto sovrani di lui: lo sono per ciò di diritto? Il fatto e il diritto abbracciano tanto il *titolo*, quanto l'*esercizio* della potenza. Data l'egguaglianza fra gli uomini, è assurdo attribuire impero all'uno su l'altro; e dato che taluno si sottoponga ad altri spontaneamente, è assurdo figurare in uomini di mente sana, e peggio poi fra generazioni che non parlano, che al dominante sia stato accordato il diritto di molmenare. Ma posto per ora in disparte questo punto, noi dobbiamo indagare in che consista l'impero sociale, e quali siano i suoi costitutivi essenziali. Domandare in che consista egli è lo stesso che domandare che cosa in fatto egli sia in sè stesso. A primo tratto ognuno risponde, che altro non può essere = che la volontà della comunanza munita di una *forza* capace a far obedire qualunque privato. = Una forza senza volontà non produce impero, ma cieco movimento; una volontà senza forza prevalente non produce impero, ma solo desiderio o conato.

§ 2045. Ma ciò è ancor troppo vago. Noi non parliamo di qualunque impero, ma del sociale. Dunque conviene additarne gli *attributi massimi*. Questi attributi quali sono? = Esprimere esclusivamente la volontà generale su ciò che ognuno deve o non deve fare in società; amministrare esclusivamente le cose d'interesse e competenza publica; costringere esclusivamente in esecuzione di questa volontà e per compiere quest'amministrazione. = Ecco gli attributi essenziali del sommo impero publico. Noi non abbiamo bisogno di provarne la necessità dopo le cose dette altrove. L'avverbio *esclusivamente* esprime la competenza tutta propria ed individualmente inerente al publico, o a chi lo rappresenta per mandato; talchè ogni altro uomo o corpo non può giustamente rivestire la competenza del sommo impero. Da ciò si qualificano tanto le giurisdizioni, quanto le usurpazioni o gli eccessi di potere, come si vedrà a suo luogo.

§ 2046. Indicati così gli attributi essenziali del sommo impero sociale, si domanda quali ne siano le condizioni necessarie per renderlo atto a compiere le sue funzioni. La risposta è fatta dalle cose già premesse. = Egli dev'essere eminentemente FORTE ed interamente UNITO in un solo centro publico, unicamente publico, ed esclusivamente publico. = Si vuole in primo luogo una forza prevalente, sia fisica, sia morale.

Esaminate perchè sia necessario il potere politico (vedi libro I. capo IV), e voi vedrete la necessità assoluta di questa forza prevalente. Si può forse ottenere protezione, sicurezza, soccorso e difesa valida sì interna che esterna senza una tal forza? Si vuole in secondo luogo che il potere politico *sia interamente unito in un solo centro*. Con ciò si esclude l'anarchia feudale e la cortigianesca, e si sottopone il potere all'unità politica. La peste massima d'uno stato sta nell'affievolire il centro, e nell'autorizzare il privato predominio. Allora non v'è più società, ma molti stati nello stato in perpetua guerra fra loro; e però l'ingiuria, l'oppressione e lo spoglio rendono nefanda la convivenza. Si vuole in terzo luogo che questo centro *sia publico, unicamente publico, ed esclusivamente publico*. Con ciò s'indica il titolo di diritto e il genere d'esercizio di questo potere. È impossibile trovare in natura un altro principio che possa legitimare un governo, fuorchè quello d'essere di origine e d'esercizio tutto sociale e tutto publico. Come non v'è nè presso Dio nè presso gli uomini il precetto che l'uomo nascendo in società si venda in galera, così non v'ha petulanza più brutale di quella di proclamare un impero non publico. Il principio che limita la sovranità sociale, proscrive nello stesso tempo ogni padrone. Se è dovere di cedere alla libera volontà di fatto dei più per un'ultima necessità, non ho dovere di obedire alla volontà di pochi discordi in diritto o in fatto dai più.

II. *Primo attributo essenziale al sommo impero.* LEGISLAZIONE. *Suoi costitutivi.*

§ 2047. Abbiamo detto che il primo attributo del sommo impero consiste = nell'esprimere la volontà generale su ciò che ognuno deve o non deve fare in società. = Questo attributo è sinonimo di quello di DAR LEGGI. Che cosa suppone e che cosa richiude necessariamente questa funzione? Posto che si vuole qualche cosa da altri in una maniera *obligante*, per ciò stesso si suppone nella potenza imperante una FORZA EFFICACE a costringere ogni

refrattario. Questo potere è appunto quello dell'associazione, di cui si è parlato poco fa. Senza questa forza prevalente non esiste legge. Un governo debole può dar solo consigli. Per questo aspetto il potere legislativo richiede la condizione comune agli altri rami del sommo impero, cioè *un potere eminentemente forte*.

§ 2048. Ma l'azione prima della potenza imperante su l'obbediente non è *meccanica*, ma *morale*. Un legislatore che comanda deve anzi prevenire, per quanto può, le occasioni d'impiegare la violenza, e però egli deve far sì che gli uomini abitualmente eseguiscano di buon grado il comando suo. Dunque prima di tutto egli deve movere e dirigere la volontà dei subordinati. Ora mediante la legislazione come si giunge a far questo? — Rispondo, che si fa co'l parlare alla mente, onde agire su la volontà in modo, che l'uomo conosca ciò che deve fare o non fare, e nello stesso tempo senta un interesse prevalente ad eseguire il comando. *Un precetto sanzionato e notificato*, ecco ciò che costituisce essenzialmente la legislazione, qualunque siasi.

§ 2049. Ma come farsi intendere da chi non conoscesse il senso delle parole, o non sentisse la forza della sanzione? come farsi obedire senza la facoltà in chi ascolta di conformarsi al comando? Dunque il dar leggi suppone dalla parte dei subordinati intelligenza e libertà, e quindi il potere (dopo conosciuta la legge) di conformarsi con precognizione e libertà alla medesima. In breve, l'atto di dar leggi suppone la moralità nei subordinati. Dunque l'azione prima del potere legislativo è azione tutta morale. Ciò si verifica di qualunque legge, sia giusta, sia ingiusta. Qui si presenta una folla di conseguenze su le condizioni che deve avere una legge, onde togliere le perplessità, onde vincere le ingiuste resistenze, ond'essere completamente pratica, onde riuscire opportuna e soddisfacente, ond'essere armonica con tutto il sistema della cosa publica, e via discorrendo. Queste ed altre simili condizioni verranno esaminate allorchè tratteremo in particolare delle leggi e della loro podestà. Qui consideriamo il dar leggi soltanto come prerogativa del publico e come attributo del sommo impero, in esecuzione del sociale contratto, e precisamente per creare un potere di conservazione e perfezionamento dei membri collegati.

§ 2050. Secondo questa mira pertanto è manifesto che il dar leggi è per sè un mezzo d'istruzione e di educazione. E per verità, qual altro effetto può partorire una serie di precetti sanzionati, chiaramente esposti, gagliardamente interessanti, incessantemente inculcati, e con mano forte mantenuti da un potere irresistibile? Ognuno intende ch'io parlo di precetti equi ed opportuni; in breve, di precetti conformi al modello del sociale contratto: e non di precetti, contro i quali la natura ed il tempo si rivoltano inesorabilmente. Egli è già provato che il poter publico durevole e legittimo è essenzialmente un potere di edificazione e non di distruzione, di protezione e non di oppressione.

§ 2051. Ad avvalorare per altro l'opera delle buone leggi ricercasi il potere della RELIGIONE; e questo tanto più è necessario, quanto meno perfezionata è la società, sia nella sua forma, sia nei suoi individui. Non si deve certamente cercare che la religione serva di puntello all'opera delle male leggi, nè d'incoraggiamento a flagellare senza discrezione. Oltrechè nefanda sarebbe questa mira, essa sarebbe resa illusoria dalla forza stessa della natura. Più sotto si parlerà di proposito della religione in relazione alla sociale convivenza; e però qui mi contento di avere accennato questo sussidio indispensabile del potere legislativo, considerato specialmente come mezzo d'istruzione e di educazione sociale.

§ 2052. Quando le buone leggi, d'accordo con un buon ministero religioso, ordinano equamente gl'interessi comuni, esse vengono gravate dall'impero naturale della *credulità*, della *deferenza all'autorità*, dello *spirito d'imitazione* e delle *abitudini*. Questi quattro motori concorrono tutti a formare i COSTUMI, e ciò che appellasi *spirito publico* di un dato popolo. In esso primeggia quello che chiamasi OPINIONE PUBLICA, la quale consiste = in un giudizio misto di affezione, pe'l quale si approvano o si disapprovano, si lodano o si biasimano, si accettano o si rigettano le tali più che le tali altre opinioni, le tali più che le tali altre affezioni, le tali più che le tali altre operazioni. =

§ 2053. Tutti questi elementi, tutti questi motori si debbono computare dalla politica filosofia allorchè si tratta di conoscere i costitutivi del potere legislativo sociale, e di valutarne la vera forza e il vero impero. Io non so se siano più da detestarsi o da compiangersi coloro che non computano altro che la massa degli armati e la forza del ferro per costituire e valutare il potere legislativo sopra un popolo. Gli annali conosciuti dell'Asia dovrebbero pure una volta disingannarli, e mostrar loro che conviene, dirò così, legare il potere alla terra, vale a dire fondarlo nell'interesse del popolo stesso agricola e commerciale. Non vedete voi che un Kan od un Sultano, non avendo che i violenti capi che lo circondano, trovasi in balìa dei loro capricci, e sempre esposto agli assalti del suo vicino? Cercatene la causa, e rispondete.

§ 2054. Senza il carattere d'*istruttiva ed educante* la espressione della generale volontà non merita che il nome di *prepotenza*, perocchè la conservazione sociale non può essere effettuata che mediante il perfezionamento graduale e spontaneo, nè mai con forzati e saltuari processi. La natura non si vince che secondandola, diceva Bacone.

§ 2055. Il dar leggi forma un attributo del sommo impero, e però al potere legislativo si deve applicare la prerogativa comune a tutte le parti, qual è quella d'essere *tutta propria, ed esclusivamente propria*, del solidale poter publico sociale. Questa prerogativa non è stabilita soltanto per avere una cauzione contro il privato predominio incompatibile con ogni sociale convivenza, ma eziandio dalla natura stessa della cosa.

III. *Continuazione. Competenza esclusivamente sovrana di dar leggi. Quando si presumano giuste. Concorso dei sapienti.*

§ 2056. E per verità, a chi tocca di esprimere la mia volontà? Certamente a me, o ad un incaricato a rappresentarmi. Quando la esprimo io stesso, non si potrà dubitare che sia mia: ma quando viene espressa dal mio incaricato, conscio solamente delle mie intenzioni, ma non relatore della positiva sentenza della mente mia, essa non viene reputata mia che per una finzione.

§ 2057. Nell'esercizio del sommo impero politico si possono verificare ambedue queste maniere. Nelle rozze tribù e nelle piccolissime republiche, nelle quali il popolo interveniva in persona, il publico esprimeva appunto in persona la sua volontà; in

altri stati la esprime soltanto co'l mezzo di mandatari delle sue intenzioni. In questi stati adunque la volontà generale è FITTIZIA. Sia però reale, sia però fittizia questa volontà, egli è per sè certo che la funzione di esprimerla non ispetta che alla persona stessa del publico, o a chi fu da lui autorizzato ad esprimerla. Più ancora risulta che un'espressione non equa e non publica non si potrà dire espressione della volontà generale, ma prevaricazione od errore. Prevaricazione se è fatta contro l'espresso mandato; errore poi se è fatta dallo stesso popolo, o anche da mandatari per ragioni plausibili (1), ma intrinsecamente ingiuste. Nell'esercizio pertanto del potere legislativo conviene necessariamente por mente a due cose; la prima nell'accertare la procedenza della legge dal legitimo suo autore; la seconda nell'accertare la sua corrispondenza con la generale volontà. Quanto al primo punto, sorge l'assoluta necessità delle prove autentiche dell'emanazione certa delle leggi e degli altri atti di sovranità dal suo legitimo autore. Ecco allora tutti i delitti di usurpazione del potere sovrano; sia mediante falso, sia mediante violenza, sia con abuso di potere.

§ 2058. Accertata l'emanazione della legge, rimane a sapere quando l'espressione fittizia della publica volontà si debba presumere corrispondere o non corrispondere alla reale. Grave sarebbe l'imbarrazzo, se dovessimo assumere come norma di presunzione la possibile volontà popolare di mero fatto, perchè Dio solo può sapere ciò che avrebbe deliberato una data congregazione d'uomini in un dato caso; ma assumendo come norma di presunzione la volontà generale di RAGIONE, quale fu già spiegata nel capo I libro IV, riesce agevole la risposta. Dico adunque che = la volontà generale fittizia si dovrà *presumere* corrispondere alla reale tutte le volte che un legislatore abbia in mira soltanto l'interesse del publico, e semprechè non commetta atti tirannici e improvise vie di fatto = di cui si parlerà.

§ 2059. È cosa sommamente importante il por mente alla qualità della domanda e a quella della risposta. Noi non abbiamo domandato quando dobbiamo affermare che la volontà generale fittizia espressa di fatto da un legislatore corrisponda *realmente* alla volontà generale di ragione, ma solamente quando si debba *presumere*. Se avessi domandato un giudizio positivo di conformità o di difformità reale, avrei domandato in sostanza quando una legge si debba dire intrinsecamente giusta od ingiusta. Ora il criterio universale di decisione (tranne pochi principî noti e perpetui di equità naturale) non è in nostra mano, ma del tempo, e della più illuminata filosofia avvalorata dalla più ferma esperienza. Ho dunque limitata la domanda ad un'*estrinseca presunzione*, come potrei fare in una privata azienda. Certamente un abile e probo procuratore fa giustamente presumere far egli l'interesse e quindi la volontà del suo principale.

Ora negli affari publici il mondo non può camminare che con questa *presunzione*, la quale dovrà certamente poi cedere alla verità; ma frattanto in pratica riesce infinitamente importante per assicurare il libero esercizio della publica autorità, per conciliare la subordinazione nei cittadini, e finalmente per non rendere spaventevole la responsabilità in chi governa. Posta la buona intenzione e la diligenza, potresti tu esigere la infallibilità? Il mandatario potrà errare; ma non avrà prevaricato. Ora contro un errore non imputabile che cosa si può mai invocare? Ciò però s'intende aver luogo quando non violi apertamente le proprietà, e proceda con leggi anteriori.

§ 2060. Quando agisce la detta mira pe'l ben publico, allora si deve presumere essere la legge utile e giusta fino a che non si dimostri perniciosa ed ingiusta. Per lo contrario quando il mandatario notoriamente non pensa che all'utile e alla gloria della propria persona e della propria casa, e peggio poi quando ha l'impudenza di dichiararlo, si deve sempre presumere che le leggi sieno almeno altretante insidie fino a che non venga sperimentata la loro giustizia e la loro bontà.

§ 2061. Qual è la conseguenza di tutto questo? Che = a fine di ottenere l'espressione fittizia migliore della volontà presunta generale, conviene affidarne l'uffizio a mandatari d'intelligenza illuminata e di volontà tutta publica. = Questo dettame tanto antico, quanto le umane società, fu praticato anche in quelle republiche, nelle quali il popolo stesso interveniva in persona ad esprimere la reale sua volontà. Ivi intendendosi che si poteva facilmente traviare e precipitare, fu pensato che la proposizione della legge fosse prima maturata dai sapienti uomini, e indi accolta e solennemente dedotta in publico contratto dal popolo. Tanto è vero che, per raggiungere possibilmente la volontà generale presunta, si riconobbe essere indispensabile d'impiegar l'opera d'uomini di mente illuminata e di cuore tutto cittadino.

§ 2062. Benchè nelle sbrigliate monarchie predomini il tornaconto del regnante, ciò non ostante la condizione di affidare il régime publico ad uomini più distinti si è sempre più o meno osservata. Senza di ciò la durata dei principati assoluti ereditari sarebbe un mistero inesplicabile. I diversi stati ora d'incapacità ed ora di trascuranza personale dei regnanti avrebbero dovuto necessariamente porre i principati ereditari al di sotto delle selvagge tribù. Ma il soccorso di uomini più o meno abili, e le massime di stato conservate e trasmesse poterono rappresentare all'ingrosso il concorso dei sapienti nel far le leggi regolatrici degli stati. Per la qual cosa tanto nei principati quanto nelle republiche durevoli dobbiamo ammettere come condizione perpetua costituente l'espressione della volontà generale; dobbiamo, dissi, ammettere il previo concorso degli uomini abili nel proporre le leggi. Una mente sociale nello stato è necessaria come una mente individuale nel cittadino. Senza di ciò lo stato perisce.

§ 2063. Io non debbo per ora insegnare quali siano i principî che debbono guidare la mente legislatrice: solamente mi giova osservare da chi abitualmente debba essere formata. Noi trattiamo ora della COSTITUZIONE del poter publico in relazione alle sue primarie ed essenziali funzioni. La legislazione viene riputata opera dei sapienti, così che gli autori di essa tentano di affettarne il titolo, quand'anche non ne abbiano il merito. È troppo evidente che il *procedere alla cieca* non si suole assumere come sinonimo di *dar leggi*, e però si riconosce essere assurdo il dichiarare alla cieca la volontà generale. Certamente è nell'ordine delle cose che uno imagini una legge e molti la discutano, come già alcuni grandi uomini di stato avvertirono; ma sarà vero del pari che tanto l'uno

(1) *Cioè buone, giuste soltanto in apparenza, e che per errore si credono tali veramente. (DG)*

che imagina, quanto i molti che discutono, debbono essere uomini intelligenti; talchè in qualunque governo il publico che accetta o sanziona lo fa quasi sempre più su la parola altrui, che su la dimostrazione del merito della legge proposta.

§ 2064. Ma dall'altra parte consta che la funzione di dichiarare la generale volontà non può essere privata. Dunque quei sapienti che la dichiarano o debbono essere delegati dal publico, o debbono farla promulgare da mandatari del publico. Senza di ciò i migliori loro divisamenti non sono che privati pensieri, i quali, comunque utili, giacciono senza effetto. Possono però sempre giovare, sia temperando l'applicazione di cattive od inopportune leggi, sia introducendo bel bello migliori consuetudini, le quali alla fine ottengono forza di legge. Le buone riforme incominciarono sempre dall'opinione.

IV. *Secondo attributo essenziale del sommo impero.* AMMINISTRAZIONE PUBLICA. *Sua esistenza propria.*

§ 2065. Abbiamo detto che il secondo attributo essenziale del sommo impero consiste nell'*amministrare esclusivamente le cose d'interesse e di competenza publica*. Io prego di por mente all'oggetto preciso di cui si tratta. Esso esprime le cose d'interesse e di competenza publica, esclusivamente maneggiate dalla publica autorità. Qui si tratta non di tutto l'impero, ma di una parte sola *riservata* a lui, ed incompetente ad ogni privato.

§ 2066. Figuriamoci una famiglia patriarcale anteriore ai governi civili. Il padre ingiunge ai figli e ai famigli i precetti per farli vivere fra loro d'accordo e per gli altri offici di famiglia: ma nel resto egli stesso provede senza dar conto ad alcuno. Egli comanda e sorveglia all'agricoltura, alla pastorizia, alla manutenzione della casa, alle entrate, al commercio delle derrate e del bestiame: in breve, tien conto e regola tutta l'azienda.

Se vogliamo porre attenzione a sì fatto regime di famiglia, vi troviamo la *legislazione* e l'*amministrazione*. La prima consiste nei *precetti* ingiunti; la seconda nell'*azienda* esercitata dal padre medesimo. Con la prima effettivamente *comanda* ad altri ed esercita un'autorità imperativa; con la seconda non comanda a veruno, ma *agisce* a dirittura per officio proprio. Qui dunque, come ognun vede, il potere precettivo ed il potere amministrativo (la *legislazione* e l'*amministrazione*) sono ben distinti.

§ 2067. Sia pur vero che per amministrare si ricerchi una *regola*; ma sarà pur vero che altro è *valersi* di una *regola*, ed altro è *servire* ad una legge positiva. Niuno *serve* a sè stesso, ma solo *agisce* da sè stesso. Il concetto di servire ad una legge positiva essenzialmente ripugna all'agire indipendente. Ora il carattere decisivo dell'azione legislativa esclude questa indipendenza, ed importa la necessità di azione così, che tolta questa necessità non esiste più legge. Noi dunque possiamo bensì figurare che il sommo imperante imponga questa necessità ad altri; ma ripugna che la imponga a sè stesso. Egli dunque se segue una regola, la segue *liberamente*; e però quanto a lui non v'ha *esecuzione* di legge, ma *concordia* libera degli atti suoi con le sue supreme intenzioni. L'esecuzione della legge non si verifica che nei sudditi.

§ 2068. Il sommo imperante può *far eseguire* i suoi comandi. Ciò spetta appunto al *diritto compulsivo*; ma questo potere serve egualmente alla difesa contro nemici esterni, ai quali non può nè deve dar leggi. Questo potere serve per conservare tanto il potere sovrano, quanto la libertà del di lui esercizio: in breve, questo potere non può vestire una divisa speciale, ma abbraccia tutta la forza che dà consistenza tanto alla città, quanto a tutte le funzioni del corpo sociale. Dunque il potere di far eseguire non si può denominare *potere esecutivo*, sì perchè è meramente *compulsivo* dell'atto che altri deve esercitare, e nel quale consiste propriamente l'esecuzione, e sì perchè il termine relativo di *esecuzione* riferendosi ad un oggetto prima concepito e comandato, involge od un concetto assurdo, od un concetto inconcludente. *Assurdo*, se si figura l'esecuzione obligata; *inconcludente*, se si figura come semplice sfogo della propria volontà. Di fatto, se con la qualificazione di *esecutivo* si volesse indicare il potere di *mandare ad effetto* una qualsiasi propria volontà indipendente, io rispondo che allora la legislazione stessa diverrebbe un ramo del potere esecutivo, attesochè co'l comandare ad altri si esercita realmente un atto della propria volontà, e si eseguisce un decreto della propria volontà.

§ 2069. A che dunque nella scienza del diritto condurrà la divisione del sommo impero in *potere legislativo* ed in potere *esecutivo*? A null'altro, che a controsensi, a confusioni ed a perplessità, dalle quali è impossibile sbarrazzarsi. Di fatto l'esperienza ha mostrato a quante dispute e a quali mal prese risoluzioni questa divisione abbia spinto alcune assemblee. La divisione dei *poteri* debbe essere desunta da quella delle *funzioni*. Ma così è, che tutte le funzioni possibili del publico riduconsi alla legislazione, alla gestione publica ed alla coazione. Dunque i tre massimi attributi di fatto del sommo impero si ridurranno al *potere legislativo*, all'*amministrativo* e al *coattivo*. Co'l primo il sommo imperante dà precetti sanzionati; co'l secondo dispone e dirige per officio proprio le cose di spettanza publica; co'l terzo esercita la forza publica dove fa bisogno.

§ 2070. Noi dobbiamo figurare gli stati politici come altrettante famiglie, nelle quali ognuno fa la sua parte. I privati pensano alla propria, ed il publico pensa alla comune, cioè a quella che importa a tutti, ma che non potrebb'essere assunta da veruno in particolare. Nascono figli? taluno si marita? un altro muore? il publico pensa a verificare questi fatti, a conservarne le prove, ec. Fanno bisogno opere publiche? Egli le ordina, le sorveglia, le fa eseguire, le fa mantenere. Così egli pensa alla sicurezza degli edifizi, alla sanità terrestre e marittima, alla sicurezza delle persone, delle cose, della libertà, ai mezzi di educazione, ec. Qui io domando: queste funzioni potrebbero competere ad un privato? È evidente che no. Queste funzioni sono dunque di *appartenenza publica*. Oltre a ciò, queste funzioni debbono essere iniziate, proseguite, consumate dal publico, come le funzioni domestiche comuni debbono essere iniziate, proseguite e consumate dal padre di famiglia. Esse dunque sono privative ed esclusive del publico, e formano un corpo ossia un complesso tutto proprio, tutto distinto, tutto competente a questo publico. Tale complesso appellasi appunto co'l nome di PUBLICA AMMINISTRAZIONE.

§ 2071. In queste faccende il sommo imperante agisce come incaricato dell'azienda comune; in que-

ste faccende egli stesso inizia, prosegue e consuma gli atti, come il padre di famiglia sopra figurato. E per vedere la cosa più chiara, rappresentatevi alla vostra fantasia un governo assoluto concordato, e supponete la razza de' Semidei figurata altrove. In questo governo un dato popolo, istrutto nei precetti della sociale convivenza, dovrebbe lasciar fare al suo governo, senza cercar altro: viceversa i regnanti agirebbero a dirittura, senza fare inutili parole. Ora domando se qui la legislazione sarebbe distinta dall'amministrazione, e questa da quella; se l'amministrazione sarebbe publica ed indipendente. Accordo che per l'*effezione* di molti atti amministrativi si esigono prestazioni reali o personali dei cittadini, e quindi conviene comandarle; ma ciò altera forse la natura propria del potere amministrativo? Nulla affatto. Qui all'opposto il legislativo viene in sussidio dell'amministrativo, e nulla più. Così il padre di famiglia ordina ai famigli di portar grano al mercato. Io anzi oso dire che, ben considerate tutte le cose, la parte attiva e propria del sommo impero consiste propriamente nella publica amministrazione; talchè la legislazione (che non è pane quotidiano, ma atto permanente) non entra che come iniziativa del governare, a guisa appunto della moralità.

V. *Continuazione. Definizione della publica amministrazione. Suo titolo giuridico; sue parti massime.*

§ 2072. Dopo aver dimostrata l'*esistenza* propria della publica amministrazione, conviene conoscerne la *natura*, il *titolo* e le *parti massime*, onde formare il concetto del potere amministrativo. Come la qualità di *publica* si associa alla persona e alla somma degl'interessi d'una politica società, così pure si applica alla direzione degli affari di lei. Quindi nasce l'idéa di *amministrazione publica*. Ora come possiamo definire quest'idéa? Moltiplici sono i sensi, e svariate le maniere nelle quali s'impiega il verbo *amministrare* e il nome di *amministrazione*. Dicesi, per esempio, amministrare un negozio, amministrare i sacramenti, amministrare un patrimonio; così pure parlasi dell'amministrazione dei tutori, dei curatori, dei procuratori. Parlando poi dell'appartenenza, si parla dell'amministrazione dei comuni, degli spedali, delle chiese, ec. Quali sono i caratteri essenziali e distintivi di quest'idéa?

§ 2073. A primo tratto noi ci avvediamo che l'idéa di *amministrazione* ci presenta l'idéa di RÉGIME, vale a dire *una serie di azioni ordinate ad utilità*. Un prodigo non amministra, ma dilapida un patrimonio. Procedendo avanti, scopriamo che l'oggetto materiale, su'l quale cade l'amministrazione, non sono le persone ma bensì tutte le cose interessanti, in quanto vengono atteggiate dall'umana attività. Così, per esempio, se io educo un fanciullo od un cane, uso certamente di un dato régime utile; ma niuno dirà mai che io amministro un fanciullo od un cane. È dunque manifesto che l'oggetto, su'l quale cade l'amministrazione, non sono le persone, ma le cose interessanti. Fra queste si contano non solamente i beni mobili e stabili, ma eziandio i servigi, malgrado che l'amministrazione sia in sè stessa una specie di servigio. Dico una specie, e non un vero servigio. Di fatto il mio cameriere mi presta servigio, ma non amministra la mia casa. Dunque l'amministrazione non consiste in un mero servigio, benchè essa sia un'azione interessante ossia utile per me.

§ 2074. Ma dall'altra parte è pur vero che l'amministrare importa una serie di azioni ordinate ad utilità, e però involge il concetto d'una persona operante ed esecutrice di queste azioni ordinate ad utilità. In che dunque consiste l'ultimo requisito costituente il *carattere* di *amministratore* e di *amministrazione*? Ognuno s'avvede richiedersi questa un régime esercitato con autorità originaria o derivativa su le cose proprie o d'altrui. Così ciò che la distingue dal mero servigio è l'autorità nativa o dativa, ossia originaria o delegata, immediata o rappresentativa in colui ch'esercita tali atti ordinati ad utilità. Egli è perciò che, posto il dominio, s'intende competergli anche l'amministrazione; posta l'autorità o propria o delegata ad un'azienda, s'intende eziandio l'esercizio della medesima su le cose affidate.

§ 2075. Qual è dunque la definizione che ne sorge della *publica amministrazione*? Eccola = Quella serie di azioni ordinate ad utilità di tutta una società politica, eseguite per autorità sovrana o propria o delegata sopra le materie appartenenti a tutta la società medesima. = Ma se la publica amministrazione consiste in una serie di azioni, dunque essa è essenzialmente attiva. Se poi non appartiene a verun privato nè quanto all'originaria autorità, nè quanto al suo effetto, ma al solo publico, dunque ella è essenzialmente governativa ed essenzialmente publica. Dunque sarà impossibile poter figurare un potere amministrativo originario fuorchè nel publico stesso. Dunque l'amministrazione publica esercitata da qualsiasi persona assegnabile, sia individuale, sia collegiale, non potrà essere che *delegata* da questo publico. Dunque senza una tale delegazione publica e libera l'amministrazione sarà usurpata; dunque sarà nulla; ed anzi sarà un vero delitto di usurpazione della publica autorità, uno spoglio della padronanza originaria publica simile ad una via di fatto, per cui un privato volesse senza consenso del suo vicino comandare in casa del vicino. In breve, si esige *un mandato formale* e *libero* per investire chiunque di qualunque parte del potere di amministrare. Da ciò nascono tutte le leggi e i regolamenti riguardanti le *abilitazioni*, le *nomine*, le *attribuzioni*, gli *assegni* di qualunque carica o impiego dello stato. Da ciò pure nascono tutti i delitti e tutte le pene non solamente contro le usurpazioni dell'autorità e del titolo, ma eziandio contro gli eccessi di potere e la violazione delle competenze, ec.

§ 2076. Tutto questo appartiene al TITOLO DI RAGIONE. Volendone distinguere le *parti massime*, noi non possiamo por mente che alle due relazioni del publico verso i cittadini e verso sè stesso. Da questa duppia relazione si deduce pure la divisione dell'amministrazione publica, cioè verso i cittadini e verso lo stato. Quella verso i cittadini si suddivide in *civica* e *civile*; quella poi verso lo stato si suddivide pure in *amministrazione di stato interna* ed in *amministrazione di stato esterna*. All'interna appartengono tutti gli oggetti di conservazione e di perfezionamento, che riguardano così tutta la presente e la futura età, che il risultato si presenta in senso universale e comune a tutto il publico. Tal è, per esempio, il permettere o negare il domicilio agli stranieri; l'accordare o togliere la cittadinanza; l'occupare per necessità possessi stabili; il promovere la moralità publica;

il mantenere l'unità di régime, salve le dovute varietà; il regolare le successioni in causa di morte o di liberalità; il continuare le obligazioni reali; l'occupare i beni vacanti; il tener ferme le prescrizioni; il dare azione ai soli atti utili, ec. Questi ed altri simili oggetti appartengono all'*amministrazione di stato interna*. Io non ho parlato dell'amministrazione delle finanze e delle armate, e di simili altri oggetti, perchè sussidiari ad ogni parte dell'amministrazione. All'*amministrazione di stato esterna* appartengono i così detti *affari esterni*, come guerre, paci, alleanze, trattati, ed usi di reciproche successioni, di scambievoli comunicazioni, e via discorrendo.

§ 2077. Nell'*amministrazione di stato* si contempla così la personalità individua, che i sacrifici stessi che vengono fatti dai singoli si considerano un bene del tutto, ma un bene che non cade in effetto su verun singolare assegnabile, ma del quale tutti partecipano *in solido*. Così la difesa di una città contro un nemico, contro un fiume, contro un'epidemia apporta un bene così solidale e publico, che non si può restringere a parte alcuna. Non è così nella *civica* e nella *civile*.

§ 2078. La *civica* si verifica quando l'azione va a consumarsi in alcune persone singolari, benchè non assegnabili ipoteticamente, dei cittadini; come, per esempio, nelle providenze di educazione, nei comodi di commercio, ec. La *civile* si verifica nelle private tutele, nei soccorsi agl'indigenti, ec. In queste, come ognuno vede, sebene nell'ipotesi del legislatore non sia assegnata veruna persona particolare, pure in fatto chi ne approfitta sono date persone, e non tante altre. Più ancora: nelle *civiche* si deve agire *d'offizio*; nelle *civili* poi *ad istanza di parte*: lo che distingue le une dalle altre.

§ 2079. Il potere amministrativo originario è tanto indipendente e supremo, quanto il dominio è indipendente e supremo. Di fatto la facoltà di amministrare altro non è che un dominio stesso in atto. Ma così è che il dominio publico individuo è indipendente e supremo: dunque l'amministrazione publica originaria è indipendente e suprema. Dico l'*originaria* per esprimere la *propria*, ossia quella che appartiene al publico stesso in persona. Ora che cosa possiamo dire della *delegata*? Questa può essere subordinata o no, secondo il tenore del mandato governativo. Fingete voi un mandato fiduciale e libero? allora il mandato legislativo e l'amministrativo, concentrati nella stessa persona, fanno che l'amministratore segua le regole ch'egli giudica le migliori, nè riconosce vincolo alcuno positivo che leghi le di lui operazioni amministrative. Fingete voi all'opposto un mandato governativo subordinato o limitato a certe condizioni? allora il potere amministrativo delegato rimane più o meno soggetto alla legge imposta. Ciò deriva dalle leggi fondamentali appellate *costituzionali*. Per la qual cosa se fingete che il potere amministrativo delegato non debba essere che puramente esecutivo, in tal caso conviene che la legislatura sanzioni anticipatamente tutte le cose dell'amministrazione, per non lasciare fuorchè l'esecuzione. Ciò però non è fattibile che nelle cose di maggiore momento ed a ben larghi intervalli. Molto convien lasciare al discreto arbitrio degli esecutori.

VI. *Terzo attributo essenziale al sommo impero. COAZIONE. Suo titolo giuridico; sue condizioni effettive.*

§ 2080. Il terzo attributo del sommo impero consiste (come diremmo) = nel costringere esclusivamente chiunque sì per far eseguire le leggi, e sì per compiere la publica amministrazione. =

Il *costringere* qui significa *far eseguire con la forza*. Ma siccome il fare o non fare forma l'oggetto primo della legge, così il costringere significherà in primo luogo l'obligare per forza taluno o ad eseguire un atto ingiunto, o ad astenersi da un atto vietato dalle leggi promulgate. Con questo mezzo si fanno eseguire le leggi di un dato ordine, come, per esempio, le civili e le amministrative. Ma altre leggi vi sono, le quali sebene autorizzino l'uso della forza per parte del publico, ciò non ostante non suppongono un obligo relativo in colui, contro il quale viene esercitata. Tali sono tutte le azioni penali. Il publico ha bensì azione d'imprigionare e punire; ma il reo non è obligato moralmente a costituirsi in prigione, nè a sottoporre il collo alla mannaja. Qui il poter publico è propriamente *difensivo*, e nulla più. Anche qui però si fanno eseguire le leggi; ed anzi l'esercizio della forza dev'essere meramente *applicativo* e non mai *induttivo*, come si dirà a suo luogo.

§ 2081. In generale per altro si può affermare che quando la coazione non è in armonia con le leggi promulgate, ivi visibilmente regna la tirannia. Non bastano a scusarla le così dette *buone intenzioni*, perchè chi regna non è scusabile se le tiene occulte. La violenza praticata è sempre un delitto: e vi è sempre violenza criminosa nel costringere senza una legge antecedentemente promulgata. Pur troppo la storia ci presenta governi, nei quali convien indovinare, sotto pena anche della vita, le simpatie, le antipatie dei potenti, anzichè il senso delle leggi; ma si fatti governi sono modelli di esecrazione, e non d'imitazione. Invece conviene tener sempre per fermo il principio, che = il potere coattivo è e dev'essere essenzialmente subordinato, unicamente sussidiario ed interamente famulativo della legge promulgata. = Questo è ancor troppo generale. Solo nei casi ne' quali la legge attribuisce AZIONI ed ECCEZIONI, ivi fra uomo e uomo si può esercitare la coazione, ossia la forza compulsiva e la difensiva. Dunque il potere di ragione coattivo è costituito dal sistema delle azioni ed eccezioni giuridiche.

§ 2082. Veduto il *titolo* di ragione del potere coattivo, si può domandare come debba essere ordinato in pratica per soddisfare allo scopo suo.

L'obligare per forza esige una forza prevalente. Come in una società veramente civile dovrà essere ordinata questa forza? A tale domanda viene soddisfatto co' i dati da noi premessi. È d'essenza d'ogni società veramente civile che tutto si facia sempre e in tutto le posizioni spontaneamente, talchè la violenza non si debba usare che in sussidio. Ma dall'altra parte si ricerca eziandio che il poter publico sia eminentemente forte ed unito sì fisicamente che moralmente. Qual è la conseguenza che ne nasce? Che = la costituzione più perfetta della forza costringente d'una veramente civile società sarà quella in cui la forza *in attualità* sia minima, ed *in potenza* sia massima. =

§ 2083. Sotto il nome di *forza in attualità* s'intende la gente armata a servigio della publica

amministrazione. Qui parliamo dell'interna, perocchè quanto all'esterna non dipende sempre da noi la misura della forza armata per farci rispettare. Sotto il nome poi di *forza in potenza* intendiamo significare la forza che si potrebbe far valere in caso di bisogno per difendere e proteggere ogni giusta prerogativa. Essa non apparisce agli occhi, ma sta nascosta e difusa in tutto il corpo dello stato in modo però di poter agire all' opportunità.

§ 2084. Questa *forza in potenza* non solamente si deve considerare come poter fisico, ma si deve riputare come un potere morale massimo, perocchè l'apprensione sua si mescola ed agisce in tutti gl'istanti della vita, per inspirare soggezione e subordinazione. L'impressione della forza publica *in potenza* si può rendere gagliarda, moltiforme, estesa, quanto quella dell'opinione; e ciò con tanto più di effetto, quanto più unita sarà la direzione di lei, e maggiore l'opinione della vigoría di mente e di cuore di chi la maneggia. Tutta la paura come tutta la fiducia che il volgo suol concepire per le potenze invisibili, può essere comune all'impressione della forza publica *in potenza* di una perfetta società. L'abituale tranquillità e consistenza sociale, l'abituale protezione e sicurezza publica e privata, l'abituale impero privato traggono appunto la loro vita e il loro vigore da questa opinione.

§ 2085. Salutare e proficuo è l'effetto di questa opinione anche per la formazione della *forza in attualità*, perocchè per di lei mezzo appunto si può con poca spesa e con piccolo incomodo impiegare una forza minima a servigio dello stato. Allora tre fanti valgono per mille, perchè la pluralità dei cittadini li lascia fare non solo senza resistenza, ma eziandio con la disposizione di ajutarli se mai non bastassero. Ma quando accade che i molti lascino fare e soccorrano i tre fanti publici? quando i molti non hanno incitamento ad ostar loro. Ora questo incitamento è tolto quando non si offenda l'equità e la sicurezza dei giusti interessi de' molti. Dunque affinchè i molti lascino fare i tre fanti publici ricercasi questa equità e questa sicurezza. La connessione delle cose è tale, che dal governo essendo lesi, o non protetti i molti, la forza publica *in potenza* diminuisce sì in opinione che in realtà. In *opinione*, perchè i malcontenti si palesano, e si manifesta il loro numero, che viene anche esagerato; in *realtà* poi, perchè assioma eterno si è, che la cospirazione delle forze non nasce che dalla cospirazione degl'interessi. Ora se questi interessi sono lesi o non protetti, necessariamente si dissociano, per agire in senso diviso ed anche contrario. Dunque in questo caso la forza publica *in potenza* va in proporzione scemando.

Che cosa resta allora? Che per sostenere le ingiurie conviene ingrossare la soldatesca e moltiplicare le spie: e in fine riposare su la forza attuale militare come in istato di occupazione ostile, e pregare ogni dì il cielo di tener lontana l'ora di una mala fortuna. Per la qual cosa ognuno comprende che come un solo ed identico principio costituisce il vero temperamento dello stato sociale, così pure somministra la vera tempra e la vera misura del potere coattivo; e che questa è la migliore in linea di spesa e in linea di libertà.

VI). *Funzioni massime del potere coattivo. Sua appartenenza esclusiva al sommo impero.*

§ 2086. Quali sono le funzioni massime del potere coattivo? Consultate il di lui *titolo di ragione*, e voi le assegnerete. Quando è che possiamo contro talnno usare la forza? Certamente allorquando egli ricusa di prestarne ciò ch'egli ci deve, o quando si tratta di difendere o la nostra persona o la nostra proprietà. Il farci risarcire di un danno entra nelle cose che ci sono dovute. Fuori di questi casi è impossibile figurare alcun titolo giurídico d'esercitare contro i nostri simili la forza. Qual è la conseguenza di questa osservazione? Che le funzioni massime del potere coattivo riduconsi alla *compulsione* e alla *difesa*; e però il potere coattivo si può distinguere in *compulsivo* e *difensivo*.

§ 2087. Quando l'autorità publica esercita dentro lo stato la *giustizia civile*, esercita il *potere compulsivo;* quando la *criminale*, esercita il *difensivo*. Quando al di fuori ripete con l'armi qualche cosa dovnta, esercita il *potere compulsivo;* quando respinge l'aggressione o l'invasione, esercita il *potere difensivo*. Parmi dunque che invece di denominare le guerre e le leghe co' i predicati di *offensive* e *difensive*, si dovevano chiamare co 'l nome di *compulsive* e *difensive*. Oltre che il nome di *offesa* in senso morale comune esprime ingiusta violenza, egli offre un carattere che non distingue l'una guerra dall'altra; perchè chi fa la guerra anche per difendersi, certamente non accarezza, ma deve necessariamente offendere. Viceversa poi chi fa la guerra per ripetere una cosa giusta, non offende la giustizia, ma usa di un proprio diritto. Ma se nel caso di una guerra difensiva interviene l'offesa fisica, e se viceversa nel caso della compulsiva non interviene offesa giurídica, a che proposito usare il nome di *guerra offensiva* in opposizione alla *difensiva?*

§ 2088. Sopra ho riferito il rendere la giustizia civile al potere compulsivo. Io non abbisogno più di giustificare questa sentenza, dopo quello che ho già discorso altrove. Oltre a ciò, ognuno intende che il ricorso ai tribunali altro non è che una domanda fatta all'autorità publica a prestarci la forza onde ottenere da un terzo una soddisfazione dovutaci. E siccome il magistrato non vuole nè deve prestarla se non a chi apparisce aver ragione, egli è perciò che per ottenerla conviene informarlo della domandata soddisfazione. Una lite è una guerra incruenta, come una guerra compulsiva è una lite armata. Questa promiscuità di carattere apparisce anche dal fatto, se consultiamo nei costumi romani le proprie domande e la successiva intimazione eseguita dai feciali. Parlando poi della giustizia penale, io l'ho riferita al potere difensivo, e ciò a motivo della natura stessa del diritto penale, il quale non è e non può essere che difensivo, come si spiegherà altrove.

§ 2089. Le funzioni per altro della giustizia e della guerra furono quì addotte solo a modo d'esempio, e come le più segnalate sì per l'interno che per l'esterno della società. Per altro convien ricordare che in mille altri oggetti può intervenire tanto la compulsione quanto la difesa esercitata dalla publica autorità. Così nelle materie che appellansi *di volontaria giurisdizione* può avvenire che un amministratore ricusi di dare i conti; ed in questo caso viene obligato *d'officio* con la forza. Così pure può avvenire in materia di publica

amministrazione, che taluno non si presti o disturbi; ed allora conviene usare la forza. In breve, il ricorso alla forza, sia per costringere, sia per difendere, può aver luogo contro ogni ingiusta renitenza e contro ogni via di fatto illegittima.

§ 2090. Io non mi estenderò a fare molte parole su l'appartenenza del potere coattivo, unicamente propria del sommo impero, specialmente dopo quello che ne ho discorso di sopra. Osserverò soltanto, che uno stato civile si distingue da un barbaro specialmente dall'esercizio esclusivo o non-esclusivo della forza. Le prepotenze o autorizzate o non-autorizzate dei grandi, dei ricchi, o di altre persone, accusano sempre una cattiva tempra di governo; così che tutte le volte che queste sono abituali ed impunite, si deve dire che quello stato è politicamente debole, o male ordinato.

§ 2091. Finisco con l'osservare, che altro è la *distinzione* ed altro è la *divisione* dei poteri publici. La *distinzione* serve per conoscere la loro natura e regolarne le funzioni; la *divisione* è cosa di più alta indagine, la quale appartiene alla costituzionale filosofia. Qui al proposito del potere coattivo, osservo, che siccome egli è *sussidiario*, così non può andare disgiunto da alcun atto necessario della publica autorità; e però come ne forma la forza, così ne compie l'esercizio in caso di resistenza.

VIII. *Schiarimento su 'l potere di punire, come attributo della sovranità.*

§ 2092. Punire, e punire fino alla morte, è più che compulsare. Fra i diritti originari degl'individui consociati troviamo bensì il diritto di respingere un'attuale o imminente ingiuria, ma non quello di punirne una passata. Se dunque esiste nella sovranità un diritto a punire, non potremo computarlo come difesa diretta, nè compulsione; e nemmeno potremo riguardarlo o come ceduto o come trasportato in lui da privati, ma bensì come originato con lo stesso stato sociale, e così competente a tutta l'unione, che sciolta essa non esiste più, ed unita essa non può competere a veruno privato. Dunque il diritto di punire sarà essenzialmente publico, ed esclusivamente appartenente al sommo impero.

§ 2093. Resta dunque la sola questione, nella quale si tratta di sapere se tale diritto per vera ragione naturale possa competere alla società, e quindi essere a nome di lei usato da' suoi direttori. Ma tale questione fu da me sciolta affermativamente con una lunga e rigorosa analisi nell'opera intitolata *Genesi del Diritto penale*, alla quale mi rimetto. Solamente osservo qui, che se non si ammette la instituzione dello stato sociale come di diritto naturale necessario, egli è impossibile provare l'esistenza del diritto di punire; e però egli allora non riveste altro aspetto, fuorchè quello di un'ostile violenza, e nulla più.

§ 2094. La *sanzione ripulsiva* consiste nella minaccia di una pena da infliggersi dalla publica autorità con l'uso della forza publica. Dunque tutte le sanzioni ripulsive delle leggi si appoggiano in ultima analisi su 'l *potere coattivo penale*, che si giudica anticipatamente pronto e risoluto a dar effetto alla minaccia. Se dunque la sua funzione sarà *afflittiva* o *distruttiva*, sarà però sempre *coattiva*. Dunque a ragione il poter di punire si può riferire al potere coattivo. Ma è provato essere la pena una specie di difesa. Dunque si deve riferire all'azione difensiva.

§ 2095. Dove possono giungere gli occhi e le mani del poter publico, ivi può giungere eziandio il potere coattivo, e quindi anche il punitivo, ed il timore del punitivo. Ma chi dirige il poter publico non è tale di sua natura, che possa veder tutto, nè colpire da per tutto. Egli dunque deve *prevenire* le tentazioni a peccare, per non provocare i mali o le infrazioni che vuole evitare, e gli esempi di un'impunità, i quali nell'atto che insultano alla sua debolezza, incoraggiscono vie più a delinquere. Dunque la *prevenzione* delle tentazioni a delinquere forma un DOVERE così assoluto e necessario del publico, che non solamente lo rendono responsabile dei delitti che nascono dal trascurare questa parte; ma lo rendono reo di rotta fede, perchè manca alla protezione dovuta co'l contratto sociale. Che cosa importi questa *prevenzione* lo abbiamo spiegato nella terza edizione della *Genesi del Diritto penale*. La vigilanza è il minore di questi mezzi (1). Ecco una condizione necessaria per esercitare questo potere.

§ 2096. Non si possono specialmente annoverare le funzioni del potere penale, perocchè com'egli è sussidiario e prestante la sanzione a tutte le leggi umane, così egli è sussidiario e prestante forza a tutti gli atti di un governo. Solamente osserverò che quanto più un popolo è incivilito e meglio governato, tanto meno presta occasione di usare della forza, e tanto più può essere condotto con la voce. Brutale è quel governo che ricorre alle carceri ed al bastone, quando può essere obbedito con le ammonizioni.

CAPO IV.

QUALIFICAZIONI DI DIRITTO NECESSARIO DEL SOMMO IMPERO.

I. *Qualificazione del sommo impero in ragione della sua destinazione.* FAMULATIVO.

§ 2097. Le qualificazioni del sommo impero, delle quali intendiamo parlare, sono quelle di *diritto necessario*. Esse vengono tratte dalla natura della sua *destinazione*, dalla qualità delle sue *funzioni massime*, dalla direzione indispensabile dei suoi *impulsi*, e finalmente dalla produzione degli *effetti* che ne risultano. Incominciamo dalla qualificazione risultante dalla sua *destinazione*.

§ 2098. La società politica per ogni cittadino non è *società di comunione*, ma *società di ajuto* per conservare e perfezionare sè stesso e la sua famiglia. Questo carattere è tanto inseparabile dall'essenza della civile società, quanto inseparabile è l'uomo da sè stesso. Questo carattere è stato messo fuori di controversia dalle cose sopra discorse. Ciò posto, è per sè evidente che quando io cerco un aiuto a me, io cerco una cosa od una persona che serva a me, e non ch'io debba servire a lei. Dunque la forza sociale invocata deve servire ai singoli, e non i singoli alla forza sociale. Questo s'intende detto per tutti e con le

---

(1) *Così si legge nell'edizione fiorentina. Però dev'essere errata o la stampa, o il manoscritto su cui fu fatta. Per conciliare questa proposizione co 'l resto del paragrafo e con le dottrine della* Genesi del diritto penale, *mi sembra che debba leggersi:* la vigilanza è il *maggiore* (*o migliore*) dei mezzi adatti a prevenire i delitti. *(DG)*

condizioni dell'equità, per cui fu dimostrato che niuno serve ad altri, ma ognuno serve alla necessità della natura e al proprio meglio. Ma per una astrazione distinguendo il cittadino dal corpo sociale, si trova che niun privato serve all'altro privato, ma tutto il corpo serve egualmente a tutti. Un esempio lo vediamo nella formazione della forza publica e nell'azione sua *in potenza*, come si è veduto poco fa. Ognuno stando in casa sua ed attendendo alle sue facende, impone con la sola convivenza, e produce l'impero privato di ogni cittadino e di sè stesso. Ecco lo scopo, i mezzi, la maniera e l'ultimo termine di questo essenziale e libero aiuto. Ma ecco nello stesso tempo che il sommo impero dello stato serve essenzialmente al cittadino, e non può servire che al cittadino; talchè tolto questo servigio, esso non ha più nè per fatto nè per ragione alcun fondamento come tosto si dimostrerà.

§ 2099. Qual è la conseguenza di tutto questo? = Che il governare altro non è, nè può essere, che una costante e perpetua *servitù* di tutto il publico verso ogni privato, dalla quale risulta la massima padronanza individuale, e la reciproca indipendenza d'ogni privato verso d'ogni altro. = La *protezione obligata*, della quale abbiamo già parlato, costituisce appunto questa specie di servitù. La forza irresistibile propria dell'unione costituente la sovranità di fatto della città, l'apprensione di questa forza co' suoi naturali e spontanei annessi e connessi, costituiscono il mezzo reale co 'l quale si esercita questa protezione, e quindi questo servigio. Per la qual cosa questo servigio diventa una TUTELA. Ora è noto che questa funzione serve unicamente al tutelato, ed è consacrata ed obligata esclusivamente al servigio del tutelato. In questo solo senso può essere di *diritto*, e in questo solo senso eziandío può di fatto produrre un potere eminentemente forte, e realmente protettore del cittadino, e conservatore della nazionale indipendenza. Ho detto che in questo solo senso può essere di *diritto*, perchè l'uso publico ed unicamente publico, e per ciò stesso partecipato a tutti, pe 'l quale il potere tutelare fu creato, non autorizza fuorchè questo servigio; e per lo contrario proscrive qualunque deviazione del potere come delitto *in munere*, come usurpazione di diritto, come prevaricazione d'officio, come espilazione della cosa publica, ec.

§ 2100. Per la qual cosa ponendo mente alla forza publica, egli è evidente ch'essa rimane sempre *impegnata* a favore di ogni cittadino, qualunque siano le posizioni del régime, e in qualunque mani si voglia collocarne la direzione. Viceversa questa forza non viene disimpegnata se non o per la rinuncia del privato all'associazione, o per altre cause equivalenti o portanti lo stesso effetto di questa rinuncia. Da ciò si può confutare la puerile sofisticheria di Hobbes, il quale imaginò, che sciolta l'assembléa ch'elegge un principe o un senato, non rimanga vincolo alcuno di diritto che debba impegnare le operazioni dei governanti a prò dei governati.

§ 2101. Questo delirio, ond'elevare il dispotismo all'infinito, fu segnato nella storia della scienza per ricordare che anche nelle dottrine nascono i suoi mostri. La costante pratica dei civili governi nel rispettare certi diritti come irrevocabilmente quesiti, e nel non far retroagire le leggi in materia di *diritti nativi*, che cosa suppone? Se il poter publico avesse diritto di trascinare a sè il privato, sarebbe forse obligato ad usare questo rispetto? Si riconobbe dunque ch'egli è *famulativo* e totalmente subordinato alla causa della sua instituzione, e però sussidiario del potere privato. Qualche principe fra i più risoluti si è creduto in obligo di rendere un omaggio spontaneo alla nazionale sovranità e di riconoscere la qualità famulativa della sua dignità, ben conoscendo che i popoli scelgono di avere un re per non avere un padrone.

§ 2102. Il più rozzo uomo del volgo sa che se da una compagnía di commercio venga scelto un institore o direttore, egli in forza d'officio non solamente è soggetto alla compagnía, e deve unicamente fare l'interesse della compagnía; ma che ogni socio ha personalmente interesse, diritto ed azione solidale contro l'institore, così che senza di ciò il diritto della compagnía diverrebbe una chimera. Più ancora, seguendo la realtà delle cose, l'amministrazione dell'institore è così *famulativa* ad ogni socio, che senza questa qualità egli non sarebbe nè amministratore, nè direttore, nè institore, ma *padrone* assoluto. Persuadiamoci di una grande verità. Fra il dispotismo e la benefica superiorità di chi governa, fra la schiavitù e la giusta libertà personale di chi è governato, non vi è mezzo di ragione (1).

§ 2103. Ma la padronanza di un uomo o di un collegio sovra un popolo è un assurdo morale, come ognuno sa, e si prova co 'l titolo stesso della creazione dei governi, co 'l senso unanime delle dottrine dei più grandi uomini di tutti i paesi e di tutti i secoli, e finalmente co' i dogmi stessi del cristianesimo. Cicerone, dopo aver definito la *cosa publica*, prosegue: *omnis respublica (quae, ut dixi, populi res est) consilio quodam regenda est. Id autem consilium primum semper ad* EAM CAUSAM *referendum est*, QUAE CAUSA GENUIT CIVITATEM (*De republica*, lib. I, n.° XXVI). In fatti ogni diritto deve necessariamente avere un *titolo*, ossia la sua causa efficiente. Dunque anche il diritto di governare deve avere il suo. Ma il titolo di governare risulta dalla necessità di far concorrere tutti all'ajuto sociale: dunque il diritto a governare non può avere altra mira, altra direzione, altra destinazione, che questa. Per lo contrario dove potreste fondare la *padronanza* dei governanti? Forse nella qualità delle loro persone? no, perchè sono uomini caduchi al pari dei governati. Forse nella loro elezione al governo fatta dal popolo? nè meno, perchè chi li elesse non si volle rendere schiavo, ma all'opposto pretese d'essere aiutato. Forse nella

(1) *Non si deve confondere la* indipendenza *com'è intesa nel linguaggio vulgare, cioè la mancanza di sommessione alle leggi, all'autorità, con* l'esenzione *da qualunque atto del potere, co 'l quale si offendessero* i diritti nativi; *ossia i diritti nascenti dal solo carattere di uomo. Fra il rispetto e la difesa di questi diritti, e la loro violazione per parte del potere, non v' ha certo via di mezzo. Così pure la* padronanza *non è da confondersi co 'l* governo assoluto. *Escludendo il dispotismo, si esclude l'idéa della facoltà di violare o di non tutelare i* diritti nativi *dell'uomo. Su ciò sono da notarsi le espressioni dell'Autore nel seguente paragrafo. Nessun governo al mondo, che pur abbia voluto essere in voce di giusto, umano, legitimo, ha mai preteso di fare il padrone sopra suddili schiavi. (DG)*

lunga pazienza e servigio del popolo? ma prima converrebbe provare che questa sia perfettamente libera, e non forzata. In secondo luogo altro è un governo assoluto, ed altro è la padronanza su le cose e le persone di un popolo. Un governo assoluto, illuminato e giusto, può essere conceduto: ma una padronanza mai, nè meno *di fatto*, perchè la nuova generazione, che non si vendette schiava, nasce co' i diritti ingeniti della legge della socialità. Dove dunque trovare il titolo della padronanza, fuorchè nella sola violenza, vale a dire nell'ingiuria? Ecco l'assurdo. Dunque dobbiamo tenere come certo, che anche dopo la creazione del principato la possanza publica rimane tuttavia, dirò così, *ipotecata* a servigio di ogni privato; ed in tanto ognuno acconsente a questa instituzione, in quanto intende di essere meglio servito. Qui si tratta soltanto di rendere attiva, mobile e regolata questa possanza, e non di sottrarla dall'ingenita ed indelebile sua servitu: qui non si tratta di scemare il servigio, ma solo di *agevolarne* l'esercizio a favore di ogni cittadino. Egli appunto presta in correspettivita armi, denari e deferenza, talchè si verificano i termini rigorosi d'un contratto sinallagmatico. *Famulativo* dunque, unicamente ed esclusivamente *famulativo* verso tutti è il sommo impero.

II. *Qualificazione del sommo impero in ragione delle sue massime funzioni.* TUTELANTE *ed* EDUCANTE.

§ 2104. Se gli uomini fossero tutti illuminati e buoni, sarebbero forse tenuti a creare principati o individuali o collegiali? Uno zelante monarchista risponde, ch'essi non solamente sarebbero inutili, ma ingiuriosi. Or bene, figuratevi per un momento una società anarchica di angeli, ossia di uomini perfetti : che cosa vi ravvisate voi? Tutte le prerogative della padronanza originaria, tutta la serie dei diritti e delle obligazioni riguardanti la proprietà personale, la reale, la morale, la podestà domestica, il commercio ec. ec. esisterebbero in questa società. Dunque la legislazione civile sarebbe superflua, perchè ognuno sarebbe padre, vicino, commerciante e domestico illuminato e buono. Che cosa si dovrebbe qui operare per commissione comune, fuorchè ciò che serve ad uso comune? Mandar deputati ad un'altra tribù; procurare alla comunanza vittovaglie in caso di carestía; difendersi contro le corrosioni di un fiume; far opere publiche; amministrare in fine l'azienda comune : ecco ciò che sarebbe necessario in tale società. In questo non entra nulla d'impero, nulla di forzato; e però vedesi che la direzione dell'azienda publica è cosa che può appartenere al poter publico non a titolo d'*impero*, ma a titolo di *comune e domestica gestione*.

§ 2105. Che cosa mancherebbe a questa società? Ognuno vede che non mancherebbe nulla. Dunque consta in primo luogo che ogni diritto verrebbe goduto dai cittadini senza l'intervento del governo. Ciò d'altronde è per sè dimostrato, perchè il governo non dà nè può dare diritti, ma solo dichiararli e proteggerli : lo che si risolve nel dire, che il governo può bensì dare *azioni* ed *eccezioni*, ma non mai *diritti*.

§ 2106. Proseguiamo. In questa società il potere coattivo rimarrebbe ozioso, perchè tutti darebbero ad ognuno il suo. In questa società il timore della forza, la sanzione delle leggi sarebbe pure inutile, perchè tutti agirebbero onestamente e con quella moderazione che la convivenza comporta. A che dunque riducesi il *titolo di ragione* del governo? A rimediare all'ignoranza, e contenere l'intemperanza. Dunque è per se evidente che = la podestà di governare non importa fuorchè una grande tutela accoppiata ad una grande educazione. = Da ciò nasce la opportuna sua pieghevolezza a norma delle età, e dello stato economico, morale e politico di un popolo, in luogo della ferrea uniformita, solo propria dei bruti e delle piante.

§ 2107. Per quanto un idolatra possa lambiccarsi il cervello, non gli verrà mai fatto di trovare il fondamento di altro potere, a meno che non voglia regalarci la giurisprudenza dei Tatari di Gengiskan. La formula ora recata, se bene addentro si esamini, altro non è che l'espressione della protezione e del soccorso di cui parlammo nell'esporre la legge naturale della socialita, ossia il sociale contratto avvalorato dalle dottrine esposte nel capo II di questo libro. Riconosciuti di fatto i diritti ingeniti riservati ed inviolabili dei collegati, rispettata per necessità di fatto e di ragione ogni maniera di proprietà, posto come unico fine dell'unione sociale l'aiuto, e come unico titolo di ragione del governo, il rimediare all'ignoranza ed all'intemperanza individuale: che cosa rimane? Che la direzione del poter publico altro non puo essere che una grande tutela accoppiata ad una grande educazione. La *qualificazione* dunque unica, propria del supremo regime, ossia del sommo impero, considerata rispetto alle sue funzioni, è quella di essere *tutelante* ed *educante*, e non mai padroneggiante degl'individui o della congregazione. L'educazione e la tutela sono *servigi*.

§ 2108. Qui si deve fare un'avvertenza, per non associare ai titoli di *tutelante* ed *educante* un senso illegale ed impolitico. Se, a simiglianza delle tutele e della educazione privata, volessimo figurarci la tutela e l'educazione politica, noi cadremmo in grave abbaglio. La tutela governativa, distinta dalla gestione della cosa comune, si riduce al di dentro alla vigilanza assicurante, alla giustizia ed ai soccorsi in casi calamitosi sì publici che privati; e al di fuori, alla difesa armata. L'educazione poi si riduce a prestare i soccorsi al perfezionamento morale, e sopra tutto a non deviare o disgiungere le cause che possono rendere gli uomini operosi, rispettosi e cordiali, come ho dimostrato nella *Genesi del Diritto penale*. Oltre a ciò debbo osservare, che se con la mente distinguiamo la *tutela* dall'*educazione*, noi non possiamo nè disgiungerle, nè ripartirne gli effetti in pratica; perocchè l'azione della tutela è essa stessa una vera educazione, come l'educazione effettuata giova all'azione della tutela. Infatti, tenendo gli uomini in freno, nell'atto che si tolgono le tentazioni a mal fare, è vero o no che si avvezzano ad essere operosi e rispettosi? Ecco un effetto della tutela; ma ecco nello stesso tempo una grande educazione. Viceversa con l'istruirli nelle prime cognizioni, co 'l somministrar loro i mezzi d'invenzioni, d'industria; con l'ingerir loro sensi morali, avvalorati dalle sanzioni religiose; con l'avvezzarli sopra tutto ad essere operosi ed onorati; non diminuiamo noi mille e mille occasioni di discordie, di delitti, di mal costume? Ecco l'opera dell'educazione: ma ecco nello stesso tempo altretante guarentigie a favore della convivenza sociale : in breve, ecco atti di vera tutela sociale. Ciò sia detto per formarsi all'indigrosso un'idéa propria della tutela e dell'educazione po-

litica da noi concepite, e per non confonderle con le famigliari volgarmente conosciute.

§ 2109. Un'ultima osservazione su le qualificazioni di *tutelante* ed *educante* attribuite al sommo impero si è, che queste debbono fra tutte le altre assumersi come NORMALI per ispecificare e misurare la *competenza giuridica* di qualunque giusto governo. Questa osservazione è decisiva per tutta la dottrina, onde determinare ciò che può o non può giustamente comandare un governo, o correggere le abituali locuzioni che deturpano gli scritti degli autori, i quali non sembrano trovare termini a bastanza energici per elevare la padronanza principesca e per innabissare la sudditanza popolare, come se *darsi un principe* fosse sinonimo di *vendersi in galera*.

III. *Qualificazione del sommo impero in ragione del suo impulso fisico* (1). UNIFICANTE.

§ 2110. Ho detto di sopra, che tolto il servigio tutelare del sommo impero, egli si per fatto che per ragione viene a mancare d'ogni fondamento. Per lo contrario con l'essere unicamente *famulativo* può di fatto produrre un potere eminentemente forte, e realmente protettore del cittadino, e conservatore della nazionale indipendenza. Benchè questo massimo e fondamentale principio resti comprovato da ciò che dicemmo nel provare che il sociale contratto è di *diritto necessario*, e da ciò che soggiungemmo al proposito della sanzione di questo contratto; ciò non ostante crediamo acconcio di provarlo dimostrando l'unico mezzo umanamente possibile per costituire un potere imperativo civile. Dalla qualità di questo mezzo sorge appunto una qualificazione.

§ 2111. Com'è impossibile che l'uomo esca da sè stesso, e vegga e senta fuorchè co 'l proprio animo; così è impossibile che possa amare altra cosa, che il proprio bene. Non può dunque amare altri che pe 'l proprio bene; agire in loro prò che per questo; far loro qualche sacrificio che per questo. Le affezioni virtuose sono dunque un modo di essere dell'amor proprio, il quale è ben diverso da un vile egoismo, come altrove fu già avvertito (2). Da questo principio, ossia legge primitiva fondamentale di fatto della natura umana, fu dedotto che qualunque *dovere* inchiude la condizione di ottenere un bene o di evitare un male, mediante appunto il dato atto. Infatti è impossibile trovare un vero *dovere pratico*, cioè a dire che non si voglia rendere del tutto illusorio, senza inchiudere l'*obbligazione* ad agire (3).

Senza la detta *obligazione* (ch'è una vera morale necessità di fare od omettere quel tal atto in vista di un fine) la volontà umana potrebbe a suo piacimento e senza inconvenienti determinarsi all'atto contrario; quindi non sarebbe veramente legata.

Riportando adunque la detta *necessità* o *morale obligazione* alla natura di un essere senziente, intelligente e libero, ella non può essere che il prodotto dell'*attrazione* della felicità e della *ripulsione* della infelicità (1).

§ 2112. È vero che volendo io descrivere un quadrato è necessario che segni una figura di quattro lati e di quattro angoli eguali; ma, a parlare esattamente, questa è più tosto una necessità di *ordine*, di *regola* e di *conformità*, anzichè una *morale obligazione*. Infatti per un essere senziente ed intelligente, per cui si richieggono motivi ad agire, può ella da sè sola spingerlo all'opera?

§ 2113. Ma se nell'*obligazione morale*, ch'è quanto dire nella necessità di fare o di omettere certe cose, si tratta di *vincolare* la mia attività a fare appunto o ad omettere una data cosa, è chiaro che nel caso ch'io dovessi descrivere un quadrato si vorrebbe indurmi a descriverlo, si vorrebbe indurmi a volerlo, a porre la mano all'opera, non lasciandomi in eguale facoltà di fare il contrario.

Ora ciò non puossi ottenere da un essere senziente e libero che con la detta *attrazione* del piacere e con la *ripulsione* del dolore.

Dunque per un tal essere la *necessità morale* o l'*obligazione* non può essere che un prodotto dell'una o dell'altra di dette cose. Vedesi così come i *doveri* sieno passivamente modificazioni ed opera dell'amor proprio.

Dunque è impossibile che siavi una regola di *dovere*, cioè che obblighi ad agire co 'l solo riflesso dell'altrui benessere, omettendo o peggio deteriorando il proprio (2).

Ella sarebbe, come vedesi, per necessità di natura, *frustrata*, atteso appunto le leggi del cuore umano necessariamente contrastanti. Noi prendiamo il cuore con tutti i suoi requisiti, con la sua indole e con le sue leggi. Sarebbe e non sarebbe dovere nello stesso punto, ciò ch'è contradizione; o, a dir meglio, lo sarebbe di puro nome, e in *realtà* poi sarebbe o nulla, o tutto il contrario.

§ 2114. Ciò posto, ne viene che modellando il *patto* o tacito o espresso che unisce gli uomini in società tanto con le leggi del sentimento, quanto con le regole del diritto; o, a dir meglio, esprimendo la tendenza delle *condizioni* richieste dalle leggi di natura tanto morali quanto sentimentali per la fondazione e pe 'l mantenimento di una società: noi scopriremo ch'egli necessariamente suppone reali *vantaggi* scambievoli fra le parti contraenti, ed i *maggiori* compossibili vantaggi. Dun-

---

(1) *Meglio* della sua azione. *Vedi § 2120. (DG)*

(2) *Qui dunque l'autore conferma l'avvertenza che ho fatto altrove sopra il significato della espressione* amor proprio. *Egli l'adopera ad indicare la forza che fa agire, la quale non può essere che l'attività propria; non già il motivo per cui si agisce, il quale può essere riposto nell'agente stesso al punto di giungere all'egoismo, e può esserlo invece anche fuori dell'agente fino all'eroismo. Veggansi le mie note al § 440 degli opuscoli filosofici di questa Collezione; al § 249 di questi scritti, pag. 240 di questo volume; e al § 1126, pag. 416 del medesimo, ec. Vedi l'indice delle note. (DG)*

(3) *In questo luogo torna di nuovo opportuna la distinzione tra la* obbligazione *che deriva dall'autorità ond'emana il dovere, e la* efficacia *che nasce, oltrechè dalla obligazione, anche dalla sanzione, ossia dal bene e dal male annessi all'osservanza e alla violazione del dovere. Vedi le annotazioni analoghe indicate nell'indice delle mie note in questo e in altri volumi. (DG)*

(1) *Nel senso spiegato nelle precedenti annotazioni, e nelle altre su l'argomento, che si possono vedere con la scorta dell'indice datone in fine di ciascun volume di questa raccolta. (DG)*

(2) *Oltre le annotazioni precedenti e le altre ivi accennate, si vegga specialmente quella al § 1126, pag. 416 di questo volume. (DG)*

que il nodo del reciproco utile della convivenza forma il cemento essenziale ed unico della esistenza sociale.

IV. *Continuazione.*

§ 2115. Disgiungendosi adunque il *nodo* degl'interessi degli uomini collegati, la *bontà* del governo va decrescendo. A proporzione poi che va decrescendo, va assoggettandosi a *mali reali*, cioè a dire non si restringe a produrre una semplice *absenza* di bene, ma induce una positiva *quantità* d'incomodi e di oppressioni, perchè le passioni parziali, inseparabili e stimolanti mai sempre il cuore umano, non lasciano meno di avere la loro *energia* e di spiegarla: ond'è, che non avendo una direzione utile e legitima, è mestieri che n'abbiano una nociva ed ingiusta. — Ecco le cagioni *fattizie* dei delitti. Qual è la conseguenza che nasce da queste deduzioni? Che o conviene abolire da capo a fondo ogni dottrina di diritto e di politica, o conviene concedere che l'impulso essenziale del sommo impero dev'essere *unificante*. Certamente se voleste prescegliere un governo fondato con violenta irruzione, come quello degli Arabi e dei Tatari nel mezzodì dell'Asia, saremmo dispensati dall'unificazione suddetta; ma in tal caso noi non dovremmo pensare a governi stabili, tranquilli e sicuri, ma ad uno stato di oppressione e di continue devastazioni pe' i popoli, e di uccisioni o di espulsioni dei principi. All'opposto quando vogliate governi politici, quieti, durevoli e forti per chi comanda e per chi obedisce, egli è talmente necessario seguire la legge della unificazione degl'interessi, com'è necessario in architettura seguire le leggi della gravità e della coesione fisica. Qui non si tratta nè di speculazioni nè di astrazioni, ma di una legge primitiva ed irrefragabile di fatto naturale, su la quale s'aggira tutto il mondo delle nazioni. In questa legge di fatto primo e fondamentale l'etica, la politica e il diritto si concentrano. Da questa legge di fatto viene ad un solo tratto costituita e diretta la possanza del sommo impero desiderabile e durevole. In questa legge di fatto leggesi a caratteri luminosi scritta la inevitabile sanzione della conservazione o della ruina dei principati. In questa legge dunque di fatto sta l'unica QUALIFICAZIONE ENERGICA del sommo impero legitimo, per cui ossenzialmente egli è *unificante* dei singolari interessi.

V. *Qualificazione del sommo impero in ragione de' suoi* EFFETTI*: produrre la giustizia comune, la bontà delle leggi e dell'amministrazione, la facilità massima nel governare, la prosperità e la potenza di una nazione.*

§ 2116. Quando l'esercizio del sommo impero è unicamente diretto a proteggere la padronanza originaria, ed a favorirne l'equo esercizio, è vero o no che con le sue forze unite egli favorisce al maggior segno possibile gl'interessi dei cittadini e serve ai cittadini? Ora l'unificazione dell'interesse generale co'l particolare non ne deriva forse naturalmente? Ma unificati gl'interessi, non vengono forse unificate anche le forze? Ed unificate le forze, non ne segue forse il potere eminentemente il PIU' FORTE possibile? Imaginare il governo più forte tenendo conto soltanto della facoltà di far valere la volontà sbrigliata di un solo dominante, senz'aggiungervi l'unificazione delle forze sociali operata con l'unificazione degl'interessi, è una chimera o un controsenso non solo morale, ma fisico. Egli è lo stesso che imaginare una chiave unica di una vòlta, senza forti mura alle quali raccomandarla.

§ 2117. Ma nell'atto che voi per una irrefragabile necessità di natura siete costretto a valervi dell'unificazione degl'interessi dei singoli, voi siete pur costretto a rendere *famulativo* l'esercizio della publica autorità. Ma se co 'l *famulato* voi servite allo scopo per cui ognuno ama di essere governato; dunque rendete *legitimo* l'esercizio del sommo impero, che non può avere altro titolo che il *consensuale*. Più ancora, se co 'l *famulato* unificate gl'interessi, e quindi le forze; dunque voi rendete l'impero *potente*. Dunque co 'l *famulato* suddetto la legitimità e la potenza sono prodotte con lo stesso mezzo e con l'identica funzione. Qui la potenza viene costituita nella sua maggiore *perfezione* escogitabile, perchè opera il suo maggiore effetto co 'l minimo sforzo e con la minima spesa possibile. Richiamate qui ciò che abbiamo detto poco fa parlando del potere coattivo, e voi ne rimarrete pienamente convinto. Per questo motivo ed anche in questa parte si produce quella *facilità d'impero*, che forma l'ultimo scopo delle savie leggi ed il supremo voto di ogni buon governo.

§ 2118. Ciò non è ancor tutto. L'unificazione degl'interessi deriva necessariamente dalla loro equa soddisfazione e dalle alimentate aspettative degli uomini conviventi e protetti. Ma l'*equa soddisfazione* ottenibile nelle date circostanze costituisce appunto l'*equa prosperità* di un popolo.

Dunque con lo stesso mezzo e con lo stesso atto co 'l quale si produce la *potenza*, si produce pure la *equa prosperità* del popolo. Ma il produrre la *equa prosperità* forma appunto la *giustizia* e la *bontà* delle leggi e dell'amministrazione. Dunque co 'l suddetto *famulato* si ottiene la *giustizia* e la *bontà* delle leggi, la *prosperità* del popolo e la *potenza* dello stato.

§ 2119. Riandate la catena di queste deduzioni, staccatene se potete un solo anello; e poi ditemi se, ridotte le cose a questa unità, si possa dubitar più che mercè il *famulato*, ed il *famulato ligio* del sommo impero verso i cittadini, possa esistere *giustizia*, *bontà*, *potenza* e *prosperità* d'uno stato politico. Viceversa, in forza del principio di contradizione altrove spiegato, si dimostra che dove manca una sola delle annoverate qualità mancano tutte le altre; e così dove manca la *giustizia* manca pur anche la *bontà*, la *potenza* e la *prosperità*; e dove manca la *bontà* manca la *potenza*, la *prosperità* e la *giustizia*. Io non ho bisogno di spendere qui molte parole per provare una cosa tanto nota e confermata, e mai smentita dal testimonio della storia di tutti i tempi e di tutti i luoghi, e dalla sperienza giornaliera.

§ 2120. Volendo adunque ricapitolare le qualificazioni di *diritto necessario* del sommo impero, detto altrimenti *poter publico*, diremo che egli è: 1° *famulativo* nella sua destinazione; 2° *tutelante* ed *educante* nel suo régime; 3° *unificante* nella sua azione; 4° *produttivo* della giustizia comune, della bontà delle leggi e dell'amministrazione, della facilità nel governare, e della prosperità e potenza d'uno stato.

Tutte queste qualificazioni derivano da una sola ed identica causa, e da una sola e medesima azione. Posta una società, la massa materiale dei primi poteri è da per tutto la stessa, benchè possa essere disegualle sia quanto al numero, sia quanto alla cultura. Ma questa massa non costituisce che la *materia prima*, la quale domanda d'essere or-

dinata giusta l'ingenita tendenza de' suoi elementi. Quì si tratta non di forzare, ma di secondare la natura, e però di raccomandare l'opera dell'uomo all'onnipotenza. Quando questa *materia prima* sia ordinata, allora appunto nascono le quattro qualificazioni suddette, nelle quali ravvisiamo sculpita la legge e gli effetti di questo ordinamento. Allora si può dire essere cessato il caos morale, e formato il mondo delle nazioni, quale con l'idéa può essere delineato, con le forze esistenti può essere congegnato, e con le tendenze naturali avvalorato.

§ 2121. Se sta in mano di occulte cause il condurre le nazioni a costituirsi giusta questo modello, almeno starà in nostra mano il cogliere i dati di ragione per dimostrarne la necessità e seguirne il nesso naturale. Buon per noi che dalla sopra riferita connessione di qualità possiamo trarre una *nozione direttrice* d'un uso importantissimo. Questa è, che se le qualità suddette sono inseparabili, ne segue che posta e verificata l'una, si debbono supporre anche le altre. Ciò non è ancor tutto. Per la scienza pratica si dovrà scegliere come argomento di studio la più patente e la più suscettibile di teoría certa, onde possedere la scienza della cosa publica, e trovare il modo pratico di ben governare. Ora fra le suddette qualità la più patente, la più suscettibile di teoría certa è la POTENZA. Su questa dunque è mestieri concentrare tutte le ricerche.

§ 2122. Doppiamente preziosa è questa condizione; perocchè nell'atto che pone allo scoperto le leggi necessarie e visibili degli stati, somministra pur anche una sanzione che deve imporre rispetto ad uno sfacciato dispotismo. Sii giusto, sii moderato, se vuoi aver buon nome e se vuoi essere amato! gridano buoni moralisti ai re di tutte le età. — Che importa a me il buon nome, purchè io regni? che importa a me d'essere amato, purchè io sia obedito? *Oderint dum metuant*, questo detto è famoso. — Ma tu non regnerai, se sarai debole; e sarai necessariamente debole, se non sarai giusto. Ora ridotto a debolezza tu cadrai sotto i colpi o de' tuoi sudditi, o de' tuoi più savì vicini. Non credi forse quello che ti dico? Eccone la lampante dimostrazione (vedi il § 6 del capo VI libro IV). Resisti se puoi a questa luce, sfuggi se puoi a questa legge.

Parmi che se tutto questo venga dimostrato, costui dovrà porsi in qualche pensiero, e non insultare più sfacciatamente la giustizia. Così trattando della condizione della *potenza* degli stati, noi trattiamo di un argomento il quale, oltre di dare una meta visibile alle dottrine, apporta o racchiude in sè stesso una *sanzione* imperiosa pe' i direttori degli stati. In questo libro non posso far altro che *preordinare* e *definire* alcune nozioni. Spetta alla teoría il somministrare la dimostrazione dei *mezzi* necessarî a produrre la maggiore potenza degli stati. Fratanto giovami avvertire, che tutti i dogmi di *giustizia* si dovranno assumere come altretanti dogmi di *potenza*. Questo è poco: i principî stessi delle grandi virtù publiche, quelli della buona morale sociale, quelli della religione vera, quelli delle virtù private e di tutti i buoni costumi, si dovranno accogliere come mezzi di sociale potenza. Questa proposizione si può erigere in *assioma politico*.

LIBRO VI.

CONDIZIONI GENERALI DI UNO STATO ORDINATO A POTENZA.

CAPO I.

ASPETTO PRIMO E COMPLESSIVO DEGLI STATI IN RELAZIONE ALLA LORO POTENZA.

I. *Prima idéa dello stato politico.*

§ 2123. Prima di scendere a particolari, mi si domanderà quale idéa dobbiamo annettere al nome di STATO POLITICO. Quì non si tratta di filosoficamente o legalmente definire, ma solo di spiegare la parola. Ciò consiste nel farne sortire e spiccare il senso di fatto inteso comunemente, e nel presentarlo sgombro da ogni altro accessorio. Questa operazione è poi necessaria per preparare un cert'ordine alle prime nostre ricerche. Domando adunque che cosa dobbiamo intendere sotto il nome di STATO POLITICO.

= Un consorzio di molte famiglie stabilmente fissato sopra un dato suolo, e diretto da un governo proprio e indipendente. = Ecco il comune concetto annesso al nome di STATO POLITICO.

I. Vuolsi un *consorzio*, per indicare che a costituire uno stato politico non basta la coesistenza comunque vicina o contigua, ma si esige la *convivenza*. I solitari della Tebaide, i primi rifugiati nelle venete lagune *coesistevano* vicini, ma non *convivevano* in comune consorzio. Questa convivenza viene così supposta e comunemente attribuita agli stati politici, che il nome di *politiche società* viene spesso adoperato come sinonimo di *stato politico*.

II. Come gl'individui formano le famiglie, così le famiglie formano gli stati. Questa idéa è interessante anche per la politica costituzionale ed amministrativa; quest'idéa è notoria, nè abbisogna di prove.

III. Vuolsi che queste famiglie siano *stabilmente fissate* sopra un dato territorio. *Nido* ed *abitazione stabile* sono condizioni richieste dall'esistenza di uno stato politico: più, queste condizioni distinguono lo stato da ogni altra società stabilmente non fissata. Anzi taluni, seguendo l'etimología, dánno ragione della parola *stato* dallo stare o stabilmente risedere sopra un dato territorio. Di fatto questa qualità forma la differenza ultima fra l'una e l'altra società di uomini o di famiglie. Ognuno sa che ai popoli nómadi non venne mai attribuito il nome di *stati politici*, ma bensì di *orde*. Ai Beduini e ai Tatari erranti non venne mai attribuito il nome di *stati*, ma tutt'al più quello di *popoli*, di *tribù*, di *orde*, ec. Parimente alle così dette *fiere*, nelle quali talvolta s'improvvisava una città, che spariva finita la fiera, non fu mai attribuito il nome di *stato*.

IV. Il nome di *stato* si può attribuire tanto alla republica di S. Marino, quanto alla Francia. Nelle ultime liste degli stati di Germania, diplomaticamente riconosciuti, vediamo uno stato di dieci mila abitanti. Alla Francia potrò appropriare il nome di *potentato*, che sarebbe ridicolo appropriare a S. Marino.

La *corporatura* degli stati può bensì variarne la *dimensione*, ma non può distruggerne il *carattere* specifico. *Majus et minus non mutat speciem*, dicevano gli Scolastici. Ecco perchè si è indicato in generale l'unione di molte famiglie, senza limitarne il numero o in più o in meno.

V. Vuolsi finalmente che questo consorzio di famiglie viva sotto un governo *proprio* ed *indipendente*. Una turba senza centro comune di direzione non forma uno stato politico; un dato paese senza governo *proprio* non forma uno stato. Perduta l'indipendenza, il carattere di *stato* cessa, e subentra quello di *provincia*, o di *membro* d'un altro stato. Una personalità individua e propria forma l'essenza morale di uno stato politico.

Ciò basti a spiegazione del vocabolo, e per presentare all'immaginazione il primo e più generale soggetto da contemplarsi. Ora passiamo a dare la nozione della *potenza* degli stati politici.

II. *Prima idéa della potenza degli stati.*

§ 2124. In che consiste la POTENZA di uno stato? Osservando la *realtà* delle cose, essa in ultima analisi non potrà consistere in altro, che nella somma dei poteri (1) d'un popolo diretto da un governo. Ora dovremo forse dire che la *somma* di tali poteri si possa sempre assumere come sinonimo della *potenza* di uno stato?

§ 2125. È troppo noto che fra l'idea dei *poteri naturali* di un popolo e della *potenza politica* di uno stato vi passa un'importante differenza. Egli è vero che per costituire la potenza politica si ricercano i poteri naturali degli uomini che compongono uno stato; ma data l'esistenza dei poteri, non ne risulta per ciò stesso la potenza politica. Questa potenza deriva così dallo sviluppamento, dall'elaterio e dall'armonía di questi poteri, che senza di ciò non v' ha potenza: oltre a ciò, la potenza diviene *maggiore* o *minore* presso il medesimo popolo co 'l crescere o co 'l venir meno dello sviluppamento morale e politico, con l'estendersi o co 'l restringersi dell'armonía, con l'afforzarsi o con l'infievolirsi dell'energía dei poteri medesimi. I poteri rimangono, ma la potenza svanisce.

---

(1) *Si confrontino questo e i seguenti §§ co' i §§ 1079 a 1085 di questi scritti su 'l diritto filosofico. (DG)*

§ 2126. Onde comprendere più chiaramente la verità di questa osservazione io vi domando in che veramente consistano i poteri naturali di un popolo. La risposta è agevole: essi consistono nei poteri naturali d'ogni individuo. Ora siccome in ogni uomo si distingue il *conoscere*, il *volere* ed il *potere fisico* di *eseguire;* così i poteri naturali d'un aggregato d'uomini costituenti una morale personalità, cioè una complessiva unità sociale, consisteranno nella *cognizione* delle cose riguardanti l'intiero complesso della comunanza, nel volere e nel poter eseguire le cose riguardanti la comunanza.

§ 2127. Ma se queste cognizioni non sono *adequate* al bisogno; se questa volontà non *determina* l'esecuzione di quelle medesime cose che dalla cognizione vengono presentate; se l'energía della volontà dei singoli, se il complesso delle forze fisiche loro non è *proporzionato* alla forza degli ostacoli che si debbono superare; allora non v'è più potenza politica. Essa dunque risiede necessariamente nella *cospirazione* umana delle mire, dell'energía morale e delle forze fisiche della comunanza, il tutto *proporzionato* alla natura delle circostanze che possono giovare o nuocere alla sua sicurezza e soddisfazione.

§ 2128. Supponete voi una grande popolazione senza il corredo di quelle *forze morali* che derivano dalla cultura, e che insegnano a moltiplicare le forze fisiche? allora voi vedete un branco di européi conquistare un nuovo mondo per la sola superiorità di queste forze morali, e dei mezzi che queste forze somministrarono. Accordate voi una superiorità di cultura nelle lettere e nelle arti, senza unirvi le forze fisiche? allora voi vedete la Grecia soggiogata da Roma. Accordate voi una superiorità di cultura e un aggregato di forze fisiche senza quell'*energía nazionale* che deriva dall'amor della patria e da un senso elevato della propria dignità? allora voi vedete trentamila Greci conquistare l'Asia; allora vedete i barbari del medio-evo conquistare l'Impero d'Occidente, pochi Tatari conquistare la Cina, pochi Crociati conquistare Costantinopoli.

§ 2129. In che dunque si risolvono i veri elementi della potenza di uno stato? Nella *cultura*, nel *patriotismo*, nella *popolazione* spinti ad un DATO GRADO. Nell'unione simultanea di questi tre elementi, nel complesso dei mezzi prodotti da questa unione consiste in generale la potenza politica di uno stato.

§ 2130. Ma la considerazione della potenza politica è indivisibile da quella della SICUREZZA e della SODDISFAZIONE di un popolo, perchè appunto l'*oggetto finale* della potenza è quello di ottenere sicurezza e soddisfazione. Dunque uno stato tentando ma non producendo l'effetto inteso, esso si trova *impotente* a produrlo; dunque la *forza* di questi elementi, e quindi la potenza politica, si deve necessariamente determinare in conseguenza dell'EFFICACIA a produrre nei rispettivi casi la comune sicurezza e soddisfazione.

§ 2131. Per lo che devesi conchiudere, che = la potenza politica di uno stato consiste in quel grado di cultura, di patriotismo, di popolazione, e in quella unione di mezzi derivanti da queste tre cause, per cui debba nascere naturalmente la comune sicurezza e soddisfazione di un popolo vivente in società politica. = Qui la sicurezza, come ognuno vede, si considera ne' suoi rapporti tanto interni quanto esterni. E quantunque nei rapporti esterni non si tenga conto che degli elementi della *forza* rispetto ad un altro stato politico; ciò non ostante, seguendo la connessione necessaria delle cose, risulta che questa forza non può derivare che dagli elementi stessi che formano la prosperità interna: dunque ne viene che in ultima analisi la *potenza esterna* involge nel suo concetto tutti gli elementi della grandezza e prosperità interna.

III. *Della perfezione assoluta e rispettiva della potenza degli stati.*

§ 2132. Ho detto che la potenza politica si deve necessariamente determinare in conseguenza dell'*efficacia* a produrre nei rispettivi casi la comune sicurezza e soddisfazione. Quando si verifichi questa efficacia, nulla manca alla potenza: dunque allora si può dire *perfetta*. Ma questa perfezione come dev'essere assunta, parlando delle cose pratiche, e specialmente della potenza degli stati? — Altro è la perfezione *desiderabile*, ed altro è la perfezione *ottenibile*. Parlando della potenza degli stati, la perfezione *desiderabile* sta nella facoltà di effettuare l'intento dei medesimi nella maniera più breve, più facile e più proficua. Allora la potenza degli stati si può considerare come un ente morale che non ammette nè un *più* nè un *meno*, come la perfezione di un orologio nel segnare le ore. Si ottiene forse tutto il fine e si ottiene nella guisa più breve, più facile e più proficua? ecco la potenza *perfetta* escogitabile. Si ottiene forse soltanto in parte, lentamente e con difficoltà? ecco la potenza *imperfetta;* e tanto più imperfetta, quanto è minore il frutto, e quanto più lenta e difficile è la maniera di conseguirlo.

§ 2133. Quando le cause dell'imperfezione siano *naturali* ed insormontabili, l'*impotenza* a conseguire il fine è *naturale;* quando queste cause siano *procurate* e sormontabili, la impotenza è *arbitraria* o *fattizia*. Ciò può avvenire in ogni grado e in ogni età.

§ 2134. Questa idéa della perfezione *desiderabile* come si dee valutare nelle cose *pratiche?* Soltanto come un punto di paragone onde ragionare, e come di escogitabile *mèta*, ma non come regola pratica nell'effettuare la desiderata potenza. Perchè il fine per cui coltivate un albero fruttifero è quello di raccogliere in abondanza frutti sani e buoni, ne viene forse la conseguenza che dobbiate conseguirli al momento della nascita della pianta? Forsechè si può seminare e raccogliere nello stesso tempo? forsechè si possono immutare le condizioni del clima, della posizione e della qualità del terreno? È manifesto che no. Dunque alla speculativa ed astratta potenza degli stati, considerata rispetto al solo fine, si deve soggiungere l'idéa della *perfezione ottenibile*.

§ 2135. La parola OTTENIBILE inchiude un senso compostissimo. Essa si riferisce alla potenza degli uomini e delle società, posta in relazione con l'ordine necessario delle cose e degli uomini. Se gli stati potessero raggiungere la perfezione escogitabile, eglino non sarebbero più un'unione di uomini, ma altretanti congressi di dei, sottratti all'impero supremo del fato. Còlto il concetto della *potenza ottenibile*, nasce l'idéa della *perfezione rispettiva*, sia ai *periodi* delle età degli stati, sia ai *mezzi naturali* ch'essi possono avere nel procurare il fine della potenza.

§ 2136. Un fanciullo ben costrutto dalla natu-

ra, posto in situazione di formarsi una mente sana in un corpo sano, ha egli o no tutte le condizioni necessarie a rendere perfetta la sua età? Un adolescente sano e robusto, provveduto di mezzi di sussistenza, e ben disposto a ritenere e a sviluppare i semi delle cognizioni e dei costumi ricevuti da una buona educazione, benchè non sia ancora capace a reggersi da sè stesso, possede o no tutte le condizioni richieste a rendere perfetta la sua età? La perfezione di cui parliamo qui non allude nè a facoltà sia fisiche sia morali che non abbiamo, nè all'ordine a noi incognito dell'universo: ma si riferisce soltanto al conseguimento del *maggior nostro bene* ottenibile quaggiù (1).

§ 2137. Dati dunque l'uomo e la società, interviene necessariamente nella potenza una doppia relazione: la prima è quella di potere star bene *al presente;* la seconda di potere star bene *in futuro.* Quando si verifichi la facoltà di ottenere l'uno e l'altro benefizio, si deve affermare che uno stato è *perfetto* nel suo genere, qualunque sia l'età in cui si trova. Se insuperabili circostanze esterne tolgono o diminuiscono questa facoltà, che d'altronde si vede *ottenibile* su la terra, si dovrà pronunziare che la sua posizione è più o meno funesta. Ecco i Samojedi e i Lapponi: ecco gli Africani dei deserti della Zona torrida; ecco la distinzione fra le popolazioni meno favorite dalle più favorite dalla natura.

IV. *Opportunità rispetto alla potenza degli stati.*

§ 2138. Posta la famiglia umana diversa da quelle delle api e dei castori, e considerando quindi la potenza degli stati *in atto*, noi vediamo un'origine, un accrescimento, e finalmente quell'ultimo sviluppamento del quale abbiamo esempi nelle più favorite popolazioni. Ciò posto, balza agli occhi una potenza gradualmente e variamente costituita dall'andamento necessario delle cose e degli uomini. Questa potenza, ossia meglio gli stati diversi di lei, si veggono prodotti con una legge così necessaria ed insuperabile dall'umana industria, che in ogni stadio del suo andamento non può sorpassare di salto tutte le gradazioni e tutti gli addentellati imposti dall'ordine necessario della natura.

Da ciò viene la conseguenza, che l'*opportunità* forma un elemento così essenziale della potenza degli stati, che senza *opportunità* non esiste *potenza* (2). È noto che un preteso bene, ma inopportuno, sia per immaturità, sia per vetustà, diventa un male reale. Una soddisfazione invocata, e non secondata a tempo ovvero impedita, è parimente un male reale, anzi una vera calamità. Se ciò deriva dall'opera dei governi, essi sono da pareggiarsi alla fame o alla peste.

§ 2139. Se la *opportunità* suppone in fatto il *bisogno*, ella rispetto alla politica potenza inchiude essenzialmente il concetto di *poter fare* le cose opportune, e di *tralasciare* le inopportune. Senza questa condizione la potenza politica non esiste più; come non esiste salute e forza quando non si può mangiare, dormire, agire, riposare, istruirsi quando fa bisogno e secondo il bisogno.

§ 2140. La potenza *opportuna* suppone le esigenze e la possibilità di soddisfarle. Queste *esigenze* altro non sono che la *necessità* stessa naturale in atto; la *possibilità* a soddisfarle altro non è che la somma dei *mezzi* adatti e praticabili per obbedire a questa necessità. Fra questi mezzi si deve contare come primario l'*attitudine personale.* Le cognizioni e le abitudini necessarie alla convivenza politica formano quest'attitudine. Dopo le attitudini personali vengono quelle che risultano sì dalla posizione interna, che dalle estere relazioni. La pacifica equità dei Cherusci non era una virtù di stagione in mezzo a vicini rapaci e guerrieri (1); l'arco e le frecce dei Tatari non sono più contro gli Europèi un mezzo di conquista, nè di valida difesa.

§ 2141. Ecco il fondamento ed il criterio primo e massimo della *perfezione rispettiva* della potenza degli stati. Speculativa ed anzi impossibile sarebbe questa perfezione, se pretendessi di far camminare gli uomini per una linea visuale, invece di farli passare per le strade praticabili. Violento od illusorio sarebbe il mio divisamento, se pretendessi che si possano trascendere le leggi della naturale costituzione e del graduale sviluppamento. Ma io non pretendo convertire di salto l'uovo in farfalla, ma voglio anzi che debba seguire tutte le metamorfosi preordinate dalla natura. Il principio di rispettare l'*opportunità* per avere potenza, non serve per l'arte umana che a *rimovere* gli ostacoli frapposti dall'ignoranza e dalle passioni, e a *coadjuvare*, per quanto è da noi, l'opera che ci viene mano mano comandata dalla providenza. Gli uomini e gli stati possono *concorrere*, ma non *creare* nè *sviluppare* per sè stessi la potenza. Così co'l nutrirsi sobriamente, con l'agire e riposare a tempo, co'l propagare la specie, altro non faciamo che *concorrere;* perchè ognuno sa che la digestione, la nutrizione, il ristoro delle forze, la fecondazione e lo sviluppamento dell'embrione sono funzioni eseguite all'insaputa stessa dell'animale.

V. *Della forza morale degli stati in relazione alla loro potenza.*

§ 2142. L'idéa della *potenza* suppone l'idéa di un'ENERGÍA capace ad agire *efficacemente.* In un consorzio d'uomini ciò suppone una forza *morale* capace a procurare soddisfazione e sicurezza. L'*efficacia* di questa forza si misura dall'esigenza del fine, e dalle circostanze sì favorevoli che contrarie a conseguire l'intento. Quanto maggiori sono gli ostacoli, tanto maggiore dev'essere l'energía della *forza morale* di uno stato. Questa forza morale altro non è che quella delle *passioni*, come ognun sa (2).

---

(1) *Quì dunque non si parla della perfezione assoluta morale, nè del bene futuro come premio dell'osservanza di tutti i doveri. La perfezione intellettuale, la perfezione morale e le sanzioni della vita futura sono cose delle quali più volte l'autore fece parola. (DG)*

(2) *Sotto il nome di* opportunità *intendo dinotare = la convenienza d'una tale più che d'un'altra tale maniera di essere, d'azione o di sussidio con lo stato in cui una data cosa si trova in un determinato tempo. =*

(1) *L'osservazione cade su 'l carattere di pacifica, non già su l'*equità *stessa, la quale è sempre una virtù. (DG)*

(2) *Quì e nei seguenti paragrafi viene adope-*

§ 2143. Fu detto e ripetuto più volte, che le grandi passioni formano i grandi uomini. Ma le grandi passioni non hanno nè *origine* stabile, nè *direzione* utile, nè *successione* costante, fuorchè in quelle società nelle quali se ne mantiene continuo l'alimento, e abituale la direzione.

§ 2144. In queste stesse società poi la mostra strepitosa della gagliardía delle passioni dev'essere assai rara, e solo guidata dalla fortuna, come nell'atmosfera soltanto di rado accadono gli uragani e i diluvi. Senza di ciò o tutto sarebbe violenza, o tutto sarebbe distrutto. Diciamo meglio: la gagliardía, che deve ristabilire l'equilibrio alterato, si convertirebbe, se durar dovesse, in una disoluzione del tutto. Dunque al régime vitale degli stati è necessario che la *suscettibilità* delle grandi passioni sia abituale, ma che l'*occasione* di mostrarle nel loro alto grado sia puramente accidentale.

§ 2145. Fu certamente un gran bene per Roma il poter produrre un Orazio Coclite, un Muzio Scevola, un Curzio, un Decio, un Attilio Regolo, e simili; ma fu pure somma ventura che i loro fatti non si presentassero che di rado. Potere per propria ed abituale virtù produrre uomini, pe' i quali si potesse stabilire il detto, che *facere et pati fortia Romanum est*, ecco in che consiste il sommo pregio della potenza morale di Roma.

§ 2146. Tutte le gagliarde passioni producono gagliarde imprese; ma non tutte le gagliarde imprese giovano alla conservazione degli stati: giovano quelle sole, le quali servono alla stabile prosperità e sicurezza comune. Il gagliardo ma disordinato zelo religioso forma fanatici, i quali si fanno dovere di trucidare chiunque non pensa com'essi. Ecco i Musulmani e i Crociati, ecco gl'inquisitori religiosi (1), ec. L'amor delle ricchezze esaltato e disordinato forma arditi ladroni, che spogliano ed uccidono. Ecco i Filibustieri, i pirati di mare, i masnadieri di terra, ec. L'esaltato ma disordinato amor della gloria forma i Gengiskan, i Tamerlani, e simili altri flagelli del genere umano.

§ 2147. Il vigor d'animo straordinario forma l'eroe, quando la passione abbia per oggetto la salute della patria e il far bene alle nazioni. Ecco i salvatori della patria; ecco i fondatori della civiltà; ecco i Zoroastri, i Minossi, i Licurghi, i Manko-Kapak, ec.; ecco gli eroi di Grecia e di Roma; ecco gl'italiani delle republiche del medio-evo. Questa passione è quella della virtù, ed essa può agire in tutte le classi e professioni.

§ 2148. L'opera delle grandi e non virtuose passioni (1) è saltuaria, precaria e caduca quanto la causa che la produsse. Tutta la storia delle tribù selvagge, tutta la storia dei principati dell'Asia di mezzo, tutti gli esempî delle imprese forzate ricorrono qui alla memoria. La natura può alimentare le imprese *virtuose*, perchè traggono origine e piantano le loro radici sopra interessi *naturali* e *costanti;* ma è impossibile che possa alimentare le contrarie e le forzate. Interessi naturali ed associati, costantemente eccitati e costantemente appagati, possono solo dar lunga vita all'opera delle passioni degli uomini.

§ 2149. L'opera delle grandi ma non opportune passioni, comunque lodevoli nella loro intenzione, è del pari precaria e caduca, come l'opera delle passioni non virtuose. Quando un ardente zelo publico non illuminato si ostina o nel mantenere o nel rinovare opere che un tempo furono utili, ma che oggidì sono divenute un controsenso, tali opere durano soltanto finchè dura la fattizia compressione che le sostiene. Esse, mentre durano, incontrano sempre l'opposto conato dello spirito publico: per la qual cosa, cessata la compressione, vengono respinte come ogni altra violenza. Combattere la possanza del tempo o con anticaglie corrose da vetustà, o con fracidumi evocati dal sepolcro, accusa sempre per lo meno una crassa ignoranza circa la possanza della natura e delle condizioni della potenza politica di uno stato. Malvagia passione adunque è questa, perchè a costituire una passione virtuosa fa d'uopo che sia lodevole ossia utile alla comune. Ella cessa d'essere lodevole quando non è opportuna, perchè cessò il motivo per cui in addietro fu resa lodevole.

§ 2150. Nelle passioni in cui si tratta di acquistar beni, poteri, gloria, lumi, od altro oggetto godevole fin anche al di là della tomba, ciò che ne alimenta ed esalta il vigore è l'*aspettativa* ossia la speranza di conseguire l'oggetto bramato. Contraponete voi la considerazione d'una reale o presunta *impossibilità* di conseguirlo? allora la speranza o non nasce, o viene soffocata. Accordate voi il possesso bramato, e lo fiancheggiate con la sicurezza di non perderlo? allora la prima passione si estingue, e non rimane che l'affetto *riposato* del godimento.

§ 2151. Fra questi estremi sta l'*economía sociale* delle passioni utili alla vita dello stato; il punto cardinale di questa economía sta nello *stimolo* e nell'*esercizio* moderato di queste passioni. La loro individuale *energía* deve computarsi come immensa, e la loro effettiva azione come circoscritta dentro i limiti richiesti dalla comune equità e sicurezza. L'*energía* è attribuita dalla natura all'individuo; il *ritegno* è formato dai poteri della sociale convivenza. L'*energía* è come l'unità elementare espansiva, che tende ad allargarsi e ad usurpare l'altrui; il *ritegno* è come la forza ripulsiva, o come la reazione che tende a contenere dentro determinati confini. Da quest'azione e reazione, procedente dalle unità elementari avvicinate e poste in iscambievole commercio, e ad un tempo stesso ratenute da una forza superiore, nasce quella *vitalità* robusta, la quale lontana del pari dalla petulanza e dall'abbattimento, dalla soperchiería

---

rata la parola passione *nel significato vulgare in luogo di* affetto. *Sarebbe assurdo il pretendere che dall'immoralità, ch'è il carattere della passione, nasca la* forza morale: *questa non può nascere che da virtuosi, sublimi e ben regolati* affetti. *(DG)*

(1) *Le Crociate sono da alcuni troppo mal giudicate. Che vi abbia avuto parte uno zelo religioso non sempre secondo la scienza; che gli atti dei Crociati abbiano avuto talvolta l'impronta del fanatismo; tutto questo è vero. Ma quando un'orda barbarica minaccia l'invasione e la distruzione di tutto, non bisogna vituperare chi si difende. Senza le Crociate forse l'Europa sarebbe sotto il giogo dei Musulmani. — Quanto agl'inquisitori, ne sono noti anche troppo gli abusi, ben distinti dall'indole e dallo scopo vero dell'instituzione medesima. (DG)*

(1) Passione virtuosa è *una contradizione in termini: ciò conferma quello che ho detto nella nota al § 2142, esser quì la parola* passione *adoperata nel significato di* affetto. *(DG)*

e dalla schiavitù, produce la vera forza degli stati. Dunque la MODERAZIONE è il carattere eminente di questa economia, e la MEDIOCRITA' della condizione delle fortune è il soggetto su 'l quale come le leggi esercitano il plenario loro impero, così pure lo stato fonda il massimo suo vigore. *Lumi*, *bontà*, *potenza* stanno in quel medio, nel quale non si provocano nè i vizî dell'opulenza, nè i delitti dell'indigenza; in quel medio, nel quale soddisfatti gl'indispensabili bisogni, rimane molto da desiderare, molto da sperare, molto da tentare, molto da poter pensare anche per altri, e sempre gli uomini si avvezzano a moderare le loro passioni anche con la domestica e sociale educazione.

§ 2152. Nel costituire un governo questo è il punto massimo che devesi avere in vista per ottenere la vera potenza desiderabile di uno stato. Quando un abile ordinatore publico sapia graduare le aspettative e le soddisfazioni; quando ai titoli del merito sia annessa la ricompensa: allora la fiducia anticipata fa nascere il merito medesimo; allora di grado in grado soddisfacendo ed alimentando le aspettative, si mantengono in continuo vigore le virtuose passioni, e se ne fanno nascere le opere proficue bramate.

VI. *Degli ordini politici, e del loro scopo assoluto in relazione alla potenza degli stati.*

§ 2153. Questa economia per altro non si può esercitare senza una solida *armonia* dei publici poteri, la quale eccitando da una parte la vigoria delle passioni, dall'altra le ratenga dentro quei limiti, i quali non permettono l'usurpazione delle giuste altrui prerogative. L'imagine di questa economia è quella di tanti vortici, ai quali permettendo di allargarsi fino ad un certo segno, e girando ognuno intorno ad un proprio centro, vengono tutti contenuti dentro una data sfera; e però nell'atto che tutti si dilatano e vicendevolmente si comprimono, sono sforzati ad avvolgersi nel tempo stesso intorno al centro unico della sfera comune, che tutti li ratiene.

§ 2154. Con questa imagine che cosa esprimiamo noi, fuorchè l'ordinamento (veramente *publico*, veramente *utile*, veramente *voluto* dalla natura, dalla ragione e dalla religione) dei poteri politici di un popolo? È dunque manifesto che i voleri *efficaci* e *concordi* alla potenza degli stati non possono nascere, crescere, afforzarsi ed agire fuorchè in uno stato POLITICAMENTE ORDINATO. Fuori di questa posizione i voleri di chi comanda non sono per l'ordinario che puramente animali e privati. Per *voleri animali* e *privati* io intendo tutti quelli che non concorrono effettivamente alla prosperità e alla sicurezza delle nazioni Per mala sorte dell'umanità presso che tutte le pagine della storia altro non presentano che questa sorta di voleri animali e privati sì fra i governi e i popoli, che fra nazione e nazione.

§ 2155. I poteri politicamente ordinati non verranno mai suggeriti nè dalla comune ignoranza delle leggi essenziali della cosa publica, nè dalle passioni dei potenti. Resta dunque che vengano suggeriti dalla ragione illuminata dai principî, e suffragata dai fatti. Ma se i voleri *efficaci* e *concordi* non possono agire e durare che in uno stato politicamente ordinato, ne viene per necessaria conseguenza che si fatti voleri dovranno la loro origine alla *ragione illuminata*, e al *bisogno* d'usare dei mezzi scoperti.

§ 2156. Dico *l'origine*, ed un'origine semplicemente *rimota*, e non la *prossima*. Origine di un automa è certamente l'abilità dell'artefice; ma la causa prossima ed effettiva dei movimenti sono le suste e i congegni. Ma quando si tratta di effettuare la potenza degli stati non si tratta solamente d'un volere *rimoto*, ma di un *prossimo*; non di un *virtuale*, ma di uno *spiegato*; non di un *generico*, ma di uno *specifico*, vale a dire *eminentemente* diretto alla prosperità e alla conservazione dello stato. Questa specie di volere nella definizione della *potenza degli stati* fu designato co 'l nome proprio di PATRIOTISMO, e di un tal grado di patriotismo, per cui ne debba nascere naturalmente la comune sicurezza e soddisfazione d'uno stato. La *suscettibilità* ai grandi fatti, dei quali abbiamo parlato al principio dell'antecedente numero (§§ 2142, 2143), è un EFFETTO di questo patriotismo; gl'interessi eccitati e sempre crescenti con nuove aspettative e con nuove soddisfazioni, sono MEZZI per nutrirlo. Lo stato ordinato forma il fondo nel quale surgono e si mantengono questi mezzi. Con ciò vediamo quali siano gli argomenti da esaminarsi nella teoria particolare della forza morale dei governi in relazione alla loro potenza.

§ 2157. Questi argomenti debbono essere diligentemente esposti; e ciò con tanto maggiore studio, quanto più obliterati, corrotti e nulli sono i moderni *(popoli)* europèi. Decrepiti e depravati pigméi, per non dire di peggio, non possono indovinare la possibilità di sentimenti che erano connaturali ai governi veramente publici, e che da Cicerone furono descritti al principio del suo libro *della republica*.

VII. *Quale sia lo scopo precipuo ed assoluto dei buoni ordini politici. Regno del merito.*

§ 2158. Qui fratanto io domando quale sia *lo scopo assoluto* e massimo che gli ordini politici si debbono proporre, onde ottenere la maggiore potenza degli stati. — Io chieggo una risposta così certa e così nota, che valga a captivare a primo tratto la convinzione; io voglio un principio, il quale costituisca uno dei cardini fondamentali della vita degli stati.

Scorrete tutti i fasti della storia, raccogliete gli oracoli ripetuti del tempo, meditate ogni specie di governi e d'instituzioni, interrogate il senso comune di tutte le età, e voi ne otterrete una risposta che non soffre mai eccezione. Questa è: FAR REGNARE IL SOLO MERITO CIVILE. = Sotto il nome di *merito civile* intendo comprendere i talenti e le virtù che suggeriscono e fanno eseguire i buoni ordini, le buone leggi e la buona amministrazione di uno stato sì in pace che in guerra. = Questa risposta, dimostrata dalla ragione, confermata dagli esempî, consacrata dalla religione, applaudita dal senso comune, forma il dogma primo e massimo delle leggi fondamentali di uno stato ordinato a potenza. Questa massima mostra quel centro al quale debbono tendere le leggi suddette; e però invita tutte le cure e comanda tutte le providenze ad un ordinatore di uno stato giunto alla sua maturità. Strappar dunque dalle mani della fortuna le cagioni precipue che fanno sorgere e perpetuare il merito; ecco il grande secreto dell'ordinazione suprema d'uno stato elevato alla maggiore sua civiltà.

§ 2159. Qui mi può essere domandato in qual

senso, per quali motivi e per quale maniera si debba far regnare il *merito*. Facile ed ovvia è la risposta. Se a reggere la cosa publica io preferisco il merito, se alle mani sole di lui io affido le redini dello stato; ciò non pratico perchè io pensi che il merito abbia diritto di comandarmi, ma perchè so ch'egli solo può meglio servirmi. Come per sicuramente navigare scelgo il miglior piloto; come per meglio curarmi scelgo il miglior medico; come per meglio far prosperare il mio patrimonio scelgo il migliore agente: così per meglio amministrare la cosa publica scelgo e mantengo uomini dotati di talenti e di virtù civili. Così la cosa publica e la volontà generale è fatta, e però io sono servito.

§ 2160. Un popolo che trascurasse gli uomini di merito civile, e non li collocasse al timone dello stato; un popolo che non eccitasse e non mantenesse le passioni che formano gli eroi della pace, e non rigettasse gl'indegni, farebbe la guerra a sè stesso, e proclamerebbe la propria infelicità. Impossessarsi di tutti i talenti e di tutte le ambizioni, egli è lo stesso che impossessarsi di una forza che altrimenti si accamperebbe ostilmente contro di voi. Diciamo di più: egli è un prevalersi per lo contrario delle forze morali della natura e dell'arte per rinvigorire e perfezionare tanto la composizione, quanto il movimento della potenza degli stati.

§ 2161. Quest'ultima considerazione è troppo importante per essere annunziata soltanto alla sfuggita. La forza delle leggi giova più a prevenire o a reprimere i mali, che a produrre i beni desiderati. Infelice è quel popolo, nel quale la cosa publica si deve far camminare a colpi di bastone o di bajonetta. Un atto di buona volontà val meglio che cento atti forzati. Con la buona volontà si fa tutto quello che le buone leggi comandarono, e tutto quello ch'esse o dovevano o potevano desiderare; con la buona volontà, unita al buono ingegno, si eseguiscono le buone leggi, si suppliscono le difettose, e si fanno correggere le cattive. Egli è dunque manifesto che co 'l far regnare il *merito* si rinvigorisce e perfeziona la potenza degli stati.

§ 2162. Qualunque eccezione che si volesse opporre a questa regola diventa micidiale. La cosa giunge al punto, che la vigoría stessa morale, prodotta dai buoni ordini che cominciavano ad alterarsi allorchè regnava il *merito*, si volge in esterminio di quel governo che doveva conservare. Un esempio luminoso lo vediamo in Roma dopo i Gracchi, ossia durante lo scisma politico incominciato co' i Gracchi, e finito con Augusto. Un Mario, un Silla, un Pompéo, un Cesare, un Catone, un Bruto, un Cicerone, e perfino un Catilina, mostrano vigoría e talenti ch'è impossibile figurare sotto certi agghiacciati o corruttori governi della moderna Europa.

§ 2163. Questi talenti e questa vigoría da che derivarono? questo scisma da che fu prodotto? Perchè i difensori della libertà republicana di Roma dovettero soccombere? Pensateci, e vedrete che tutto avvenne perchè non fu assicurato e, dirò così, necessitato con forti mezzi il regno esclusivo del merito civile. La carriera agli onori ed alle magistrature era una via aperta e solo assicurata dalla mancanza dei mezzi che prima avevano gli ambiziosi di corrompere una plebe bisognosa, e dalla precaria ed incorrotta coscienza del popolo che dispensava le magistrature. Questa via, che doveva a diritta e a sinistra essere da poi fiancheggiata e difesa non con la violenza delle leggi agrarie, non con le illusorie sanzioni delle leggi su l'ámbito, ma con altri ordini, a guisa di trincée insuperabili che prevenissero la corruzione; fu lasciata senza riparo, e quindi rimase esposta a tutti gli assalti di posteriori ambiziosi divenuti ricchi e possenti, e che non dimenticarono mai, nè mai scemarono il primitivo ed eterno istinto del patrizio predominio. A ciò si aggiunsero i lunghi comandi, pe' i quali i soldati lontani dalla patria si accostumarono a servire a capi corruttori; ed inoltre la rotta costumanza di porre le armi in mano ai soli censiti, per affidarle a proletarî pronti a vendere il loro braccio a chi lo comprava. *(Osservate)* il numero di questi proletarî, reso sempre maggiore dall'ingojamento dei piccoli proprietarî e dai latifondi cultivati dai soli schiavi, sempre crescenti di numero; e voi troverete che alla mancanza dei ripari necessarî si aggiunsero nuove e gagliarde aggressioni all'impero esclusivo del merito civile. Allora si scambiarono i titoli del vero merito civile contro quelli della privata ambizione; allora fu che il governo nazionale fu convertito in un governo privativo e di famiglia dominatrice.

§ 2164. Io non so se con quella costituzione di governo fosse umanamente possibile ovviare a questo difetto: mi basti far riflettere, che come la prosperità e la potenza della romana republica ne' suoi migliori tempi si dovette al regno esclusivo del merito civile, così la sua posteriore ruina naque dal perduto dominio del medesimo. Detronizzato il merito, la republica spirò; e le virtù, i costumi e la potenza della nazione andarono vie più degradando, fino a che cadde disciolta dall'interno dispotismo e dalle barbariche conquiste.

§ 2165. Come l'ombra segue il corpo, e la malatía segue *(quando manca)* la sanità, così l'antipublico régime segue la mancanza del merito civile nei direttori dello stato. *Lumi*, *bontà* e *potenza* mancano allo stato in proporzione che nei capi mancano i talenti e le virtù civili. La boria e la ricchezza stanno anche nella buona republica dì e notte alle spalle del merito regnante, e lo incalzano per balzarlo dal trono ch'egli occupa. Perpetuo è questo conato, calda è questa lotta, e frequenti sono gli agguati. Guai se le leggi non vegliano, e una nazione si addormenta?

Necessaria è dunque la incessante protezione della forza nazionale, onde il merito non soccomba. Quando non si badi o non si provegga a questa parte, vano è il pensare ad ordinare un governo veramente potente.

VIII. *Della comunicazione fra le genti in relazione alla potenza degli stati.*

§ 2166. Dopo le condizioni generali *interne* di uno stato, ond'essere *politicamente* potente, cadono in esame le condizioni *esterne*, vale a dire quelle che risultano dalle relazioni fra l'uno e l'altro stato. Ora considerando queste relazioni moltiplici, agevolate e attive, qual è l'influenza che possono avere a prò della potenza degli stati? — Come con la società delle famiglie si rimedia per quanto si può, alle *diseguaglianze* di fatto derivanti dalla natura e dalla fortuna; così pure con le comunicazioni pacifiche, libere e moltiplici fra le varie genti si produce lo stesso effetto fra stato e stato. L'una terra produce ciò che manca ad un'altra; l'una nazione sa quello che l'altra ignora; l'una

industria pone in valore quello che l'altra non può o non sa. Quindi con lo scambievole libero commercio ricambiandosi da ogni nazione ciò ch'effettivamente le abbisogna, ne nasce per ognuna un capitale di cognizioni, d'industrie, di mezzi, di godimenti e di sicurezza, i quali formano altrettanti elementi della rispettiva loro potenza.

§ 2167. Contemplando gli stati in una vista generale, noi li possiamo riguardare come persone morali bastanti a sè stesse, e quindi non possiamo stabilire fra loro fuorchè il dovere *negativo* di non offendere la scambievole indipendenza, libertà e proprietà. Ma quest'astratta considerazione non serve che per la teoría dei comuni *doveri*, e non per quella d'una *libera* facoltà di migliorare la sorte rispettiva. Il carattere di *bastanti a sè stessi* si assume in contraposto di *universalmente e costantemente bisognosi* del consorzio sociale proprio degli umani individui, i quali senza lo stato sociale riescono al di sotto dei bruti. Solamente nella società esistono i mezzi fisici e morali, tanto per l'individuo, quanto per la specie, di attivare e far valere i loro poteri, onde conservarsi su la terra. In questo senso certamente una nazione non abbisogna di un'altra. Più ancora: a proporzione che la natura meglio províde alla conservazione di uno stato, si può dire men bisognoso di un altro per migliorare la sua sorte. Il popolo d'Otaiti non abbisogna certamente delle invenzioni europée. Resta dunque che la comunicazione fra le genti diviene *necessaria* per la reciproca *sicurezza*, quando sono fra loro a contatto, perocchè niuna di loro può allora rimanere al di sotto impunemente. Dunque per mezzo delle comunicazioni si diminuisce, per quanto è possibile, su la terra la rispettiva impotenza delle genti contigue a vivere sicure. Questo mezzo adunque entra allora necessariamente a costituire un elemento di perfezione rispettiva della potenza politica degli stati. Questo elemento è *ultimo*, perchè non possiamo uscire dalla terra.

§ 2168. Mediante l'interesse proprio d'ogni nazione si fondano le cause della società libera fra le genti. Senza il personale interesse d'ogni popolo questa società diviene una chimera. Il commercio estero apre la strada a procacciare questa specie di benefica potenza degli stati; gl'interessi materiali servono di stimolo e di mediatori alla possanza morale e alla dignità.

§ 2169. Il bene che un tempo fece Roma repubblicana con l'unire le nazioni sotto il suo impero, lo debbono fare oggidì le nazioni con avveduti motivi allora non intesi, e con uno spontaneo concorso. Roma lasciando alle nazioni i loro usi, le loro leggi, la loro religione e la loro civica amministrazione, avvicinò e pose in una scambievole società nazioni fra loro divise e nemiche, le quali non presentivano l'immenso beneficio delle pacifiche e libere comunicazioni. A ragione dunque la repubblica romana si astenne dal nome di *sudditi*, per usare soltanto quello di *socî*. All'ingordo e plebéo orgoglio moderno questo nome pare simulazione, perchè non sa che Roma libera, dopo avere uniti tutti i popoli co 'l valore, li mantenevano co' i benefici, e con quella maggiore libertà ch'era compatibile con l'unità necessaria a resistere alle orde barbariche. Un esempio lo possiamo vedere nel modo co 'l quale furono ordinati i popoli soggetti alla grande monarchía di Macedonia e quelli dell'Illirico (vedi la prova in fine (1)).

§ 2170. La monarchía universale di Roma, in un período della quasi barbarie territoriale e personale dell'Europa provocata dalla difesa propria o degli alleati, entrava nel piano progressivo dell'incivilimento designato dalla Providenza; come vi entrò, dopo la caduta dell'impero romano, il predominio di Roma cristiana nel medio-evo, e prima e dopo ancora l'assorbente teocrazía e la forzata educazione delle tribù selvagge del vecchio-mondo e del Perù. La necessità dei tempi ne giustificò il titolo; il buon uso del potere ne santificò il possesso.

§ 2171. Ma cessata la necessità, non esiste più titolo; e mancando il titolo, il possesso diventa ladroneccio. Durante la costruzione di una grande fabrica sono necessarî i ponti di dentro e di fuori; ed è pur necessario ingombrare molto terreno pe' i materiali, e guastar fondi per la condotta, oltre le spese, gl'incomodi, la vigilanza e le fatiche. Costrutta la fabrica, tutto deve cessare. Così se la conquista provocata un tempo per una necessaria difesa, e mantenuta per una stabile sicurezza in mezzo a nazioni barbare, intemperanti, e che non lasciavano riposo, era invocata dalla natura ed applaudita dalla ragione; tale conquista non può essere ginstificabile con circostanze contrarie condotte dalla matura civiltà delle nazioni. Allora anzi si verifica il detto di sant'Agostino: *quid sunt magna regna, nisi magna latrocinia?*

§ 2172. Come i moderni Européi sono lontani dalla magnanima ed illuminata politica di Roma republicana, così sono lontani ancora da quel punto di potenza che deriva dalla libera società delle genti. Questa potenza deve in primo luogo risultare da un alto incivilimento al di dentro di ogni stato, e da una libera comunicazione al di fuori; in secondo luogo poi da quegli avvenimenti che la Providenza sa condurre opportunamente per avvicinare le nazioni al destino che loro preparò. A chi vede chiaro, apparisce che, in onta di assalti contrarî, questo incivilimento interno procede, o almeno tutto vi si accosta, a dispetto del genio malefico che ad ogni costo vuole la divisione e la miseria dei popoli. A suo luogo noi vedremo che la posizione stessa delle grandi monarchie européè, considerate nelle mutue loro relazioni, obliga ad una certa moderazione interna; talchè loro malgrado le estere relazioni servono a temperare l'interno régime, ed a sospingere le pigre ed ossequiose genti su i gradi della scala che debbono percorrere.

CAPO II.

DEL PRIMO COSTITUTIVO ESTERNO DEGLI STATI RISPETTO ALLA LORO POTENZA CIOÈ DEL TERRITORIO.

I. *Del territorio, e della rispettiva sua perfezione politica.*

§ 2173. Il nome di *territorio* ha un doppio significato, come quello di *possessione*. Sotto un aspetto egli presenta un dato tratto di territorio, in cui abitualmente risiede e vive un popolo; sotto l'altro aspetto presenta un dato suolo, posseduto come proprio da questo popolo. Il primo signifi-

(1) *Non si potrebbe determinare a qual luogo dell'opera si riferisca questa vaga citazione. Forse l'autore avrà avuto in animo di aggiungere una nota su questo argomento in fine del libro. (DG)*

cato è di *fatto;* il secondo è di *diritto.* Alcuni pensarono che il territorio non sia che la *somma* delle possessioni particolari. Questa idéa sarebbe vera, quando tutte le possessioni particolari fossero contigue, nè rimanesse spazio alcuno o vacante o comune al popolo preso collettivamente. Ma questa idéa non si può rigorosamente verificare dove sonovi beni vacanti o comuni, e dove almeno i fiumi navigabili e le strade sono serbate all'uso di tutto il publico, il quale non è che la società presa collettivamente.

§ 2174. S'egli è vero che con la dimensione di un territorio occupato da un popolo vivente sotto un governo proprio si determina la corporatura geografica d'uno stato, egli è vero del pari che con le altre qualità riferite alla potenza verrà determinata la rispettiva sua politica perfezione od imperfezione. Quì ricorrono tosto alla mente le qualità che si riferiscono agli assalti e alle difese; ma prima di queste devono essere esaminate quelle che si riferiscono alla prosperità maggiore di un popolo.

§ 2175. La perfezione territoriale, in quanto può formare un elemento della potenza degli stati, dev'essere in primo luogo considerata sì rispetto all'*estenzione*, che rispetto alla *cultura sociale.* Il primo aspetto si riferisce a tutto il corpo della nazione; il secondo aspetto si riferisce ai privati possessori. Dopo questo esame si può passare a valutare le qualità che vengono tanto considerate nella moderna diplomazía, e che sono tanto illusorie, quando uno stato non sia internamente potente. Le grandi muraglie erette in Asia ed in Europa, i monti, i fiumi e i mari furono sempre inutili a popoli mancanti d'interna potenza.

§ 2176. Come le società umane hanno le loro età e la loro corporatura rispettiva al pari degl'individui, così gli stati hanno una pari età ed una pari corporatura. Questa corporatura ha una fisica origine, un fisico incremento, ed un fisico complemento. Con le famiglie si formano le tribù; con le tribù le città; con le città i principati; co' i principati gl'imperî. Tutto nasce dal piccolo e cresce sì nel mondo della natura, che nel mondo delle nazioni. Il territorio segue a pari passo questi incrementi, salve le conquiste.

§ 2177. L'ultimo punto, al quale pare che la natura chiami le genti, è quello di adeguare le dimensioni degli stati con le dimensioni territoriali visibilmente tracciate da lei su la faccia della terra, e fortemente contrasegnate con una lingua, con un genio, e con affezioni comuni e costanti. Sonovi affinità morali e politiche, come affinità materiali e chimiche. La natura tende per sè stessa ad avvicinare gli omogenei, ed a separare gli eterogenei. Prova ne sia, che quando le guerre dentro lo stesso territorio nazionale allargarono i dominî, le parti rimasero naturalmente conglutinate. La forza delle armi altro non fece che togliere una separazione fattizia, e aprì la strada ad un'unione ch'era invocata dall'attrazione naturale e segreta delle parti. Il contrario avvenne sempre fra gli eterogenei.

§ 2178. Co'l condurre le genti ad acquistare la loro NATURALE CORPORATURA ognun vede nascere fra loro quell'*equilibrio* sempre proclamato e sempre deluso, perchè si pretese sempre di associarlo con uno stato non decretato dalla Providenza. Da questo equilibrio nascono certamente le più lunghe paci possibili, ed il commercio massimo fra le genti: da queste paci sorge il maggiore perfezionamento ottenibile fra le nazioni. Quando si ottengono questi intenti, che cosa manca alla potenza esterna di uno stato? Passiamo all'interna.

§ 2179. Senza di un paese tutto cultivato, tutto popolato, tutto distribuito in modo ch'esistano quanto più si può di proprietarî, di artigiani, di commercianti e di dotti indipendenti, è assurdo figurare uno stato politicamente sviluppato. Magnati e schiavi non costituiscono uno stato maturo, ma uno stato barbaro. I giudéi, che vi fanno il commercio, non costituiscono i commercianti di cui parliamo. Noi parliamo di corpi ordinati, nei quali il valor sociale sia difuso sopra il maggior numero; e non di corpi, nei quali le fortune sieno condensate in poche mani, e la miseria difusa su'l maggior numero. Noi parliamo di corpi formati, e non informi; di sani, e non di sgangherati; di adagiati dalla natura, e non forzati dalla violenza dei potenti. Molti stati del nord della moderna Europa ci offrono gli esempî dell'informe, dello sgangherato, del barbaro, del violento, di cui parliamo qui.

§ 2180. Ho parlato di un paese tutto cultivato e tutto popolato. Conosciamo noi bene l'importanza di queste condizioni? I ministri le valutano per ammassare uomini e denari: così il selvaggio valuta un bosco per cogliere ghiande ed animali. Un paese tutto cultivato e popolato forma la più utile posizione delle umane famiglie, ed il più grande benefizio della Providenza. Per questo mezzo si cementano veramente i corpi sociali; per questo mezzo si migliora la sorte delle nazioni al di dentro, e si comincia a fondare la sicurezza al di fuori.

II. *Agricoltura considerata nella sua origine e nel suo primo effetto.*

§ 2181. Lo stabilimento della vita agrícola forma l'epoca più solenne della vita delle nazioni. L'importanza di questo massimo avvenimento fu certamente apprezzata dai fondatori del culto di Mitra, di Bacco, di Cerere e di Trittolemo, e dagl'institutori della festa nella quale l'imperatore della Cina con tutta la pompa imperiale pon mano all'aratro (1). Se la vita pastorale nel vecchio continente

---

(1) *Noi leggiamo in Plutarco tutta la favola d'Iside ed Osiride. La favola sudetta dice « che divenlato re d'Egitto Osiride, levasse súbito gli » egiziani dalla vita povera e ferina, mostrando » loro il modo di cultivare la terra per averne » i prodotti, dando delle leggi, ed insegnando a » venerare gli Dei (ecco la teocrazía e l'agricultu- » ra); che percorse tutto il paese per addomesti- » carlo, adoperando poco le armi, ma concilian- » dosi il popolo per via d'istruzione mescolata co'l » canto e con ogni altra sorta di musicale concen- » to, e perciò i Greci credettero essere lo stesso che » Bacco »* (De Iside et Osiride, *cap. II, § I). Nel rimanente della favola qualcheduno potrebbe travedere le vicende della civilizzazione; ma tutto è per noi così oscuro ed equivoco, che non vi ravvisiamo che ciò ch' havvi di più comune a tutte le antiche adombrazioni: cioè un cominciamento di bene, un traviamento e un disordine nel mezzo, e un trionfo del bene in fine; una potenza benefica ed illuminata in lotta con una potenza malefica ed oscurante, la prevalenza di questa su quella nel mezzo, e in fine il trionfo della buona su la trista.*

sforzo le popolazioni ad innoltrarsi nei luoghi più inospiti e sotto i cieli più inclementi; se fece l'officio di spandere il più prontamente che si poteva la specie umana su la faccia della terra; se ciò era fattibile soltanto con popolazioni che non abbisognavano che di pascoli per non perire: se ciò era impossibile fra popoli agricoli, che si debbono dilatare da confine in confine sotto pena d'essere spenti (1); se, in una parola, la vita pastorale *disseminò* le genti: all'opposto l'agricultura le *fissò*, le *radicò*, le *sviluppò*, le *perfezionò*. Allora la navigazione, le conquiste, gli stabilimenti coloniali ec. intervennero sussidiariamente a propagare e cementare l'incivilimento mediante l'agricultura. Così gli uomini perfezionano la terra, e la terra perfeziona gli uomini.

§ 2182. Il perfezionamento qui inteso si riferisce sempre all'interesse della specie, e non all'ordine fisico dell'universo a noi incognito. Prego a tener sempremai presente questo aspetto: egli è il solo, al quale io alludo in tutto questo mio lavoro; egli è parimente il solo, al quale i nostri pensieri e i nostri affetti si riferiscono, onde procurare ed affermare la perfezione.

§ 2183. Ho detto che con l'agricultura si migliorò la sorte delle nazioni al di dentro, e si cominciò a fondare la sicurezza al di fuori. Esaminate le condizioni della vita pastorale si bene esposte da Adamo Smith (*Ricchezza delle nazioni*); richiamate le osservazioni fatte da Machiavello su l'agricultura ampliata in relazione alle grandi emigrazioni: e voi toccherete con mano la verità della mia proposizione.

§ 2184. Siccome però la vita agricola si estese lentamente, così pure lentamente si vide il frutto dell'interno miglioramento e della esterna sicurezza. Per lungo tratto di tempo la faccia del mondo fu agitata dai diluvi e dalle inondazioni pastorali. Il mezzodì si sforzava di allargare le popolazioni agricole; il nord di disseminare le pastorali. Queste dovettero irrompere contro quelle: l'espansione loro era più rapida e più violenta si dal canto del movimento, che dal canto delle forze personali. Noi conosciamo pochi fatti, e tutti recenti, di questo conflitto. Prima ancora delle inondazioni del medio-evo l'Europa meridionale soggiacque alle invasioni pastorali del nord. Roma, possente sotto la republica, le risospinse; Roma, infiacchita dal dispotismo Costantiniano, ne rimase sommersa. Ma Roma aveva già radicati i germi di una civiltà sconosciuta in qualunque altra parte della terra: essi poterono essere sepolti, ma non distrutti; essi infatti rigermogliarono.

§ 2185. Il mezzodì dell'Europa incominciava il secondo giro della sua civiltà agricola, mentre il settentrione incominciava il primo. L'agricultura ed il cristianesimo procedettero di pari passo nella Germania dopo le conquiste di Carlo Magno; in Isvezia con l'abbruciamento dei boschi e con le predicazioni armate de' suoi re; in Norvegia finalmente con le cure di un Olao e di altri.

§ 2186. La ritrosia dei popoli pastori a piegarsi ai lavori assidui e costanti dell'agricoltura; la tema di perdere la loro personale libertà e la loro politica indipendenza; la facilità di arricchirsi co 'l bottino; la poca soggezione loro incussa dai meno armigeri e più mansueti popoli agricoli; l'ambizione e l'ardore di segnalare il valor militare e la personale gagliardia, tanto da essi pregiata; dovettero rendere sempre più difficile e lenta la introduzione e la propagazione della vita agricola (1).

§ 2187. Ma dall'altra parte i disordini, le calamità, le stragi, ed ogni specie di mali derivanti da un vivere così efferato, dovettero possentemente spingere i più moderati a studiare un correttivo. La religione venne in soccorso, la necessità spesso sospinse, e l'agricultura fu introdotta. Forse anche l'ambizione di capi troppo precari potè suggerir loro di acquistare un più fermo e risoluto comando mediante la vita agricola. Ben a ragione pertanto gli antichi, che furono testimoni di tutti questi guai, santificarono l'introduzione della vita agricola. Il più grande servigio che la teocrazia (*nell'ordine materiale*) abbia reso alla specie umana è questo.

III. *Cause della perfezione territoriale.*

§ 2188. Introdotta l'agricultura, agevolata la popolazione, ravvicinate le famiglie, tutto si condensa, tutto reagisce, tutto si sviluppa, tutto si perfeziona dentro un dato territorio. Su la stessa superficie possono convivere tanto più di famiglie, quanto più la vita pastorale, che abbisogna di larghi tratti e successivi, si restringe per non ritenere che quello che conviene ad una pastorizia subordinata all'agricultura. Così nell'atto che si va ampliando l'agricultura si va restringendo la pastorizia, fino a che questi due generi di vita si pongono a quell'equilibrio che viene richiesto dalle esigenze di persone stabilmente fissate ed abitualmente conviventi sopra un dato territorio.

§ 2189. Questo non è ancor tutto. Con l'agricultura (che comprende anche lo scavo dei metalli, dei marmi, dei sali, dei fossili, ec.) e con la pastorizia si sviluppa l'industria; e nell'atto che si diminuisce il numero dei ladri e degli schiavi, e si attribuisce al maggior numero il competente valor sociale, si fa nascere il commercio si interno che esterno. Questo commercio realmente non è che un ricambio ed un modo di distribuzione delle cose godevoli, il quale segue la legge dei bisogni e dei mezzi delle reciproche soddisfazioni. Quanto poi al perfezionamento di un territorio, dopo essere stato il commercio generato dall'agricultura, diviene dal canto suo un mezzo a vie più perfezionarla. Così nato dall'agricultura si torna a rivolgere a di lei profitto, per elevarla a quel maggior grado di perfezione del quale può essere suscettibile.

§ 2190. Non dobbiamo dunque pensare che il perfezionamento del territorio si facia a modo del successivo incremento di una pianta o di un animale; ma per lo contrario ci dobbiamo figurare ch'egli sia fatto per una specie di rotazione, ossia di un'azione e reazione, per la quale l'agricultura presta i materiali all'industria; l'industria li riduce in mille e mille modi ad uso godevole; indi il commercio li dispensa, e ritrae altri mezzi, pe'i quali si può di nuovo migliorare l'agricultura medesima. Ecco in sostanza il modo co'l quale un territorio viene elevato a quel grado di perfezione del quale egli è suscettibile.

---

(1) *Vedi i fatti raccolti da Malthus nel suo libro su la popolazione.*

(1) *Le cause qui annoverate non sono congetturali, ma sono tutte perfettamente storiche. Omettiamo di produrne le prove, perchè ad ogni tratto si presentano a chi legge le storie medesime.*

§ 2191. Tutto questo per altro non può venir fatto che con la PROPRIETA' libera e sicura e ben divisa nelle eredità (1). Quì non debbo provare questa proposizione, ma solo indicarla, anche perchè essa è per sè dimostrata da tutte le teorie della politica economia. L'ultimo risultato si è di lasciar libero il corso delle contrattazioni dei beni stabili, e di non infrangere le aspettative con reversioni del pari assurde che nocive. Anche quì la natura non ha bisogno d'essere fomentata, ma solo reclama di non essere contrariata. È troppo noto quello che fu dimostrato contro la lunga, tenace e desolante tirannia delle leggi autorizzanti le primogeniture, i maggioraschi, i fedecommessi agnatizi, gli statuti esclusivi delle femine dalla successione pari ai maschi, i dominî parteggiati utili, diretti, e le reversioni feudali ed enfiteutiche, nonchè contro le eccessive porzioni disponibili lasciate ai padri. Quì, ad uso delle prime nozioni filosofiche della ragione publica, debbo anticipatamente ricordare, che i nudi e volgari concetti di *proprietà fondiaria*, e della rispettiva *sicurezza*, *libertà e commercio*, non bastano, sia per cogliere a dovere le *qualità* politiche dalle quali vengono affetti i territori, e sì per afferrare i *rapporti* giovevoli o contrari alla potenza degli stati.

IV. *Barbarie territoriale. Sue cause naturali e fattizie.*

§ 2192. Prima però di portare l'attenzione a quest'ultimo punto della ragione politica degli stati, convien seguire le connessioni naturali e costanti delle cose in via di *fenomeno*, onde fissare alcuni segnali visibili delle qualità dei territori giovevoli o nocivi alla potenza degli stati. Quando sterminati boschi, grandi paludi, larghi tratti inculti giacciono sopra un territorio, che cosa pronunciate voi? Certamente ch'esso è ancor barbaro. Alla barbarie della terra va congiunta quella dei popoli che vi risseggono. Che cosa era il settentrione dell'Europa oltre i limiti del romano impero, e in molti tratti dentro il medesimo? Che cosa era quell'immensa selva Ercinia, che dal Reno estendevasi fino alla seconda Pannonia, ch'è la moderna Ungheria? Che cosa era la Brettagna e la Elvezia stessa, ossia la Svizzera al contatto dell'Italia? Que'Galli che al principio della republica romana inondarono il settentrione dell'Italia per non poter sussistere su 'l proprio territorio, che agricoltura avevano? Che cosa è oggidì la maggior parte della Russia con le sue selve, con le sue paludi, co' suoi fiumi sfrenati, con le sue *steppe* ossia lande, co' suoi terreni inculti, de' quali tanto abonda anche l'Ungheria? Barbaro terreno, barbare genti sono ivi certamente, perocchè la barbarie personale è inseparabile dalla territoriale, come la civiltà territoriale è inseparabile dalla civiltà personale.

§ 2193. Quando la barbarie territoriale, come in America, è una condizione dell'infanzia o dell'impotenza di una nazione, essa è una conseguenza dell'immaturità naturale; quando all'opposto è la condizione d'un governo che, continuato per secoli in mezzo ad altre genti agricole che migliorarono e popolarono il loro suolo, non permise il miglioramento, essa è barbarie forzata. Così anche rispetto ai territori si possono verificare due specie di barbarie, come rispetto alle persone. Il pessimo possibile dei governi è certamente quello che soffoca lo sviluppamento dell'agricoltura per aver popoli schiavi. Se il genio del male potesse avere delegati su la terra, il più eminente di tutti sarebbe quello che mantenesse tenacemente la barbarie territoriale.

§ 2194. L'industria libera degli agricoltori deve accompagnare la proprietà libera dei possessori esenti da ogni vincolo successorio e di reversione. Senza di ciò il territorio resta o torna barbaro. I Romani divenuti ricchi e possenti, che mano mano avevano ingojato le piccole proprietà, e che facevano coltivare le loro terre dagli schiavi, quali effetti produssero? Le terre furono pessimamente coltivate, e molte lasciate in abbandono; gl'indigenti liberi si moltiplicarono enormemente: talchè si ebbe una plebe che o conveniva sterminare, o conveniva alimentare con gravissimo dispendio del governo, e disastrando le provincie. Questo flagello si manifestò fino dagli ultimi tempi della republica; dimodochè uno storico notò, che *otio corrumpantur, quod nec propriam terram habebant, et in aliena nullus locus erat ipsorum operae in tanta servorum copia* (1). A ciò si aggiunse il grave pericolo che corse la republica con la subita ribellione, e con la ferocissima guerra che ebbe a sostenere contro gli schiavi medesimi.

§ 2195. Dalle quali cose qualunque civile governo deve trarre la grande lezione: doversi sempre far coltivare la terra da uomini liberi, sì per non sottostare ai carichi ed ai pericoli della cadente republica romana, e sì eziandio per avere il miglior nervo degli eserciti. Quest'ultimo motivo è assai possente, mentre ognun sa che le buone fanterie convien trarle appunto dalla classe degli agricoltori, i quali d'altronde formano la parte meno corrotta delle agricole società.

§ 2196. Abolite la schiavitù personale e quella della gleba: ammettete l'agricoltore e chiunque professa un'arte utile alla partecipazione dei civili diritti; lasciate che ognuno possa elevarsi a qualunque grado, al quale viene chiamato da' suoi talenti e dalla sua fortuna; effettuate in somma la legge dell'*equità*: e il vostro territorio sarà florido e ben popolato, il vostro governo glorioso e potente. Questi beneficî sembrano dalla Providenza riservati alle nazioni moderne; perocchè le storie antiche ci mostrano tutti i paesi pieni di schiavi ora della persona, ed ora della gleba. In questi beneficî se vediamo i progressi del sistema economico moderno, vi ravvisiamo eziandio gli elementi d'uno spirito publico tutte le volte che l'industria manufatturiera ed il commercio si perfezionano in un dato paese.

§ 2197. Io non ignoro esistere un'altra specie di schiavitù, la quale se è meno visibile della personale e di quella della gleba, conosciute dai nostri maggiori, non è però meno funesta all'agricultura, alle arti, al commercio, e ad ogni pro-

(1) *Io non entro nè entrerò mai nella questione, da tanti e tanti economisti moderni caldamente trattata, su la convenienza o sconvenienza delle piccole, delle medie e delle grandi tenute, perchè o è oziosa o criminosa, cioè distruttiva d'ogni ragione giuridica e politica. Oziosa, se si lascia la libertà piena degli acquisti; criminosa, se si pretenda che il governo vi ponga mano. Altra cosa è la successione per causa di morte, come si dirà a suo luogo.*

(1) *Appiano*, De bello civili, *libro* I.

gresso del vivere civile. Questa è quella che deriva dalla instabilità delle leggi su la proprietà, dal sistema arbitrario delle imposte, dall'inceppamento al corso spontaneo delle proprietà, dallo scoraggiamento delle aspettative, dalla consueta mania regolamentare su l'industria ed il commercio, dalla poca sicurezza nell'amministrazione della giustizia, dalla trascuranza nell'agevolare ed assicurare le comunicazioni commerciali sia interne che esterne, e via discorrendo. Tutte queste cose producono la barbarie territoriale di un paese, benchè sia abolita la schiavitù personale, o quella della gleba.

§ 2198. Gli stati nei quali esiste la barbarie territoriale, possono essere geograficamente corpulenti, ma non politicamente possenti. Esaminate le condizioni indispensabili a costituire la potenza degli stati espresse nel capo I di questo libro, e ve ne convincerete. Questa è una di quelle proposizioni, le quali si possono porre come assolute, ed anzi come aforismi perpetui di politica fisiologia. A proporzione poi che la barbarie territoriale è maggiore o minore, lo stato si discosta o accosta alle condizioni della politica potenza. Con vastissimi territori avrai armate di barbari che possono invadere gli altrui dominî; ma ciò non serve a radunare fuorchè una forza fisica eventuale, non già una vera potenza politica. Chi direbbe che l'impero di Gengiskan sia stato il più potente politicamente, perchè niuno a memoria nostra ha soggiogato tanti popoli, e posti sotto la transitoria sua dominazione? Che se poi il paese è dolosamente più o meno barbaro, allora si dovrà dire che alla sua morale debolezza egli aggiunse tutti i mali di un'intestina guerra d'interessi, e quindi languisce in un'assoluta politica dissoluzione. Allora la maggiore corpulenza non serve che a preparare una più repentina e strepitosa caduta. Un governo dolosamente barbaro è governo eminentemente tirannico, il quale non riposa che su le frodi, su le divisioni, su la violenza. Ora è verità eterna, consacrata da una costante esperienza trasmessa da sicure tradizioni, che « a cagione delle ingiustizie, delle offese, delle » contumelie, e delle varie frodi, gl'imperi periscono » (1).

§ 2199. Da che dunque si debbono desumere i segnali della *perfezione territoriale* di uno stato in relazione alla sua potenza? = Dalla competente sua estensione, adequata all'unità nazionale, e dall'essere tutto ben coltivato, tutto ben ripartito, tutto in iscambievole, sicura e non difficile comunicazione, sia per fiumi, laghi, ponti e strade, sia per successivi alloggi e ricoveri. = Qui, come ognun vede, si parla di una *perfezione rispettiva*, che può variare non ostante tutto il perfezionamento dell'arte umana. Di fatto la posizione dei fiumi e dei laghi, la fertilità ingenita del suolo, la bontà del clima, ed altre sì fatte primitive naturali qualità, sono doni di natura, i quali se frappongono differenza fra paese e paese, variano anche la rispettiva potenza territoriale.

V. *Della grandezza territoriale rispettiva degli stati in relazione alla loro potenza difensiva.*

§ 2200. Sopra ho parlato della naturale corporatura degli stati, come del punto desiderabile della loro perfezione territoriale, tanto per l'interna quanto per l'esterna potenza dei medesimi. Ivi pure ho indicato le manifeste tendenze della natura a questo stato di rispettiva perfezione. Ma questa idea, la più ovvia e la più naturale di tutte, viene dai negoziatori diplomatici proscritta, come la più strana e la più incompatibile con le loro mire. Ho pure parlato della monarchia universale dei Romani, come di cosa necessitata dai tempi e come un beneficio rispettivo della Providenza. Soggiungo ora, che tal monarchia era solo praticabile in quei tempi, nei quali i pari mezzi di potenza non erano diffusi fra le nazioni contigue europèe. Io dico finalmente, che fra la corporatura naturale degli stati spiegata di sopra, e la monarchia universale, non v'ha mezzo ragionevole.

§ 2201. Su la fine del secolo decimoquinto ed al principio del decimosesto i re di Francia, di Spagna, d'Inghilterra, e poco dopo di Svezia, incominciarono per propria industria a comandare in casa propria. In Germania surse, con l'ajuto della Spagna e della fortuna, un'altra casa egualmente potente. Dal comandare in casa propria passarono i grandi principi a voler comandare in casa altrui. Ma essi conoscendo i propri umori, furono gelosi gli uni degli altri. In forza di questa mutua gelosia si manifestò la massima di procurare un *equilibrio scambievole* fra i potenti, il quale d'altronde importava la naturale corporatura delle nazioni. Ciò sarebbe stato agevolmente eseguito, se l'Italia avesse avuto in casa propria un re residente, che ne avesse rannodato le membra divise, e se la Germania non fosse stata dalla sua stessa costituzione inchiodata in una divisione feudale. Ma queste due parti d'Europa trovandosi in tale stato, ne nasceva la necessaria conseguenza, che gli stati non uniti e consolidati dovevano divenire oggetti di cupidigia, e cagione di guerra fra i più potenti.

§ 2202. Malgrado ciò, Elisabetta regina d'Inghilterra, Enrico IV re di Francia, i mediatori della pace di Westfalia, Guglielmo d'Olanda fatto re d'Inghilterra, i pacificatori d'Utrecht, e una folla d'altri ministri e negoziatori, bramando l'equilibrio, sentirono all'ingrosso l'interesse comune della parità della potenza degli stati rispettivi. Se le circostanze dei tempi non permisero d'esaudire i voti di tanti illuminati principi e ministri, diremo noi forse che fossero ingiusti e non necessarî? No certamente. Questa risposta è fondata così su i rapporti imperiosi delle cose e degli uomini, che coloro che ne prescindono si gettano nel mare delle passioni, agitato solo dalla fortuna. Tali sono coloro che insegnano di lasciare da per tutto le cose come sono (1); che pretendono di

(1) *Vedi l'Ecclesiastico, cap. X.* (*)

(*) Regnum a gente in gentem transfertur propter injustitias, et injurias, et contumelias, et diversos dolos. — « *Il regno è trasportato da una » ad altra nazione a causa delle ingiustizie, e » delle violenze, e degli oltraggi, e delle fraudi » di molte maniere.* — *Platone stesso aveva detto* » che la giustizia è sorgente di felicità; l'ingiu» stizia è madre d'infelicità. *La storia dei se» coli e delle nazioni dimostra la verità di que» sta sentenza del Savio.* » *Così traduce e annota il Martini, Ecclesiastico, cap. X, v. 8. (DG)*

(1) *Come Segur nell'opera intitolata* Politique de tous les cabinets de l'Europe.

darci una politica e un'arte di negoziare con potentati di primo, di secondo e di terz'ordine, ec.; e che si occuparono di dar consigli o precetti alla potenza predominante, quasi che fosse sperabile di essere ascoltati da un potentato predominante armato (1). Così per una dabbenaggine che pretendeva con le parole di condurre passioni armate, si sognarono effetti che venivano delusi dall'urto degl'interessi, dai falli degli operatori, e dal giuoco della fortuna.

§ 2203. Alla perfine ditemi: che cosa volete voi con tutte le vostre belle dottrine? Una delle due: o volete *secondare* la passione indefinita dell'ingrandimento, o volete *por freno* alla medesima. Quì non v'è mezzo. Se volete secondarla, eccovi alla monarchía universale e più che universale; se poi volete porvi freno, eccovi in necessità di contraporre una forza valida, perocchè le passioni dei regnanti (generalmente parlando) non si possono contenere che con la forza. Ma poste le genti fuori dello stato loro naturale, e posta una potenza predominante, come sarà possibile creare questo freno vittorioso? È più che noto che per un istinto costante volendo ogni potentato di primo ordine aggrandire, o egli lo tenterà esclusivamente; o almeno, quando tema possenti alleanze, passerà all'ultima transazione dei parteggiamenti con gli altri più forti. Quanto agli altri stati minori, essi dovranno rimanere in una isolata debolezza, finchè venga anche per essi l'ora d'essere ingojati. Ma i complotti per invadere e i congressi per dividere cangiano forse il cuore dei depredatori? Non mai. Dunque che cosa resta? Che l'uno dei più forti trovando il bel destro di spogliare l'altro forte, lo farà certamente, come la storia costantemente lo comprova. Ora è vero o no che per questo mezzo si tende alla monarchía universale? Dunque fra il dominio intiero nazionale e la monarchía universale non v'è mezzo ragionevole. Le vicende, i contrasti, i rivolgimenti non sono che accidenti; ma la tendenza costante è sempre la medesima. Rotto il confine dell'impero nazionale, non si trova più luogo su cui fermare il piede.

§ 2204. Ora interroghiamo la natura. Se consultiamo i mezzi somministrati da lei in un incivilimento innoltrato a diversi governi contemporaneamente comunicati, che cosa ne segue? Che il tentativo di comandare fuori di casa, spinto incessantemente sopra più vasti territorì, a proporzione che si spande diminuisce la reale potenza dell'impero, nell'atto che minacciando la sicurezza di tutti provoca una possente reazione. Più ancora: il contrasto e le antipatíe fra gli eterogenei, lungi dal cancellarsi, si aumentano vie più. Dunque la dominazione non può essere sostenuta che con un doppio sforzo, il quale riesce vano nelle vicende di un'avversa fortuna. Ora vedete o no quì una solenne lezione della natura, che vi avvisa di ratenervi dentro i limiti della potenza vostra nazionale? Se un isolato accidente talvolta vi sottrasse alla vostra ruina, fu forse questa virtù vostra, o pure mero caso? Ma le passioni sono cieche, ed esse non si fermano se non sono incatenate. Che cosa dunque resta? O di vivere in una perpetua agitazione tanto per chi vuol predominare, quanto per quelli che per la loro piccolezza conducono una vita precaria; o di ridurre tutte le genti alla loro *naturale corporatura*. Una nazione sbranata è essenzialmente una preda che provoca l'usurpazione; una nazione integrata è all'opposto una potenza che porta all'equilibrio. Tutti in vero sentiranno un eguale appetito all'ingrandire; ma tutti sentiranno eziandío un eguale timore per tentarlo. I due sentimenti si collideranno; ed ecco appunto le più lunghe paci possibili.

§ 2205. In questa posizione la natura stessa somministra i mezzi adatti per conservare la sua opera. Fu già osservato da alcuni politici, ai quali il buon senso applaudì, che con la grandezza nazionale del territorio si ottiene la migliore posizione possibile per difendersi. Su questo particolare mi sottoscrivo pienamente a quanto lasciò scritto il Montesquieu. L'esempio della Spagna e della Francia, da lui allegato, non è forse esattamente quello di una nazione compresa dentro il suo territorio naturale? Dall'altra parte poi non è forse questa la posizione, nella quale la natura, conglutinando le parti di una nazione che avevano una segreta tendenza ad unirsi, somministra la potenza difensiva anche personale? Ad ogni modo adunque si deve concludere, essere questa la posizione indotta da tutte le esigenze preparate, condotte ed incessantemente operanti dell'imperiosa natura.

§ 2206. Ciò posto, ditemi ora: fra il partito delle potenze di vario ordine e quello dell'integrità nazionale, qual è il più ragionevole? Io non ho parlato nè di morale, nè di diritto, ma solo di *potenza di fatto*. Io non ho fatto sentire l'empietà dei partaggi, dell'oppressione dei popoli, e della servitù dei principi minori; ma solamente ho indicato la forza operante dell'ordine naturale, e l'ultima spinta e tendenza delle cose e degli uomini, come esistono di fatto. Alla sapienza di certi diplomatici parrà questa almeno una bonarietà; ma la vera coscienza politica è un senso totalmente perduto in chi non sa che traficare e dividere le anime con le rispettive frazioni, senza sospettare l'indomani delle loro operazioni. La coscienza politica poi è una bestemmia per chi si sforza di cacciare indietro il tempo co' i pugni, e d'infilzare i principì con le bajonette. Lasciamo a questi signori ed ai loro stipendiati la loro sapienza, come ad essi abbiamo lasciato la loro morale.

VI. *Connessione fra la potenza interna ed esterna in ragione della perfezione o imperfezione territoriale.*

§ 2207. Fratanto concludiamo, che la grandezza territoriale rispettiva degli stati, riguardo alla loro potenza difensiva, è per fatto e per ragione stampata dalla natura stessa su la faccia della terra, e viene inoltre significata con l'unità di lingua, di genio, d'interessi, ec. Così gli elementi morali ed economici della potenza degli stati coincidono con la grandezza territoriale d'una nazione matura, e gli uni e l'altra concorrono a formare la vera, solida e sicura potenza degli stati politici. La cosa è tale, che anche con le migliori intenzioni non si potrebbe, senza questa naturale corporatura, pensare al miglior governo interno. Una nazione sbranata non presenta che timori e sofferenze. Pensi tu ai forti che stanno fuori? Tu

(1) *Tal è il buon Mably nella sua opera su le negoziazioni.*

devi o tremar sempre, o smungere il popolo per mantenere una milizia eccedente le tue risorse. Allora tutta la legislazione equa e tutta l'amministrazione utile è sconcertata, ed il popolo oltremodo oppresso. Pensi tu al di dentro soltanto, e vuoi essere il benefattore quasi *disarmato* del tuo popolo? Allora ti mancano le forze per tentare e fare tranquillamente eseguire le eque ed utili riforme, o almeno non puoi farlo che lusingando ed illudendo i potenti e i gelosi del tuo paese.

§ 2208. Che se poi qualche forte principe estero ti fa il mal viso per non soffrire un esempio che formerebbe un rimprovero alla sua dominazione, eccoti arrestato nelle tue buone intenzioni, ed ecco il tuo popolo condannato a rimanersi indietro, e quindi contrariata la natura; e sempre sei alla discrezione del forte estero, che non lascia di segnar l'ora di divorarti e d'attenderne il destro. Ecco alcune delle più vistose conseguenze di un popolo e di un principato formanti una parte sola d'una intiera nazione. Ora domando se queste conseguenze si possano conciliare con la idea della *potenza* d'uno stato politico, quale fu da noi dimostrata.

§ 2209. Dalle quali cose apparisce che tutto è così connesso e tutto è così uno nella teoria della *potenza degli stati*, che non è possibile negligere una condizione senza rendere tutte le altre senza effetto. Si vede altresì che nella teoria, nella quale è forza assumere la più perfetta posizione (almeno per servire di scopo ideale) conviene interrogare la natura. Qui si tratta della *dimensione visibile* degli stati. Il geografo, lo storico, l'uso comune precedono il publicista ed il politico nell'assegnare questa dimensione; e, tutto considerato, si trova che in essa solamente si verificano e si possono verificare le condizioni della necessaria potenza interna ed esterna degli stati. Contro questa conclusione altro non troviamo fuorchè o l'immensa ingordigia degl'invasori, o il temporaneo e precario dominio dei frazionari governi. Ma altro è opporre passioni autorizzate soltanto dalla forza, ed altro è contraporre ragioni di vero diritto.

§ 2210. Le ragioni dell'unità nazionale, e veramente nazionale, e non dell'unità convenuta tra i forti conquistatori, sono visibili e palpabili quanto i confini materiali, la lingua, il genio, ec. Le ragioni della parità esterna di forze per avere sicurezza, e vivere più lungamente in pace, sono egualmente irrefragabili. La ragione dello sviluppamento dell'agricultura, dell'industria manufatturiera, delle scienze, delle arti, onde partecipare e difondere il valor civile al massimo numero, è cosa tanto notoria e visibile in una naziono unita, come la divisione dei trafichi in una grande capitale a paragone delle piccole città di provincia o delle borgate. La ragione della minore spesa proporzionale per mantenere il personale del governo e delle armate è pure stata avvertita da molti, e dimostrata. La ragione d'intraprendere stabilimenti di publica utilità, di far costruire ponti, canali e strade, tanto giovevoli al commercio, è pur conosciuta soltanto propria di nazioni unite. La ragione finalmente di avere un governo rappresentativo bene sviluppato, gerarchie ben armonizzate e sussidiate, le quali ingombrerebbero e sarebbero di peso ad un piccolo paese, è per sè facile a dimostrarsi. La cosa è tale, che solamente posta l'integrità territoriale, parmi possibile la teoria della potenza.

Ora se tutte queste instituzioni sono necessarie per costituire la potenza interna dello stato, e se soltanto con un territorio tutto nazionale si ottengono; ognuno vede che la suddetta dimensione territoriale ad un solo tratto diventa condizione dell'esterna ed interna potenza.

CAPO III.

DEL SECONDO ESTERNO COSTITUTIVO DEGLI STATI, CIOÈ DELLA POPOLAZIONE E DELLE FAMIGLIE.

1. *Popolazione. Sua forma relativa alla potenza degli Stati.*

§ 2211. Popolazione e famiglie conviventi sono materialmente la stessa cosa; ma lo sono forse formalmente? Il nome complessivo di *popolazione*, preso per sè solo, non presenta altra idea, fuorchè quella di un aggregato d'uomini qualunque sia il loro genere di vita e la loro sorte. Il nome per lo contrario di *famiglie conviventi* presenta questo aggregato distribuito in tante società particolari, fondate co 'l matrimonio, ed associate con un mutuo commercio di pareggiate utilità.

§ 2212. La convivenza ben intesa quali caratteri essa presenta? Convivere non è coesistere su lo stesso suolo, ma bensì abitualmente comunicare l'uno con l'altro mediante una libera reciprocazione di servigi, di riteguí e di sentimenti. Solitari abitanti in eremi dissociati, comunque vicini, non *convivono*, ma solo *coesistono* su lo stesso suolo. Uomini che si accampano e si cacciano come i nomadi, non *convivono*, ma abitualmente *guerreggiano*. Gli schiavi o della persona o della gleba propriamente non *convivono* con gl'ingenui, ma *servono* ai medesimi. Il bue ed il cavallo non convivono con noi. Non confonderemo la vera convivenza con quel tessuto di freddi avvicinamenti, i quali rappresentando la larva di una bontà raffazzonata, non illudono nè chi li pratica, nè chi li riceve (1).

§ 2213. Havvi una posizione, nella quale la terra legando gli uomini, ogni loro comunicazione rimane funestata dal sospetto, ed assediata dall'incessante affluenza d'insidiatori mascherati. In questa posizione si verifica forse la convivenza? In questa posizione non si ascondono forse i germi più concentrati di quell'ultima depravazione che invoca l'esecrazione universale? In questa posizione non ravvisiamo noi forse una guerra intestina, coperta dalle tenebre della tirannia? Non iscorgiamo noi forse i tratti di una mascherata ma forzata barbarie, la quale come richiama il contrasto e i disastri della forza brutale, ne fa provare ai popoli tutte le invisibili angosce?

§ 2214. Dove sta dunque la *buona convivenza*? — La *buona convivenza* sta solo in quello stato, nel quale mediante un'abituale libera comunicazione ognuno ritrae in una guisa spontanea quella fiducia, quella benevolenza, quell'onore e quei servigi de' quali è meritevole. La *convivenza* si può dire non essere fuorchè la *società in atto*. Come tale, rappresenta tutte le età, tutte le maniere, tutte le transazioni, tutta l'anima di un consorzio d'uomini. Per la qual cosa la *convivenza* si deve ri-

---

(1) *Questo periodo dev'essere errato. Per cavarne un senso ragionevole in luogo di* avvicinamenti *bisognerebbe leggere* ollici, *ovvero* avvicendamenti di offici, *o alcun che di simigliante.* *(DG)*

guardare come un risultato ultimo delle circostanze fisiche, morali e politiche di un dato popolo.

§ 2215. Senza la cospirazione delle forze non esiste potenza politica. Ma questa cospirazione è forse possibile senza quella degl'interessi? Ora la *vera convivenza* non esprime forse necessariamente la cospirazione di questi interessi? Dunque le condizioni della *vera sociale convivenza* entrano necessariamente a formare le condizioni della potenza degli stati politici. Esaminate la generazione dell'idéa di questa potenza, richiamate quanto ne abbiamo detto nel num. II del capo I di questo libro, e ve ne convincerete.

§ 2216. Qual è la conseguenza che ne segue pe'l nostro argomento? Che la FORMA COMUNE della popolazione di uno stato atteggiata a potenza dev'essere la CONVIVENZA intesa e spiegata fin qui. Questa forma è *assoluta* e *perpetua;* vale a dire, si dee verificare in tutti i tempi, in tutti i luoghi e in tutte le circostanze. Questa forma dunque entra sempre come elemento della perfezione rispettiva degli stati: essa forma così una condizione della vita e della potenza sia incipiente, sia progressiva, sia matura di uno stato, come la libera circolazione del sangue forma una condizione di tutte le età e di tutte le posizioni della vita animale. Dunque tutto ciò che turba o toglie questa convivenza è calamità o maleficio. Io prego i miei lettori a tenere ben presente questa condizione, ed a valutare questo *segnale* massimo e perpetuo della potenza degli stati.

§ 2217. Quando, leggendo la descrizione di un dato paese, taluno vede popolazioni che non differiscono fra loro che per qualche piccola varietà di lingua, e che non s'intendono fra loro, ivi dee conchiudere mancare convivenza e commercio. Questo è segnale certo di barbarie naturale od artificiale. Nel primo caso vede una necessità di natura; nel secondo un meditato delitto del suo governo. Tifonico governo è questo, ed il più odioso di tutti.

II. *Valore della popolazione rispetto alla potenza degli stati.*

§ 2218. Qui il nome di *valore* si assume nel senso di *attitudine prossima* ossia di *potenza effettiva* a produrre un bene. Parlando del VALORE della popolazione, noi assumiamo in considerazione soltanto l'*attività* a produrre la vera potenza politica degli stati. Come la vita animale sta nel movimento produttivo della conservazione fisica, ossia nella serie delle funzioni conservatrici; così la vita politica sta nelle funzioni producenti la migliore conservazione dello stato.

§ 2219. L'esercizio adatto e perfezionato di queste funzioni importa il *vigore* delle facoltà fisiche e morali dal canto degl'individui. La milizia non si può convenevolmente esercitare prima della pubertà, come prima della pubertà non si può fondare nè dirigere la famiglia. Così dicasi con più forte ragione delle altre funzioni eminenti dello stato. Platone proponeva di non ammettere alle cariche primarie della repubblica chi non aveva compiuto i quarant'anni, nè ve li manteneva dopo l'età di settanta. L'*immaturità* e la *caducità* sono due estremi, entro i quali sta la potenza delle persone di qualunque stato. Questi estremi formano pur anche i limiti del valor sociale delle persone (1).

§ 2220. Dunque l'infanzia, la decrepitezza, l'infermità si possono considerare come *passività* di uno stato; per lo contrario l'età intermedia nutrita, educata e robusta si può considerare come *attività*. Di fatto in essa si concentra tutta l'energia vitale, e quindi la sede reale della potenza degli stati. = Una popolazione adulta e robusta, proporzionata ai mezzi di sussistenza, ecco lo stato desiderabile e desiderato anche dagli economisti. =

§ 2221. Quando parliamo di popolazione proporzionata ai mezzi di sussistenza, che cosa esprimiamo noi? Che da una parte vi siano tanti uomini, e dall'altra tanti pani. — Ma perchè volete tanti pani? — Per nutrire tanti uomini. — Ciò va benissimo; ma se questi pani venissero in massima parte sottratti in favore di pochi, potrei io nutrire i molti? — Voi rispondete di no. — A che varrebbe dunque allora che il paese desse questi pani? È vero o no che pe'l maggior numero sarebbe lo stesso come se il paese fosse sterile?

§ 2222. Non basta dunque annunziare una *proporzione* nudamente matematica fra la popolazione e i mezzi di sussistere, ma conviene accennare eziandio l'IMPIEGO loro. Dunque si deve dire che = la popolazione economicamente desiderabile si è una popolazione adulta, sana e robusta, proporzionata ai mezzi di sussistenza effettivamente impiegati e distribuiti su 'l maggior numero a norma della giustizia e della libertà comune. =

§ 2223. Un adulatore dell'aristocrazia agraria e pecuniaria o dimentica o sopprime l'*impiego* e la *distribuzione* qui accennata. Egli dice invece ai popoli: se la Providenza vi diede il pane quotidiano, e se questo vi viene sottratto da alcuni pochi potenti, voi dovete vivere come potete, e guardarvi dal mettere al mondo figli. Voi dovete per coscienza soffrire la fame, e morire solitari su la terra, sotto pena di offendere Dio e gli uomini.... Se la peste dovesse fare un vangelo, lo potrebbe forse scrivere diversamente?

§ 2224. Allorchè i viaggiatori ci descrivono i dispersi selvaggi dell'America, che si procacciano uno scarso e precario vitto con la caccia, con la pesca, e co' i frutti spontanei della terra (1), noi riguardiamo la primitiva barbarie come una calamità. Ma quando la Providenza condusse le popolazioni a provedersi con l'agricultura, e i potenti sforzano i popoli alla condizione dei selvaggi suddetti, è vero o no che qui s'introduce un'altra sorta di barbarie che si può dire infernale? Il selvaggio non ha avanti gli occhi che la grezza natura, la quale gli lascia la speranza di soddisfazioni eventuali. Il popolo affamato européo, per lo contrario, è incessantemente colpito dalla vista di un frutto proibito che stimola vie più la sua fame, e da un fasto insultante che irrita vie più la sua pazienza. Tantalo sitibondo, che con l'aqua al mento non si può dissetare, è una lieve imagine di questa barbarie procurata dall'agraria e pecuniaria aristocrazia (2).

---

(1) *Il* valor sociale *consiste nell'*effettiva potenza *di prestare l'opera propria ad altri, e di riceverne i soccorsi mediante un libero ed indipendente commercio. Il bue e lo schiavo prestano la loro opera, ma non hanno valor sociale. L'essenza della civiltà sta nel valor sociale diffuso sopra il maggior numero, talchè i ladri e gli schiavi siano ridotti al minimo possibile.*

(1) *Vedi Robertson*, storia dell'America. *libro IV.*

(2) *Qui si allude al sistema politico dell'Inghil-*

§ 2225. È cosa trita e indubitata, che in questo stato si rendono più difficili e meno numerosi i matrimoni; e quelli pure che vengono fatti riescono penosi pe' i conjugi e per la prole, e producono una generazione infiacchita. Co 'l patire la fame si sviluppano forse a dovere le facoltà fisiche e morali? si educa forse fisicamente e moralmente bene la prole? con un improbo lavoro e con uno scarso nutrimento non si fanno forse decadere vie più le generazioni? Questa decadenza è comune alle due classi estreme dello stato, cioè ai poveri e ai ricchi. Io prescindo nei ricchi dal taglio regolato dei cadetti e da altre secrete violenze. La degradazione fisica e morale delle generazioni si produce per un altro estremo, cioè co 'l *lusso di godimento*, com'è noto e fu da altri luminosamente provato. Tanto è vero che la conservazione, la vita, la bontà e la potenza in ogni cosa stanno in un giusto *mezzo*, temperato dalle forze proporzionate della natura.

§ 2226. Nel valutare il *fisico* d'una popolazione rispetto alla potenza degli stati, bisogna tener conto non solamente della *qualità*, ma eziandio della *quantità*. Nei mercati diplomatici si conta il numero delle teste. Ora le cause che giovano e nuocono alla qualità accrescono o diminuiscono anche la quantità. Ciò è dimostrato da tutti gli economisti in modo da non lasciar dubio veruno. Dunque una popolazione scarsa sopra un territorio fertile è un segno visibile e certo di barbarie. Quando deriva da una incipiente civiltà è *naturale*; quando deriva dalla mal'opera del governo è *fattizia*. Noi abbiamo pur troppo esempi dell'una e dell'altra specie. La prima si può dire *necessaria*; la seconda deve dirsi essenzialmente *tirannica*.

§ 2227. La vita degli stati sembra minacciata ad ogn'istante dall'impero della MORTE, non per la parte *fisica* comune alle piante ed ai bruti, ma per la sua parte *morale o politica* propria dell'umanità. L'uomo tanto può quanto sa; ma tanto sa quanto *conserva* di TRADIZIONE e quanto aggiunge del proprio. Il massimo capitale per altro consiste nella tradizione depositata in seno della vivente società; e però il capitale morale e politico è in massima parte EREDITARIO. Ma le generazioni umane non si *valgono* dell'eredità che in ragione del *bisogno*; talchè a fianco della *tradizione* agisce sempre l'OBLIO. La forza sepolcrale dell'oblio ha la sua economia certa e pur troppo attiva, fondata su 'l bisogno presente; dimodochè l'economia del capitale ereditario sociale diviene un risultato in ragione composta degli stimoli e dell'inerzia. Così nelle cognizioni e nelle arti di una popolazione tanto più si produce, si trasmette e si diffonde, quanto più è esteso il numero delle persone o non assorte nell'indigenza, o non alienate dall'opulenza, e però collocate nei termini medi.

§ 2228. In questi medi appunto sta la vera *potenza degli stati* rispetto alla popolazione; in questi medi sta il *valore attivo* della medesima. A proporzione che questi medi si dilatano o si restringono, si aumenta pure o si diminuisce l'attività e la potenza degli stati. Dunque il maggior grado di valore e di potenza della popolazione in genere risulterà in primo luogo dal non lasciare all'immaturità, alla caducità ed all'infermità che quel *passivo* il quale non può mai venire sottratto dalle forze sociali, e quindi dal reprimere vittoriosamente le usurpazioni di un'ingorda ed inumana avarizia. Lungi l'idèa di leggi agrarie, di prammatiche, e di altri simili mezzi: libertà economica e protezione delle naturali prerogative, ecco i mezzi di repressione di cui parlo.

§ 2229. Questa prima conclusione riguarda la popolazione, considerata soltanto come un aggregato di viventi; la seconda conclusione riguarda la tradizione morale e politica propria d'una congregazione di uomini, e d'uomini bisognosi di scambievoli soccorsi. Questo è ancor poco. Noi dobbiamo considerare questi uomini nel punto più elevato del sociale incivilimento, nel quale abbisognano di maggiori facoltà. Quali saranno dunque i segnali visibili del valor civile comune degl'individui componenti una culta popolazione? In qual guisa e per quali indizi potremo dire, per esempio, che il popolo francese *civilmente* valga di più del popolo italiano? La risposta a questa domanda dev'essere tratta dalle *abitudini necessarie* alla più innoltrata civiltà, comuni a tutta una popolazione, ed acquisite dalla medesima.

§ 2230. Tutto considerato, si trova che dovrà dirsi una popolazione avere il suo più comune *valor civile* desiderabile: = 1° quando il maggior numero sapia leggere, scrivere, far conti, conosca almeno in via di autorità i diritti e i doveri di uomo e di cittadino, e li creda per un'intima coscienza anche religiosa; 2° quando questo maggior numero, lavorando o facendo lavorare per un tempo moderato, procacci a sè stesso ed alla sua famiglia i mezzi almeno bastanti a soddisfare ai rispettivi reali bisogni, ed in caso di vera impotenza venga soccorso; 3° quando ognuno, non commettendo nè ingiurie nè usurpazioni, sia sicuro nell'esercizio plenario delle sue naturali prerogative. = Verificandosi queste tre circostanze, si può affermare che la popolazione, nella quale esse si riscontrano, possede il VALOR CIVILE COMUNE competente alla più alta civiltà, ed il più proprio alla potenza dello stato. Dico il *comune*, per indicare il più universale e d'infimo grado. Il valor sociale ha e deve avere una lunga scala, i limiti della quale abbracciano tutti i diversi gradi di *merito civile* propri della maturità di un popolo. Dal lavoratore di campagna sino al legislatore, dal soldato comune fino ai direttori dello stato, esistono molti rami graduati di merito civile, i quali danno valor sociale agli uomini che li posseggono. La *somma* di questi valori, stimati anche nella loro intensità, forma il *valor complessivo civile* di un dato popolo. Da ciò deriva la sua POTENZA.

Tutto questo è detto qui in *anticipazione*, onde indicare soltanto le idèe che si debbono annettere alle parole *valor civile o sociale*. In generale, parlando di ciò che dev'essere comune a tutti, onde avere un segnale della somma civiltà di un popolo, bastino i tre requisiti ora indicati. A suo luogo si dimostreranno in una maniera inconcussa.

III. *Della famiglia e de' suoi progressi rispetto alla potenza degli stati.*

§ 2231. Da un antico fu detto che nelle società agricole la famiglia è composta dall'uomo, dalla donna, e dal bue aratore. Con questo propriamente

terra, come si può rimanere convinti paragonando questi paragrafi con alcuni articoli di economia politica, dove si parla più chiaramente in proposito. (DG)

si compone la *casa*, ma non la *famiglia*, che dobbiamo contemplare nella politica fisiología. In questa la *famiglia* sveglia l'idéa tanto del *materiale*, quanto del *morale* e del *politico*, che conviene ai veri elementi della potenza di uno stato. La *famiglia* negli stati politici s'incomincia co 'l matrimonio, si prosegue con l'educazione, e si finisce con l'assistere la vecchiaja.

§ 2232. Prescindendo dallo stato sociale, io non veggo alcun *matrimonio*, ma non trovo che fortuiti accoppiamenti di un maschio con una femina, senz'alcun altro vincolo necessario che li tenga uniti. Parimente io non veggo *educazione* di sorta alcuna, ma solo un allevamento che dura co 'l bisogno della madre, e sino a che il fanciullo possa da sè stesso andare alla pastura. Niuno poi può prender cura della prole se la madre muore, nè dei genitori infermi, perchè nell'universale il bisogno troppo assorbente di un vitto precario occupa necessariamente altrove il selvaggio. Vano è pensare alle *tutele*, e più vano ad un potere che assicuri i conjugi. Se per avventura con un mezzo un po' più assicurato di sussistenza si stabilisce la *famiglia* (come nei principî di una vita pastorale o di una incipiente agricultura simile a quella di molte tribù d'America), altro non mi lice vedere che una *podestà indefinita* nel padre, senza poter contraporvi alcun temperamento atto a tutelare i diritti dei membri delle famiglie o di altri subalterni.

§ 2233. Fra la *podestà patriarcale primitiva* e la *patria podestà civile* vi è tanta differenza, quanta ve n'è fra il *diritto di privata violenza* e quello dell'*ordine giudiziale civile*. L'ordinamento delle famiglie è interamente relativo ai períodi dell'incivilimento, e però allo stato delle età delle civili società.

§ 2234. Taluni condannano come assolutamente eccessiva e mostruosa la patria podestà, della quale tutte le storie antiche di popoli diversi hanno conservata la memoria. Se essi consultano il maturo incivilimento, hanno ragione; ma se consultano l'economía necessaria di tale incivilimento, questo giudizio è egli poi giusto? Questo giudizio è esso conveniente con le necessarie condizioni della natura fisica e morale? — Per far nascere le tribù conveniva incominciare dalle famiglie; e per avviare sì le tribù che le famiglie alla vita civile, era necessaria la patria podestà, ajutata in progresso dall'agricultura e dalla teocrazía.

§ 2235. Nel primo período tutte le autorità risedevano necessariamente nel capo della famiglia, che perciò era padre, sacerdote, giudice e re. Fondato uno stato, la patria podestà doveva durare ancora, ed in compagnía del sacerdozio, anche diviso, e dell'agricultura sospingere le popolazioni all'equa convivenza, ed educarle per la medesima.

§ 2236. A proporzione che gli uomini si educavano ed avvezzavano all'ordine civile, la patria podestà doveva gradualmente restringere il suo impero, ed a pari passo dar luogo all'impero sociale di allargarsi. Così bel bello attenuandosi l'uno e crescendo l'altro potere, tutte le parti prendono la dovuta loro dimensione, richiesta dall'armonía e dal temperamento dello stato politico. L'economía della natura esigeva questo andamento, senza del quale era impossibile il passaggio dalla vita agreste alla civile, ed il perfezionamento tanto dei poteri delle famiglie, quanto di quello degli stati.

§ 2237. Quella che voi accusate come *barbarie* altro non è che il carattere dell'età, come l'acerbo e l'aspro è quello del frutto immaturo. Ma questa *barbarie*, accoppiata con le cagioni preordinate ed operative del progresso, forma appunto la *perfezione rispettiva* di quella età.

§ 2238. Nell'andamento sopra descritto della famiglia abbiamo anche quello delle politiche società. Dallo stato individuale, unito, ravviluppato ed isolato, i poteri passano allo stato collettivo, diviso, sviluppato e connesso, serbando sempre quella continuità ossia quel passaggio, che avendo il suo addentellato nello stato antecedente, assicura la durata e la forza del susseguente.

IV. *Della parte morale delle famiglie rispetto alla potenza degli stati.*

§ 2239. Di sopra ho accennato che negli stati politici la *famiglia* s'incomincia co 'l *matrimonio*, si prosegue con l'*educazione*, si finisce co 'l *soccorrere la vecchiaja*. Ecco tre pani (disse un antico): il primo lo divido; il secondo lo impresto; il terzo lo rendo. Divido il primo con la moglie; impresto il secondo ai figli; rendo il terzo ai genitori. In questo discorso, sebene non si esprima fuorchè la sussistenza, ciò non ostante si allude a tutto l'ordine della *famiglia*. Il riparto espresso in questo discorso è suggerito dalla natura, la quale non costituì le famiglie umane come quelle delle api, nelle quali si uccidono i maschi tosto che abbiano adempiuto alle funzioni della fecondazione. Venerabile è la vecchiaja, come amabile è la fanciullezza da per tutto dove una selvaggia indigenza od una forzata miseria non soffoca o deprava le affezioni di famiglia. Guai a quello stato, detto *incivilito*, nel quale la fanciullezza viene trascurata e la vecchiaja derisa! Ivi regna di certo il colmo dell'inumanità e della depravazione.

§ 2240. Non è mio oggetto di ripetere quì ciò che riguarda la *morale* e il *diritto*, ma di accennare ciò che interessa la potenza degli stati politici. La parte morale del *matrimonio*, dell'*educazione* e del *soccorso della vecchiaja*, in relazione alla *potenza degli stati*, ecco l'argomento proprio della politica fisiología.

§ 2241. Io non parlerò quindi degl'incoraggiamenti, e peggio delle leggi obliganti al matrimonî. La natura non abbisogna d'essere incoraggiata, ma solo di non essere contrariata, come tutti sanno e fu da molti dimostrato. Dunque nelle leggi d'Augusto, in quelle di Luigi XIV di Francia, nelle esenzioni statutarie per chi ha dodici figli, ed in altre simili ordinazioni, altro non veggo fuorchè la prova d'una mala condizione politica dello stato e della male intesa scelta d'un rimedio, il quale lasciando sussistere la causa del male, altro non fa che vie più inasprirlo. Quanto più certe e note sono queste verità, tanto più meritano d'essere adottate come fondamenti della dottrina su la giurisprudenza degli stati. Proseguiamo.

§ 2242. Il *matrimonio* viene comunemente riguardato come l'unione convenuta di un uomo con una donna ad oggetto di procreare e di educare la prole che nascerà. È impossibile che l'una o l'altra parte voglia l'unione per istar male. Il *matrimonio* è così subordinato alla condizione che per parte dei conjugi non vengono offesi i riguardi scambievolmente dovuti, che senza questa condizione non si può intendere che un uomo ed una donna di mente sana vogliono l'unione matrimoniale. Più ancora: importando il *matrimonio* l'abituale convivenza unita, esso viene disciolto *di*

fatto (1) con l'abbandono o con la separazione, sia volontaria, sia forzata, dei conjugi.

§ 2243. Ma dall'altra parte è certo che il vincolo principale degli stati sta così nell'equa unione interna d'ogni famiglia, che dall'ordinamento *di fatto* delle medesime si determina lo stato più o meno barbaro, più o meno civile, e quindi più o meno potente d'un popolo. Questo è ancor poco. La *forza morale* degli stati in massima parte risulta dalle affezioni di famiglia; così che a proporzione che queste sono più o meno coordinate, e più o meno energiche, uno stato riesce moralmente più o meno potente.

L'una e l'altra di queste proposizioni dev'essere dalla civile filosofia luminosamente dimostrata e validamente confermata con la storia, onde erigerle in aforismi. Queste due proposizioni poi debbono essere sviluppate e combinate in senso unito, onde potere allora calcolare l'azione complessiva e veramente pratica delle famiglie ad affotzare la potenza degli stati.

§ 2244. L'ordinamento *di fatto* delle famiglie, delle quali parliamo qui, presenta in primo luogo la condizione più o meno equa, più o meno soddisfacente dei conjugi fra di loro; o, per dirlo altrimenti, presenta le *condizioni* della convivenza famigliare dei conjugati. La schiavitù o la libertà delle donne è il segnale decisivo della barbarie o della civiltà di un popolo, com'è il segnale decisivo della condizione più o meno soddisfacente delle donne. In generale la schiavitù si verifica tutte le volte che si deve obedire al volere di un privato padrone. Non confondiamo le relazioni dei servigi domestici fra un così detto *padrone* ed un *servitore salariato*. Questa situazione altro non esprime che uno stato *convenzionale*, nel quale interviene una locazione d'opera, che viene giornalmente prestata dal così detto *servitore*, e pagata dal così detto *padrone*.

Lungi che quì si debba obedire al volere di un privato padrone, al contrario non si soddisfa fuorchè alle condizioni di un libero contratto. Lo stesso si deve dire dell'agricultore o del giornaliero rispetto al proprietario delle terre; dell'operajo rispetto al fabricatore, ec. Tutto è convenzionale e commerciale, e da per tutto si verifica l'indipendenza. Quì, parlando della schiavitù delle donne, essa si verifica realmente tutte le volte ch'esse per massima generale praticata debbano dipendere dal volere d'un marito loro mal grado, o in onta delle prerogative naturali all'umanità.

In questo caso violandosi le condizioni naturalmente eque del matrimonio, la donna non trova nè protezione nè risarcimento, e quindi rimane del tutto schiava.

§ 2245. Questa specie di schiavitù si riscontra più o meno estesa in tutte le barbare popolazioni e sotto i non riformati governi. Dove una tenace agraria o pecuniaria aristocrazía resiste per indole sua a tutte le utili riforme, debbono necessariamente rimanere le tracce dell'antica barbarie, in onta di tutti i lumi del secolo, e malgrado gl'impulsi di una più illuminata coscienza. Leggete le relazioni dei costumi delle varie nazioni barbare rispetto alle donne; scorrete indi alcuni paesi settentrionali della moderna Europa: e voi toccherete con mano la verità di questa osservazione. Non vi lasciate sedurre dall'ipocrisia delle leggi, ma badate ai fatti reali.

V. *Come debba essere ordinata la libertà delle donne rispetto al loro meglio ed alla potenza morale dello stato.*

§ 2246. Quando si parla della libertà delle donne, si vuole esprimere una facoltà utile per loro e per la famiglia, nonchè concorde alla forza morale dello stato. Per quanto le leggi vogliono favorire l'equo trattamento delle donne, esso non deve giungere al punto d'interamente abbandonarle a loro stesse, sì per il loro meglio, e sì per la conservazione dell'ordine delle famiglie. Libertà protetta e specialmente sostenuta dall'autorità sociale dev'essere quella delle donne. Dono funesto sì a loro, che alla famiglia e allo stato, sarebbe una pretesa libertà di alienare i propri beni eguale a quella dei loro mariti. Con ciò effettivamente si ritirerebbe quella protezione della quale abbisognano per tutelare il peculio che seco portarono, e per assicurare fra i conjugi quella concordia che rimarrebbe distrutta tutte le volte che la donna, libera padrona di disporre delle sue sostanze, non acconsentisse alle voglie d'un marito sempremai predominante e sempre esposto a maggiori vicende della fortuna. Invano si vorrebbe qui far valere il ricorso ai tribunali di giustizia: esso potrebbe al più aver luogo nei casi di violenza tentata o praticata. Ma contro i casi di seduzione, di raggiri, di assalti morali per parte di un marito, ed ancor più nei casi d'inesperienza, di debole consiglio, di voglie improvide, di capricci propri, a che gioverebbe questo preteso rimedio?

§ 2247. Questo è ancor poco. Intendete voi bene il male immenso ed irreparabile che provocate, reso ancora più funesto dal rimedio che proponete? Gettare la face della discordia dov'è sommamente importante mantenere pace, concordia, amore; funestare l'ultimo asilo dell'uomo e del cittadino co'l conflitto d'interessi pecuniari; vi par forse cosa umana e politica, o non più tosto il massimo degli attentati? Ora questa discordia e questi conflitti non sarebbero forse provocati dalla vostra stessa legge? Questa discordia e questo conflitto non conducono forse ad una guerra formale, allorchè si debba aver ricorso ai tribunali di giustizia? Non disciogliete voi dunque le famiglie con lo stesso rimedio che mi offrite? non assoggettate voi forse una donna prudente a tutte le secrete sevizie, a tutte le innumerevoli amarezze inseparabili dalle domestiche rotture? Funesto dono, io lo ripeto, ed anzi barbarie palliata sarebbe il pareggiare in tutto e per tutto la libertà economica delle mogli a quella dei mariti. La libertà è un dono quando rappresenta la *facoltà pratica* di procacciare il bene e di allontanare il male. Forsechè sarebbe pietà o favore ad un fanciullo ignaro dei pericoli, o imprudente per esporsi, l'abbandonarlo a sè medesimo sotto il pretesto ch'egli è uomo, e gode dei diritti degli altri uomini maturi? Ritirare la protezione a chi ne abbisogna non è forse lo stesso che commetterlo in balía del suo nemico? Se fu opera dei progressi della civiltà il sottrarre le donne dalla domestica schiavitù per porre le loro sostanze sotto la protezione speciale della publica autorità, sarà dunque opera distruttiva di questa civiltà il sottoporle ad una schiavitù mo-

(1) *Si noti quest'espressione per non confondere lo scioglimento in via di* fatto *con lo scioglimento al tutto inammissibile del vincolo conjugale, giuridicamente e religiosamente parlando. (DG)*

rale, sia d'un prevalente marito, sia delle personali loro debolezze.

§ 2248. Ecco fra quali estremi sta racchiusa la *vera e civile condizione* delle donne negli stati ordinati a potenza politica. Questa conchiusione è assoluta, perchè dedotta da motivi costanti ed universali. Viaggiatori filosofi, che hanno attentamente esaminata la parte morale delle popolazioni diverse del globo, sono venuti alla conchiusione generale di riconoscere nelle donne la prevalenza per la parte del cuore, e negli uomini la prevalenza per la parte della mente. Con questa economía la natura ha disposto che il consiglio sia unito alla forza, e l'affetto alla debolezza. Dalla colleganza e dal temperamento dell'uno e dell'altro, mediante la famiglia e la sociale convivenza, la natura fa sì che la forza sia addomesticata e temperata dall'affetto, la debolezza sia ajutata dalla forza.

§ 2249. Per quanto gli uomini faciano, essi non potranno nè rovesciare nè controvertere impunemente le condizioni dell'ordine naturale. In tutti i tempi pertanto fu riconosciuto che nel régime famigliare la *preminenza* spetta al marito, salvi tutti i diritti naturali delle mogli. « È cosa contraria » alla ragione ed alla natura che le donne siano » padrone nella casa, come praticavasi presso gli » Egizì. » Questa osservazione di Montesquieu la troviamo presso la più vetusta filosofía, della quale serbiamo memoria nell'occidente. Veggasi il compendio di Ocello Lucano, e ne rimarremo convinti. Unendo questa osservazione con l'antecedente, quale risultato ne nasce? Che i due estremi della servitù e del dominio famigliare delle donne sono contrari al buon ordinamento della famiglia; che la donna abitualmente secondaria, ma libera, e di più debole consiglio, coraggio e forze, deve avere il suo punto d'appoggio e di speciale tutela tanto contro le temute usurpazioni del marito, quanto di altri e di sè stessa.

§ 2250. Poste le donne nello stato inspirato dall'umanità e indicato dalla ragione, che cosa ne segue per la potenza degli stati? Che fatte le donne di mente e di cuore cittadine, sono e dentro e fuori della famiglia rese possenti ed estese molle di potenza degli stati. Costituendo esse la metà della popolazione, dirigendo la prima educazione dei figli, influendo abitualmente su i figli e su i mariti, esercitando al di fuori nella convivenza sociale tanto impero su gli uomini, esse possono formare un possente elemento morale della forza degli stati. Rese le donne cittadine, ed allevate per essere madri cittadine, esse non possono generalmente stimare nè godere d'essere ricercate fuorchè da giovani di belle speranze. Allora per avere la mano di una donzella distinta sono costretti a segnalarsi nella publica opinione, o almeno dare speranza di divenire un giorno utili e distinti cittadini. In questo solo senso l'amore può essere un *politico motore*. Porre in esempio il costume dei Sanniti di scegliere la donzella che piace, come premio del valor suo, oltrechè offende la libertà dei matrimonî, egli è lo stesso che considerare le donzelle come prede simili alla Briseide d'Achille e alle schiave dei Musulmani. Il selvaggio americano, che serve una famiglia per ottenere una donna, realmente compra una schiava, e non associa una compagna utile per la famiglia e per lo stato (1).

VI. *Come la parte morale delle famiglie entri a costituire la forza morale degli stati.*

§ 2251. Nel dar ragione dell'idéa della potenza degli stati noi abbiamo accennato come costitutivo della medesima il *patriotismo*. Ma che cosa può essere egli in natura, fuorchè un amor proprio unificato con quello dello stato? Ma questo amore dev'essere acceso ed alimentato da motivi che ci tocchino e che ci associno a questa patria. Ora qual è il centro d'unione, qual è il primo mediatore di associazione? La famiglia equamente ordinata e patrioticamente mossa. Nella famiglia si concentra realmente il primo e l'ultimo termine della nostra vita sociale. Com'essa è il centro d'onde partono i primi movimenti della vita civile, così è la mèta alla quale finalmente tutti ritornano. Ridotta la cosa a questo punto, noi vediamo che il matrimonio forma il primo mezzo della parte morale ossia della forza motrice degli stati politici. Egli dunque deve formare uno dei più ragguardevoli oggetti della politica fisiologia. Quì io non posso fuorchè delibare la tesi, per farne sentire la dignità e l'importanza. Toccherà all'analisi, riserbata alla fisiología degli stati, il dimostrarne e lo svilupparne la verità ed i rapporti di connessione e d'influenza, onde dedurne i dettami regolatori della potenza degli stati.

§ 2252. Frattanto, prevalendomi delle nozioni più note ed ammesse, io fo osservare la grande verità, che le affezioni domestiche possentemente concorrono a costituire la forza morale degli stati. Le affezioni domestiche, afforzate e dirette dalle graduali e certe ricompense al merito, delle quali ho già parlato di sopra (capo I, n° V di questo libro), formano quel fascio di luce attiva e vivificante, ch'eccita ed avvalora la vita desiderabile degli stati. Parlando delle affezioni domestiche, egli è noto che colui che non è affettuoso padre, affettuoso figlio, affettuoso marito, non riesce nè cordiale cittadino, nè zelante magistrato, nè caldo militare. Questo è ancor poco. Mancando le affezioni virtuose, entrano necessariamente le viziose, perchè l'amor proprio vuol essere soddisfatto. Chi non è per me, è contro di me, può dire la società. Allora nello stato mancando l'azione della salute, scoppiano d'ogni parte gli assalti della corruzione. Ecco allora uno stato infiacchito, infermo, corrotto, che tende ogni dì più alla disoluzione.

§ 2253. Fino dalla più alta antichità fu sentita la connessione e l'essenziale influenza delle virtù domestiche su la sorte degli stati politici. « Le famiglie (dice Ocello Lucano) formano parte delle » città, e queste medesime parti entrano nella com- » posizione del tutto. Ora è troppo naturale che » un tutto composto di parti riesca quale le sue » parti sono. Nella stessa guisa che la costruzione » delle prime parti contribuisce assaissimo alla » perfezione o al difetto di un'opera; e così, per » esempio, la posizione del fondamento in un edi- » fizio, la chiglia nella costruzione d'una nave, il » rilasciamento della voce nell'armonía e nella me- » lodía: così pure la disposizione e l'ordine delle

(1) *Ciò non è da confondersi co 'l caso, del quale l'antichità ci offre qualche esempio, di matrimonî conchiusi dietro la prestazione di servigi. La differenza sta in questo, che in tali matrimonî era determinata prima la persona della moglie, e vi era il mutuo libero consenso. La diversità è evidente ed essenziale. (DG)*

» famiglie contribuiscono assaissimo a rendere un » governo bene o male ordinato e regolato. » (*Dell'universo*, capo IV).

§ 2254. Quando Roma fu veramente potente, quali erano le domestiche virtù e le sue civili affezioni? — Se io sarò buon cittadino, poteva un romano dire alla moglie ed ai figli, io sarò illustre nella republica, ed otterrò certamente onori e ricompense. Se allevero i miei figli quali la mia patria li desidera, saranno la mia gloria e la mia consolazione, e si procacceranno essi pure onori e vantaggi. La loro carriera, come la mia, è aperta fino al senato ed al consolato. La loro e la mia ricompensa è certa, quando noi giungiamo a meritarla. Noi avremo rivali: tanto meglio per noi. Essi ci costringeranno a non dar materia alle loro censure, e ci serviranno di stimolo possente a superarli in merito ed in virtù. Se a te, moglie mia, sono cari il tuo marito ed i figli tuoi; se ti sta a cuore d'appartenere ad una famiglia distinta e venerata; se, andando al tempio a ringraziare gli Dei, gradisci d'essere mostrata a dito, e riverita come moglie di un cittadino illustre e come madre di figli d'alte speranze; tu vedi ciò che ti resta a desiderare e a praticare nella nostra famiglia, la di cui interna amministrazione è a te affidata. Tu incessantemente occupata a formar figli alla patria, stringendo i pargoletti al tuo seno, alle deliziose commozioni della natura sentirai associate quelle delle alte aspettative de' tuoi cari e della tua gloria. —

§ 2255. In questo discorso si trova o no esposta la connessione e l'influenza naturale fra l'ordine e la parte morale delle famiglie e la potenza dello stato? L'ordinamento dello stato fa nascere il buon ordinamento delle famiglie; e viceversa le virtù e le affezioni delle famiglie producono le virtù e le imprese necessarie alla potenza degli stati. Noi abbiamo parlato nell'antecedente paragrafo del *valor fisico* della popolazione rispetto alla potenza dello stato, ed abbiamo veduto in che consista. Ora si può domandare in che consista il *valor morale* di questa stessa popolazione. La risposta è fatta dalle cose dette fin qui. *Il valor morale* della popolazione, rispetto alla potenza dello stato, consiste nelle affezioni patriotiche delle famiglie componenti la stessa popolazione. Resta a parlare del *valor economico*, il quale realmente è sottinteso dal *fisico* e dal *morale*, e senza del quale non può esistere nè l'uno nè l'altro. Ma di questo ho già parlato nel n° II di questo capo, e dovrò dirne ancora.

VII. *Stato morale delle più notabili famiglie nei popoli dominati dispoticamente. Conseguenze per la potenza dello stato.*

§ 2256. Romanzesche, sofistiche, o fuori di stagione sembrano tutte queste cose ai governi ed alle generazioni degradate. Quanto ai primi, essi considerano gli uomini, rispetto alla potenza dello stato, come altrettanti projettili, o come altrettanti animali da cacciarsi gli uni contro gli altri a grado dei padroni che li governano. Una grave sconfitta sofferta viene considerata come un guasto fatto dal lupo al gregge, da compensarsi con gli accoppiamenti notturni di una capitale (1). Allora si verifica una seconda barbarie, la quale si manifesta sotto le spoglie rilucenti dell'opulenza, e sotto i cenci schifosi dell'indigenza. L'ozio, la vanità e la voluttà nelle alte classi colpisce le famiglie di squallore mortale; i mariti e le mogli divengono l'un l'altro stranieri; si neglige l'educazione morale della prole, ed al più si sostituisce un freddo cerimoniale ai talenti ed alle virtù. Allontanati i figli dalle loro madri, sì per nascondere un testimonio della loro età, che per lasciar loro il tempo alle conversazioni, agli spettacoli ed agl'intrighi, l'interno delle famiglie perde l'aria di vita che dovrebbe avere. Ivi non esistono più nè padri, nè madri, nè figli, nè fratelli, nè sorelle; tutti appena si conoscono; tutti sentono di vivere in una trista solitudine; tutti per conseguenza cercano un pascolo al di fuori.

Qual è frattanto lo stato della loro mente e del loro cuore? Lo dicano coloro che li conobbero o li conoscono: dicano se sia vero o no che in questo stato si verifica una vera barbarie, tanto peggiore della naturale, quanto peggiore è la corruzione che la rozzezza. Taccio della barbarie coperta di cenci, per conchiudere che sotto si fatti governi le due estremità della popolazione si rassomigliano e si toccano, per accrescere vie più la scambievole loro degradazione e depravazione, e quindi la debolezza dello stato.

§ 2257. A questo scandaloso ed affligente spettacolo d'ignoranza, di vizi, di corruzione e di delitti i filantropi deplorano l'infelicità dei tempi, ed i ministri della religione minacciano i castighi del cielo. Ma il mondo rimane sordo, e tutto va sempre peggio. Un malato può forse guarire con le doglianze degli amici e con gli amuleti? Cacciate le materie morbose, riformate il regime sanitario, invece di perdere il tempo a deplorare e ad esorcizzare; ed allora vedrete rinascere i costumi privati e publici ad un solo tratto, e gli uni alimentare gli altri. Ma sapete voi come ciò si possa fare? Sarete voi pronti a sottoporvi alla necessaria riforma? Io non voglio violenze, non voglio una forzata povertà: io domando solo ciò che la natura spontaneamente invoca.

§ 2258. Volgendoci ora all'argomento della migliore potenza dello stato, quali saranno i pronostici che un osservatore filosofo formerà su la condizione della *cosa publica* in un paese nel quale le più notabili famiglie sono tanto degenerate? Da queste famiglie, o per legge o per uso (egli dirà), vengono tratti i magistrati, gli amministratori ed i capitani. Avremo dunque magistrati senza coscienza, amministratori senza previdenza, militari senza patriotismo. Il cuore di costoro, prima congelato dall'egoismo, non rimase sensibile fuorchè all'orgoglio, all'avarizia ed all'ambizione. Com'è mai possibile che divenga tutto ad un tratto benigno, generoso ed equo? Se prima furono avvezzati a riguardare le cariche e gli onori come altrettante prestazioni dovute alla loro nascita; se furono educati a trattare il popolo quale canaglia fatta per servirli: come mai costoro sotto le insegne di publici funzionari cangeranno improvvisamente

---

(1) *Questo allude a un detto di Luigi XIV dopo una battaglia perduta. Federico re di Prussia scriveva a Voltaire: io riguardo il popolo come una torma di cervi in un parco di un gran signore, i quali non hanno altra funzione che quella di popolare e riempiere un recinto. Così due re, ai quali fu attribuito il nome di grandi, hanno professato come valutassero il popolo.*

mente le contratte affezioni? Ma se dominano ancora tali affezioni, come sarà governato e difeso lo stato? Se di più occupano esclusivamente ogni grado eminente, come si potrà dar luogo a' cittadini illuminati e virtuosi che la fortuna avesse preparati? Ma, ridotta la cosa in tal guisa, a che si ridurrà la potenza dello stato?

CAPO IV.

DEL TERZO COSTITUTIVO DEGLI STATI RISPETTO ALLA LORO POTENZA, CIOÈ DEL *GOVERNO*.

I. *Distinzione fra la* sovranità *ed il* governo. *Idéa propria di quest'ultimo. Distinzione fra la* costituzione dello stato e *quella* del principato. *Criterio per giudicare della loro bontà.*

§ 2259. Altro è la sovranità, ed altro è il governo; come altro è la forza di un individuo, ed altro è la direzione ed il principio stesso dirigente di questa forza. Che cosa sia in sè stessa la sovranità, quali ne siano i caratteri, i limiti, le qualificazioni di diritto necessario, lo abbiamo spiegato nel quinto libro. Ivi pure abbiamo esaminata la natura di fatto e di diritto del mandato governativo, e quindi i rapporti del principe sì rispetto ai singoli che rispetto a tutto il popolo, considerato come corpo avente diritti e volontà. Qui all'opposto si tratta di vedere quale ne sia o ne debba essere la *direzione considerata tanto nel suo principio costituente, quanto nelle sue funzioni*. Conviene cogliere a dovere la distinzione fra questi due argomenti, i quali o per ignoranza o per una male intesa adulazione da una parte, o per orgogliose pretenzioni dall'altra vengono confusi. Oltre a ciò convien distinguere le clausole o, a dir meglio, le parti del mandato governativo. Siccome per natura ogni uomo nasce nudo, inerme e debole al pari d'ogni altro, nè l'uno può essere proprietà dell'altro; così la qualità di *governante* è essenzialmente qualità acquisita, unicamente derivante da un *officio publico conferito e sostenuto* dal concorso di una forza prevalente di molti. Quest'officio è appunto la *direzione* dei publici poteri, la quale veramente è una grande servitù accompagnata da una grande dignità. Tutto ciò è evidente, dopo le cose dimostrate nell'antecedente libro. Ai direttori dello stato suolsi attribuire malamente il nome di *sovrani*, mentre per fatto e per diritto non compete loro nè può competere fuorchè quello di *direttori delegati del publico potere*. Così al duce che comanda anche assolutamente ad un esercito non compete per fatto e per diritto fuorchè il nome di *direttore della forza dell'esercito*. La sovranità, per chiunque non ama di parlare assurdamente, risederà sempre in chi possede la forza prevalente. Se riguardiamo un popolo non conquistato, risiede presso tutta l'unione, quand'anche quest'unione non amministri la cosa publica in persona, ma si valga di mandatari riconosciuti. Come il direttore d'una compagnia di soci eguali ed indipendenti distinguesi dal corpo della compagnía, è soggetto al volere ed alla forza di *tutta la compagnía unita*; e però in sè non racchiude la sovranità, ma solamente la delegata facoltà di dirigere: così nella compagnia permanente civile dei popoli la sovranità risiede essenzialmente nella massa del popolo, ed il suo governo non può vestire altro carattere, che quello di una *delegazione* a dirigere la cosa publica. Il sommo imperante non è dunque il governante; quest'ultimo è soltanto un mandatario e un agente deputato dalla comunità. Le sue facoltà non sono altro che i mezzi e le maniere onde adempiere ad un dovere imposto e rispettivamente assunto. Ciò consta dalle cose dimostrate nel libro antecedente.

§ 2260. Sia pur vero ch'io sia tenuto ad obedire: e che perciò? Io non obedisco a lui, ma a tutta la compagnía, della quale egli fa valere il mandato; e quindi obedisco anche a me stesso. La cosa è tale, che quando consta ch'egli voglia far valere una volontà diversa dalla *publica*, egli si fa reo di violato mandato, e i suoi comandi non solo rimangono senza diritto, ma sono positivamente criminosi. Se quindi egli non è tiranno di *titolo*, egli è tiranno di *amministrazione*.

§ 2261. Premesse queste osservazioni, si domanda in primo luogo che cosa si voglia significare co'l nome di *governo* d'uno stato. A ciò rispondo, che volendo esprimere co'l meno di parole il vero ed essenziale concetto indicato co'l nome di *governo*, si dovrà dire *essere la direzione dei poteri publici dello stato*. Qui non fu aggiunta la qualificazione di *direzione suprema*, per non mutilare la vera idéa del *governo*, la quale nella sua costituzione e nel suo esercizio abbracciando tutte le autorità costituite, e quindi anche le più infime delegazioni ed offici, non si doveva limitare ad un principe, ad un senato, ad un'assembléa, ma doveva abbracciare ogni grado ed ogni forma di publica direzione.

§ 2262. La direzione malvagia, od opposta alla sua instituzione, non merita il nome di *direzione*, ma bensì di *traviamento* e di *disordine*. Quando adunque nel definire il *governo* si usa il nome di *direzione*, si vuole significare una direzione ordinata al fine per il quale fu instituito il governo, e non una direzione disordinata o contraria al fine sudetto. Quando è disordinata o contraria, non esiste il *governo*, ma solo domina l'*arbitrio* o la *tirannía*. *Reggere* e *governare* non possono essere sinonimi di *abbandonare* e di *opprimere*, o di *far servire a sè stessi*.

§ 2263. La direzione dei poteri publici dello stato si deve considerare qui espressa tanto in *potenza*, quanto in *atto*. Quando la consideriamo in *potenza*, nasce l'idéa propria del *principato*, distinto per sè stesso dalla *sovranità* propriamente detta; quando poi consideriamo questa direzione in *atto*, nasce l'idéa del *régime*, ch'esprimiamo co' i verbi *reggere*, *governare*, *regolare*, *amministrare* ec. lo stato.

§ 2264. Quando fermiamo l'attenzione su 'l *principato* considerato come *potenza*, indichiamo tutte le condizioni di *fatto* e di *ragione* delle competenze del principato medesimo; quando poi consideriamo distintamente il *régime*, allora rappresentiamo tutto il complesso delle *funzioni* del principato medesimo.

§ 2265. Nei tempi moderni, per un uso derivato specialmente dai francesi, il nome di *governo* talvolta si usa per dinotare le persone investite della facoltà di esercitare la direzione dei poteri publici. Allora altro non si dinota che il *personale* che dirige questi poteri. In ultima analisi però questo *personale*, considerato tanto nella sua formazione quanto nelle sue attribuzioni, entra a far parte della *forma* con la quale viene costituito il principato. Anche il *personale* adunque viene compreso nella su riferita definizione. Allora la *direzione* si considera personificata in coloro ai quali fu affidata.

§ 2266. Che cosa è dunque il *principato*? = La

facoltà ossia la podestà di dirigere i poteri publici dello stato. = Che cosa è il *régime governativo?* = Il complesso delle funzioni di questa podestà. =

§ 2267. Altro è la *costituzione dello stato*, ed altro è la *costituzione del principato*. La prima abbraccia l'ordinamento dei poteri sì nazionali che principeschi; la seconda si restringe soltanto a questi ultimi. Come nella costituzione fisica dell'essere nostro, presa nella sua totalità, si comprende quella tanto del cervello, quanto del rimanente della nostra machina; così appunto sotto l'idea della *costituzione dello stato* si comprende tanto la principesca che si riferisce al cervello, quanto la nazionale che si riferisce al rimanente del corpo.

§ 2268. La forma del principato può essere nominalmente o in molta parte simile in due paesi, senza che la costituzione dello stato sia identica. Fingete due monarchie assolute, in una delle quali esistano classi privilegiate, e nell'altra no: direte voi che la costituzione dei due stati sia identica? Chi potrebbe nè meno affermare che la costituzione di Francia e d'Inghilterra siano identiche, malgrado che in ambedue esista un re con una camera dei pari, ed un'altra dei communi? Non ci lasciamo illudere nè dalla somiglianza dei nomi, nè da quella di certe forme: poniamo invece attenzione al modo co'l quale vengono assicurati e soddisfatti i diritti e gl'interessi sociali dal dato ordinamento dei poteri stabiliti.

§ 2269. Ciò che costituisce il carattere decisivo di qualunque ordinamento civile si è la misura dei poteri e il genere degl'interessi delle nazioni. Nelle caste indiane vediamo il più snaturato incatenamento del popolo ed il più ributtante predominio dei Bramini. Noi qualifichiamo in conseguenza la costituzione degli stati indiani come la più contraria alla sociale unità ed alla prosperità comune, e quindi come la più detestabile fra le sacerdotali. Qual è il criterio che si deve usare nel giudicare? — S'egli è vero che il governo altro non è che la direzione del poter publico, egli necessariamente dee vestire le qualità e adempiere i doveri del poter publico. Ma così è che il poter publico ha tutte le condizioni di nazionale e di subordinato alla sola prosperità e potenza nazionale, come fu dimostrato nel libro quinto. Dunque qualunque governo che manchi di adempiere alle condizioni proprie del poter publico, sarà essenzialmente vizioso, senza diritto, e formalmente nocivo. Ecco l'unico possibile criterio per giudicare della bontà o della malvagità, della legitimità o della illegitimità di qualunque governo.

§ 2270. Io prescindo per ora dal cercare se sia stato o no usurpato il comando, e se pe'l suo titolo sia legitimo o tirannico; prescindo ancora dal cercare se sia o no temperato da leggi fondamentali, ed anzi voglio supporlo assoluto: io voglio perfino considerarlo possessore investito di tutta la possanza sociale, e quindi sovrano a rigor di termine. Potrà egli forse avere più diritto e potere di quello che a tutta la società si compete? Non mai. Ciò posto, ne viene di necessità che i requisiti del poter publico dovranno servire di unica norma per giudicare d'un governo.

§ 2271. Come si qualificano gli uomini dal loro abituale modo di operare, così si qualificano i governi dalla maniera abituale con la quale trattano i popoli: le loro massime, i loro principl, i loro disegni vengono giudicati in conseguenza di questa loro abituale maniera. Allorchè pertanto gli scrittori per una speculativa esaltazione di mente (come fecero il Delolme e il Blackstone) tessono il panegirico di una costituzione di governo, il cui effetto riesce contrario alle aspettative, tali scrittori debbono rassimigliarsi ad Issione che abbraccia una nuvola invece di una Diva. Ogni uomo di solido giudizio si valerà sempre della regola evangelica: *a fructibus eorum cognoscetis eos*. Se il frutto è reo, l'albero sarà pur reo. Quando i fatti indubitatamente attestano i malvagi effetti di un régime, allora è forza concludere che sia pur malvagio l'ordinamento dello stato. Ora da che si rileva questa reità, fuorchè dal paragone fra ciò che *dee essere* e ciò ch'è *di fatto* (1)?

II. *Delle funzioni massime di un governo rispetto alla potenza dello stato.*

§ 2272. Per quali *modi*, in mira alla potenza maggiore degli stati, si può esercitare la direzione dei publici poteri? — A questa domanda fu in generale già risposto nel capo III del libro antecedente. Ivi però soltanto fu posta attenzione ai caratteri distintivi delle funzioni ultime e capitali di ogni governo, senza per altro considerarle espressamente in relazione alla potenza maggiore degli stati; o almeno le condizioni di diritto non furono dimostrate in particolare indispensabili alla maggiore potenza. Ora qui si tratta di vedere questa relazione, dalla potenza della quale in ultima analisi deve risultare l'effetto vero ed ultimo pe'l quale ogni governo viene costituito. Nel detto capo III del libro V fu detto che i modi co'i quali si può esercitare la direzione dei publici affari riduconsi alla *legislazione*, all'*amministrazione publica* ed alla *esecuzione*. Credo che in una maniera più esatta si debba dire che questi modi, co'i quali si esercita ogni governo, consistano: 1° nel comandare; 2° nell'invigilare; 3° nell'impiegare la forza publica. La legislazione forma una parte massima soltanto del comandare, perocchè funzione del governo è anche ogni atto amministrativo, co'l quale si comandano tutti gli atti esecutivi per la cosa publica, fatta astrazione se espressamente le leggi abbiano comandato tali atti particolari. L'universale vigilanza poi, che abbraccia tutto il circolo degli atti governativi e che incessantemente cammina al loro fianco, non si vedeva espressamente enunziata, ma solo implicitamente compresa dentro l'amministrazione publica. A maggiore chiarezza pertanto credo che i modi co'i quali si esercita la direzione dei poteri publici si debbano esprimere co'l comandare, con l'invigilare, e con l'impiegare la forza publica.

§ 2273. Qui si domanderà se tutto l'orbe possibile del governo sia espresso in queste tre par-

(1) *Tutto questo discorso conferma quanto ho detto nell'avvertimento premesso a quest'opera (vedi pagina 449). Non si tratta di dare un'assoluta ed esclusiva preferenza ad una data forma di governo, ma di determinare le condizioni naturali che la ragione domanda in qualunque sistema di reggimento, per giudicare della sua concordanza con quel modello di giustizia che risulta dai necessarî rapporti sociali indipendenti da qualsivoglia umano arbitrio. Io non entro a discutere e giudicare ogni singola proposizione dell'autore, ma sostengo che al complesso delle sue dottrine non si può dare una significazione diversa da questa. (DG)*

ti. — Ognuno risponderà affermativamente, pensando soltanto a che si possa ridurre qualunque completa e perfetta direzione. Quando si comanda una cosa, cui si vuole effettivamente eseguita, è vero o no che conviene informarsi se venga o no eseguita, e se ciò si facia nel modo comandato? Ecco la *vigilanza*. Se poi si vegga che non venga eseguita, o lo sia in una maniera diversa, sia per renitenza, sia per impotenza, è vero o no che convien ricorrere alla forza, sia per costringere, sia per soccorrere? Quando finalmente l'opera è compiuta, che cosa rimane a fare di più? Ecco dunque in poche parole dimostrato che tutto l'orbe possibile delle funzioni governative si restringe alle tre funzioni suddette.

§ 2274. Ma quì si vuol sapere principalmente in quale maniera queste funzioni si possano eseguire in mira alla potenza maggiore degli stati. — Tale domanda, posta così in questo luogo, è troppo generale; perocchè dobbiamo rammentare tutte le condizioni di *diritto* del poter publico, già dimostrate specialmente nei capi III e IV dell'antecedente libro. Ivi avendo dimostrato quali siano le giuste condizioni, in conseguenza della padronanza originaria dei socî collegati e dei rapporti della contratta società, rimane solo a vedere se i rapporti di *giustizia* e di *diritto* coincidano co' i rapporti di *potenza* e di *politica* in modo che soddisfacendo agli uni si soddisfi pure agli altri; e violando o gli uni o gli altri, sovrasti una inesorabile sanzione della natura, per la quale ogni governo debba o perire, od essere affievolito con manifesto pericolo della propria esistenza. Ecco il vero punto di vista, sotto il quale dev'essere trattata la quistione su le *funzioni* dei governi, in mira alla maggiore potenza degli stati.

§ 2275. Quì non possiamo eccedere le prime e più generali vedute, e però non possiamo assegnare l'ordine delle funzioni governative nel dirigere i singolari poteri publici dello stato. Converrebbe distendere un intiero trattato di legislazione e di amministrazione: lo che eccederebbe non solamente i confini di queste instituzioni, ma eziandío la competenza e l'economía della trattazione che ci siamo proposta. Ad ogni modo, per avvicinare il discorso più che si può al particolare, noi anticiperemo alcune capitali vedute su la legislazione e l'ordinamento del governo in relazione alla potenza dello stato. Se esse si giudicheranno necessarie al miglior ordine di governo, riusciranno giuste, utili e valide.

ARTICOLO I.

DELLA LEGISLAZIONE NE' SUOI RAPPORTI ALLA POTENZA DEGLI STATI.

III. *Come si possa combinare una possente e provida legislazione, rispettando i limiti del sociale contratto.*

§ 2276. Nel trattare della legislazione noi vogliamo un complesso di lumi e d'impulsi valevoli a produrre la maggiore potenza politica. Ma posta questa mira, si affaccia tantosto un'apparente difficoltà. Come mai la moltiplicità delle leggi necessarie alla maggiore potenza si può conciliare con la maggiore libertà richiesta dal sociale contratto? È vero o no che l'autorità publica, non potendo colpire che la mano e quei soli atti che affettano la comune libertà, si trova senza potere nel rimanente? Dunque pare che molti atti interessanti rimangano senza freno. Ecco una seria difficoltà, la quale lascia una scusa allo zelo indiscreto, e spesso a mire inique. Onde sciogliere questa difficoltà conviene prima di tutto sapere a che veramente si riduca l'autorità di dettar leggi. Primieramente sapiamo esistere un giusto legislativo, ed anteriore alle leggi positive. A che dunque si riduce la funzione di dettar leggi?

§ 2277. Dettar leggi conformi al giusto, al vero, all'utile, e quindi alla potenza dello stato, altro non significa che riferire leggi scoperte, leggi imposte, leggi sanzionate dalla natura. Il relatore può aver letto male ed inteso peggio, e quindi promulgare leggi discordanti; ma egli non può assumere altro carattere, che quello di relatore e di mero relatore. S'egli e qualunque altra potenza della terra assumono altro carattere, fuorchè quello di relatori, d'interpreti, di promulgatori e di ministri, eglino usurpano il posto di Dio per far valere la volontà dell'uomo, e finiscono per essere puniti di questa usurpazione, perocchè l'uomo propone, e Dio dispone.

§ 2278. Tutto questo è troppo generale per l'argomento proposto. Quì si domanda: d'onde potrà un legislatore ricavare il criterio delle necessarie leggi, fuorchè dalla più perfetta cospirazione dei poteri degli uomini conviventi, fatta secondo la necessità ed atteggiata dall'originaria padronanza? Può egli forse consultare altra norma diversa da questa? Tutto ciò ch'è stato detto e dimostrato fin quì, e specialmente nel capo III del libro antecedente, ci rende palese non potere verun umano legislatore, il quale voglia rispettare i rapporti del diritto e dell'utilità, discostarsi dalla norma quì assegnata.

§ 2279. Or quì sorge l'apparente paradosso, come dall'originaria padronanza nasca la maggiore sociale dipendenza, e quindi la possanza della legge; e da questa si produca la maggiore potenza e libertà sociale, la pace, l'equità e la salute implorata dalle genti.

§ 2280. Tutto è spiegato allorchè si considerano le leggi umane come *puri limiti* e *sussidî* avvalorati da una forza comune, e nel rimanente si lascia operare la natura. Insensato è colui che crede co' suoi soli editti di regolare il mondo. Può per un istante violentarlo; ma il mondo va sempre da se. Con le ottime nostre leggi noi opponiamo più tosto ostacoli al mal fare, che impulsi a ben fare. Con le ottime nostre leggi noi siamo costretti a lasciare alla privata padronanza un largo campo esente da ogni positiva sanzione; perocchè noi non possiamo senza delitto eccedere i limiti della *sociale confederazione* di membri eguali, e per natura indipendenti, come fu già dimostrato.

§ 2281. Contro questa conclusione taluno opporrà che, così adoperando, molti e molti atti vengono sottratti dalla sociale unità, vale a dire si lasciano senza freno, a danno del miglior régime dello stato. Ma questa objezione può solo essere concepita e sostenuta da una mente vulgare, a cui si ascondono i veri rapporti di un'ottima legislazione e d'un governo di buona fede. Imperocchè, tutto considerato, si trova che quanto più equa e prudente si è la legislazione positiva, tanto più ampiamente e gagliardamente tali atti, che non si potevano colpire con sanzioni positive, vengono padroneggiati a prò della sociale unità. Di fatto sottentrano sanzioni tanto più inesorabili, quanto meno suscettibili di limiti legislativi, e quanto più indipendenti dal volere dei regnanti. Queste sanzioni sono

quelle della religione, dell'onore e della convivenza (oltre i sussidî sopra segnati), le quali ausiliariamente chiamano e ratengono sotto l'ordine sociale tutte quelle azioni che il poter publico non può nè deve con sanzione positiva comandare o proibire. Per tal modo la morale, dirò così, *libera* viene in ajuto del poter publico, ed il poter publico agevola l'azione della morale. Per questo mezzo si compie la dottrina dei diritti publici e privati: per questa sola armonia e consociazione il rispetto usato ai diritti umani avvalora la *possanza* delle leggi positive. Per tal modo questa potenza cresce in ragione della maggiore giusta libertà lasciata ai cittadini: dal che viene giustificato il detto, che *chi governa troppo governa male*. Per questo mezzo finalmente, coadjuvato dalle ricompense al merito, si creano gli eroi della guerra e della pace.

§ 2282. Ciò sia detto per avvertire gli studiosi della legislazione a dare il conveniente valore alle leggi positive: essi debbono considerarle soltanto come stabilimenti, i quali per ottenere il loro pieno effetto abbisognano delle sanzioni sussidiarie testè ricordate. Non è perdita, ma guadagno, per le buone leggi il non poter colpire tutti gli atti umani. Come una buona costituzione di governo viene data con la speranza di ottenere le buone leggi, così le buone leggi vengono date con la speranza di ottenere i buoni costumi. *Presuntiva* è dunque l'opera perfetta dell'uomo, e questa presunzione viene verificata o smentita dalla sola forza della natura. Così torniamo sempre al proverbio, che *l'uomo propone, e Dio dispone*.

Or quì trattando dei limiti dell'umana legislazione, ci accorgiamo che non solamente essi sono posti in conseguenza delle regole di puro diritto, tratte dai rapporti del sociale contratto, ma che vengono eziandio definiti dalla forza naturale degl'interessi predominanti della stessa vita sociale.

IV. *Parte fissa e parte variabile delle leggi.*

§ 2283. Questo non è ancor tutto. Se da una parte consideriamo il corso delle nazioni, e dall'altra esaminiamo i dettami della ragion publica e privata, troviamo che la forza del tempo è la forza di Dio (1). La forza del tempo altro non è che la spinta all'incivilimento, per la quale gli uomini e le nazioni tendono ad equilibrare le soddisfazioni co' i bisogni, e creano in conseguenza il mondo civile su quello della natura. Ciò stante, le leggi debbono necessariamente *variare*, perocchè esse altro non sono che mezzi di educazione e di sicurezza. Che cosa dunque può rimanere di veramente stabile e perpetuo nelle leggi umane positive, fuorchè la parte che si aggira su i bisogni costanti ed universali dell'umanità diretta da *canoni negativi*, i quali appunto per essere negativi non possono mai soffrire eccezione? La proprietà personale, la reale, la morale, la podestà domestica, che rendiamo sacre con le condizioni dell'indipendenza, della libertà e dell'eguale inviolabilità, e per cui componiamo la formula *di pareggiare le utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà*, ecco ciò che rimane fermo e perpetuo a fronte del corso del tempo.

§ 2284. Tutto il rimanente è così figlio delle circostanze che incauto e ruinoso partito sarebbe quello di non obedire alle medesime. Io non dico tutto. Svolgete il senso racchiuso nelle parole *proprietà personale, morale, reale*, e *podestà domestica;* confrontatelo co' i periodi diversi dell'incivilimento; e voi tosto vi convincerete che tali parole per la loro sostanza, ossia nei fasti del genere umano, si modificano, s'ampliano o si restringono co 'l tempo così, che altro veramente non rimane di fisso, fuorchè le regole negative che riguardano tali oggetti.

§ 2285. Preziose sono certamente queste regole, le quali, accoppiate co 'l principio della necessità, somministrano dottrine teoretiche salutari. Ma, di grazia, traducete alla pratica questa necessità: che cosa vi viene sott'occhio, fuorchè tutte le esigenze sì originarie che derivative, indotte dall'impero prepotente del tempo e della fortuna in dati luoghi e in date epoche? Che cosa risulta da tutto questo? Che con le regole suddette farete bensì che l'uomo non soverchi l'altro; che il publico non opprima il privato; che l'un popolo non ingiurî l'altro popolo. Ma potrete forse con questo solo far andare come volete il tempo e la fortuna, o sottrarvi dal loro impero? Dunque l'opera delle vostre leggi dovrà necessariamente sottostare a questo impero prepotente tutte le volte che non vogliate lasciare un popolo senza direzione, od arrestarlo in una barbarie criminosa. Salendo poi alla teoria, e volendo sapere e definire il carattere principale ed intrinseco d'ogni umana legislazione, discopriamo che se da una parte le leggi hanno o debbono avere un carattere fisso per tutto ciò che concerne tanto i limiti quanto i doveri negativi della socialità, esse debbono avere un carattere di variabilità indotta sì dalle necessarie posizioni del progressivo incivilimento, che dalle vicende inevitabili della fortuna.

§ 2286. A dir vero, il campo immenso, dentro al quale può spaziare la speculazione, dev'essere limitato ad un popolo vivente in istato agricola e commerciale. Pare dunque che le varietà ed i limiti, di cui parliamo, siano circoscritti dentro spazio ristretto; e taluno forse penserà che possiamo riposare sopra una specie di uniformità, la quale dispensi un legislatore da moltiplici considerazioni. Ma se bene addentro consideriamo le cose, ci accorgiamo che anche posto il genere di vita agricola e commerciale, l'impero del tempo e della fortuna si possono assaissimo estendere, e comandar ordini, leggi, e successive riforme, moltiplici e variate. Considerate, di grazia, solamente le tre grandi posizioni, delle quali la storia fa testimonianza; vale a dire: 1° quella di un popolo agricola successivamente educato, come i Peruviani sotto il régime degl'Incas; 2° quella di un popolo agricola ed incivilito, il quale occupa o manda colonie in un paese abitato da popolazioni cacciatrici o pastorali, come accadde agli antichi in molte parti del vecchio continente, ed agli européi moderni nell'America e nelle terre australi; 3° quella di un popolo agricola, commerciale ed incivilito, il quale venga occupato o soggiogato da orde pastorali, come avvenne in Europa ed in Asia nel medio-evo. È vero o no che, considerando tutte le circostanze delle cose e degli uomini, nasce necessariamente il bisogno di variare sì la forma del governo, che quella delle leggi, a norma di queste posizioni, e dello stato successivo che di mano in mano si va schiudendo per una necessaria spinta, ed un concatenato e graduale avanzamento? Ciò si potrebbe agevolmente dimostrare; ed ogni uomo

(1) *Cioè preparata e diretta da Dio. (DG)*

di buon senso, alquanto versato nella storia e nella scienza degli stati, ne converrà meco.

§ 2287. In vista di tutto ciò ognuno intenderà che anche limitando le nostre considerazioni alle popolazioni viventi in istato agrícola e commerciale, ogni legislatore illuminato, come deve rispettare i límiti negativi di diritto necessario, emergenti dal sociale contratto, così deve necessariamente consultare le cause delle varietà sopra contemplate: talchè a fianco di un diritto limitante e negativo esiste un diritto providente, altrimenti detto *di opportunità*, co 'l quale solamente si effettuano in natura i motivi pratici di tutte le leggi.

V. *Distinzione delle leggi* costituenti *dalle* dirigenti. *Delle leggi di fatto e di quelle di* ragione. *Sanzione suprema contro l'arbitrario.*

§ 2288. Premesse queste considerazioni, si domanda quali siano i caratteri generali delle leggi in relazione alla potenza degli stati. — A fine di non comprendere troppe cose ad un solo tratto, e d'incominciare da un soggetto noto, distinguiamo le leggi *costituenti* dalle leggi *dirigenti* di uno stato. Le prime vengono vulgarmente designate co 'l nome di *leggi fondamentali*, *costituzionali*, e, nella buona lingua dei politici italiani, di *ordinatrici dello stato*. Oggetto di queste leggi è l'ordinamento dei poteri governativi, siano eminenti, siano subalterni: lo che abbraccia tutta la gerarchía governativa, incominciando dalla suprema podestà fino ai più piccoli uffici publici. Oltre a ciò, queste leggi riguardano l'ordinamento dei poteri nazionali, vale a dire quello che versa sopra le diverse classi dei cittadini, o, a dir meglio, lo stato delle cose e delle persone; nel che si comprende anche l'ordine delle successioni ereditarie. L'una e l'altra parte quì ricordate formano il complesso delle leggi che appellammo *costituenti*. Di queste per ora non debbo far parola, come d'argomenti di più alta indagine, dei quali si tratterà da poi. Resta pertanto a parlare delle leggi che appellai *dirigenti*. Ora si domanda quali ne siano i caratteri generali in relazione alla potenza degli stati. Con questa domanda noi vogliamo sapere realmente in quale maniera un governo debba eseguire la prima delle sue funzioni, qual è quella di dar leggi al popolo a cui presiede. Con questa cognizione offriamo un archétipo, con la vista del quale potremmo almeno in generale giudicare le diverse leggi di fatto emanate presso i popoli della terra.

§ 2289. Volendo rispondere alla dimanda ora proposta, conviene in primo luogo formarsi l'idea delle leggi di *puro fatto*, quale nel senso vulgare viene significata; dopo ciò esibire l'idéa della legge co' caratteri adatti alla potenza degli stati, e però secondo le condizioni di diritto, di giustizia di utilità e di potenza esercibile.

§ 2290. Nel senso vulgare di fatto la parola *legge* altro non presenta che l'idéa = del comando di un superiore che obliga un inferiore a fare o ad omettere qualche cosa, secondo l'intenzione del superiore medesimo. = Ognuno sente di leggieri che quì non si distingue la legge conforme alla volontà generale di ragione da quella che emana per mire puramente private. Non si distingue nè meno la legge illuminata da una legge cieca, la utile dalla ruinosa, la giusta dalla tirannica. In breve, quì si riguarda un puro fatto senza qualificarlo, e nulla più. Certamente questa idéa è quella che viene accarezzata dagli amatori del potere arbitrario, e però in ultima analisi inchiude il dogma *stat pro ratione voluntas;* e suppone il principio, non esistere altro potere imperativo che quello della forza. So che quest'idéa è più delle altre storica, e che non mancarono scrittori che volendo, come Hobbes, elevare il despotismo all'infinito, credettero di avere ben meritato ponendo i dominatori al posto di Dio (1), per relegare gli uomini al posto delle bestie. Ma nel far ciò intendevano essi bene l'opera che celebravano? Co 'l concentrare tutto l'arbitrio nei dominatori credettero forse di porre nelle loro mani tutta l'onnipotenza umana? Non s'avvidero essi che come il diritto del più forte è un assurdo in termini, così la dominazione arbitraria altro non è che questo assurdo personificato nel governo? Ciò è ancor poco. S'avvidero costoro che fabricavano con una mano ciò che distruggevano con l'altra? Diciamo meglio: videro essi mai che la natura, insultando i loro sforzi impotenti, disipava quel potere ch'essi studiavansi di radunare nelle mani del loro idolo? Chi sarà da tanto da potere smentire che il potere di un regnante risulta soltanto dalla cospirazione delle forze dei molti? Ora è egli mai possibile aver cospirazione costante di forze senza una cospirazione costante d'interessi? Ma la cospirazione costante degl'interessi si può forse ottenere senza un'equa partecipazione di benefici, e senza il rispetto alle prerogative di necessaria utilità e d'irrefragabile diritto degli uomini soggetti? Qual è la conseguenza di tutto questo? Che per avere la materiale potenza di *fatto* conviene necessariamente usare equità e rispetto agl'interessi legitimi dei governati. Volendo adunque gli adulatori del potere arbitrario concentrare la potenza senza la condizione di questa equità, fabricano e distruggono nello stesso tempo. Il loro assunto è dunque un assurdo logico, morale, fisico; perocchè con la disipazione delle forze pretendono di creare il potere. Io sfido tutti questi servili patrocinatori a sottrarsi da una legge di fatto meccanica, prepotente ed evidente come questa (2).

§ 2291. Invano si potrebbero recare in mezzo i moltiplici esempî dei governi arbitrarî sostenuti dalla pura forza, senz'avere riguardo ai diritti ed agl'interessi dei popoli. Questi esempî anzi provano il contrario. Mirate l'impero degli Arabi, quelli di un Gengiskan, di un Tamerlano, ed altri tali; e rispondete se dopo il furore di una passeggera devastazione essi abbiano avuta lunga vita. Ditemi poi se sia vero o no che quasi sempre furono funesti agli stessi dominatori. Un vec-

(1) *Al quale solo appartenendo un vero assoluto dominio su l'uomo e su tutte le cose, e la volontà di lui essendo sempre buona per essenza, gli si deve necessariamente una piena obedienza per parte dell'uomo. (DG)*

(2) *Parlando della cospirazione costante degl'interessi, come fondamento indispensabile alla cospirazione costante delle forze, l'idéa di fisica e di* mecanica *potrebbe a taluno far ombra, quasi che si alludesse quì all'azione della volontà. Quì si vuol dire soltanto, che mancando l'equo ordinamento degl'interessi, manca l'effettiva potenza degl'individui, la quale non può risultare che da quest'equo ordinamento; e quindi è materialmente impossibile ottenere la potenza comune, la quale non può risultare se non dalla somma delle forze individuali: se queste non esistono, non può esistere nè meno la loro somma. (DG)*

chio Arabo disse un giorno al Califo Abdallah: « Io ho veduto portare in questo castello la testa » di Husseim a Obeid Allah; poi quella di Obeid-» Allah a Mocktar; poi quella di Mocktar a Mu-» sab: ed ecco che quella di Musab viene recata » a voi. » Gli annali dell'Asia sono pieni di questi esempi, dei quali non mancano anche gli annali europèi; e se sono divenuti meno frequenti, ciò avvenne appunto dalla *moderazione* dei governi.

§ 2292. Ma prescindendo anche da cotesti spaventosi regni, ditemi quale fu la sorte dell'impero greco dopo Costantino, quale fu la sorte degli altri governi che assimigliarono a questo Più lenta fu la loro distruzione, perchè non tanto sbrigliati ne furono gli elementi; ma egli è certo del pari che ogni loro passo e ogni loro giorno segnava l'ora fatale della loro più prossima o lontana caduta. In breve, noi possiamo sfidare tutta la storia a smentire la gran legge sopra segnata.

§ 2293. Se poi passiamo a governi meno arbitrari, nei quali almeno in parte venga soddisfatta questa gran legge, e se la potenza armata di questi governi sembra assicurarne la durata; ci accorgiamo tantosto che fallace ed illusoria è la speranza della loro solidità, e vano il tentativo di sostenere il téma dell'arbitrario potere. Se in pace la potenza armata produce la compressione e la quiete, mirate codesti governi nei giorni della mala fortuna. Sciolte le falangi, è vero o no che conviene aver ricorso alla nazione? Se questa nazione rimane solo indifferente, nè vi soccorre, quale sarà il vostro destino? Rispondano per me tutti gli esempi anche più recenti della storia. A quest'ultimo ricorso alla nazione non pensano certamente nei tempi tranquilli i reggitori degli stati che vogliono arbitrariamente governare. Essi rassimigliano ad uno spensierato libertino, che disipa il suo patrimonio e la sua salute corporale. Ma la Providenza li attende al varco, e fa trionfare la suprema legge, che tanto nel mondo fisico quanto nel morale impone la moderazione, e la necessità di rispettare la legge degl'interessi, e quindi della ragione, della giustizia e della vera utilità, senza delle quali non esisterà mai vera potenza. Ecco un'applicazione di ciò che fu dimostrato nell'antecedente libro; ma ecco nello stesso tempo dimostrato, si per fatto che per ragione, che ogni legge dirigente non può essere mai atto di arbitrio, ma atto di calcolata utilità contemperato dalla comune equità; senza di che riesce distruttiva della potenza dello stato.

VI. *Caratteri essenziali delle leggi quali debbono essere.*

§ 2294. Quale sarà dunque il primo, fondamentale e predominante carattere di tutte le leggi positive? *Essere atti di ragione e di publica utilità.* Ciò si annunzia compendiosamente dicendo, che tutte le leggi debbono essere *publiche*, sia nel loro intento, sia nella loro forma, e sia finalmente nella loro azione e providenza. Con questo carattere viene tracciata la grande linea di separazione segnata dalla mano stessa della natura fra le leggi conformi e contrarie alla vera potenza degli stati, e quindi alla pace, alla sicurezza ed all'equità incessantemente implorate dalle genti.

§ 2295. Fermato e ritenuto questo grande divisore, eccoci spinti a cercare quali siano i caratteri di *ragione*, e quindi quali siano i requisiti delle leggi quali debbono essere, a fronte degli uomini quali possono essere. A questa ricerca non possiamo qui soddisfare se non in una guisa generale, e dirò così primordiale, riserbandoci di addurre i caratteri particolari allorchè tratteremo dei vari rami della legislazione.

§ 2296. I caratteri di ragione, dei quali parliamo qui, sono i caratteri *essenziali*, e però quelli che costituiscono la pura definizione della legge *quale dev'essere*, in conseguenza di tutti i rapporti di diritto e di potenza della publica autorità. Qui prescindiamo dall'articolo della *competenza esclusiva di dar leggi*, appartenente alla sovranità, o al delegato a cui fu affidato questo diritto, come s'è dimostrato nel capo III num. III del libro antecedente; ed anzi supponiamo nel dettare delle leggi questo potere, e di più vogliamo che non sia partecipato ad altri. Qui solamente restringiamo la nostra attenzione ai caratteri *propri* della legge stessa. Domando adunque come si possa definire la legge positiva umana, quale dev'essere in uno stato ordinato a potenza.— Essa si può definire = il comando espresso e chiaramente notificato di un imperante riconosciuto, obligante i membri di una società civile, a cui presiede, a fare o ad omettere qualche cosa richiesta o vietata dalla legge della socialità, a fine di ottenere quanto più si può, e nella più equa maniera, la comune loro tutela accoppiata alla rispettiva educazione. =

§ 2297. Se esaminiamo a parte a parte i termini di questa definizione, troveremo contenersi in essi i requisiti necessari d'ogni giusta legge umana, conforme alla maggiore potenza degli stati politici. E per verità con l'indicare il *comando* espresso e chiaramente notificato di un imperante, pare a prima vista annunziarsi un concetto semplicemente *civile*, mentre pure si pone una somma guarentigia della publica e privata *libertà*. Io lascio di notare, che officio della *legge non* è d'insegnare o disputare, e però ch'esso è precettivo ed imperativo; che una legge oscura non è legge, ma un suono vano di parole che non colpisce la libertà, la quale non viene diretta da chi non si fa intendere: ma fo osservare che senza comandare espressamente e chiaramente atti *definiti*, e co'l sostituire principî astratti o sentenze dottrinali, si produce l'effetto di autorizzare il potere arbitrario in chi impera e giudica, la licenza o la servitù indefinita in chi obedisce e viene giudicato. Chi volesse un codice, il quale portasse visibilmente l'impronta del potere arbitrario ostilmente accampato contro un popolo, stenda una compilazione di puri principî astratti o di sentenze meramente dottrinali, e produrrà l'inteso effetto. Questo effetto poi sarà tanto maggiore, quanto più la forma di enunziare questi principî e queste sentenze sarà generale vagamente espressa. Se havvi un abuso delle idèe metafisiche il più pernicioso, questo consiste certamente nel tessere un codice con forme trascendentali. Sia ignoranza, sia frode, ogni magistrato ed ogni giudice, come ogni governo superiore, mediante questo codice può trattare le fortune e le vite dei cittadini come più gli piace.

§ 2298 Quando nell'antica Roma si disputava fra i nobili e la plebe per avere leggi scritte, dalle quali i nobili rifuggivano per sottrarsi ad un'equa norma, l'unico ostacolo che rimase a superare fu quello di ottenere sì fatte leggi scritte. Ciò fatto, non si ebbe alcuna difficoltà nell'espri-

mere in una maniera, dirò così, tassativa e chiara gli atti che il legislatore voleva imporre o vietare. Tutto fu chiaro, limpido, preciso; talchè il cittadino leggeva la norma delle sue azioni senza tema di compromettere la sua libertà. I giudici e i magistrati avevano un determinato confine, onde frenare gli arbitrî delle loro decisioni. L'analogia dei motivi non fu giammai un pretesto per autorizzare una decisione, specialmente nelle cose penali o disciplinari. Per lo che di là non piovvero sopra i cittadini quei lacci improvvisi, i quali dalla Providenza sono segnati come flagelli, co' i quali punirà un popolo. Era forse riserbato alle età moderne d'inventare la peste delle sentenze astratte e dei vaghi principi, onde coprire il despotismo con l'ipocrita veste di codici non intesi dalle popolazioni.

§ 2299. Nella recata definizione indicando gli oggetti del comando del legislatore fu detto consistere essi *in qualche cosa richiesta o vietata dalla legge della socialità*. Che cosa importa questa qualificazione? Se io avessi detto semplicemente *a fare o ad omettere qualche cosa*, senz'aggiungere quel che segue, io non avrei nè punto nè poco indicato l'ufficio interamente *famulativo* (lib. V, cap. IV, num. I) delle leggi positive; ma avrei per lo meno lasciato libero di supporre un regnante padrone di comandare o vietare ciò che gli par meglio. Questo supposto doveva essere eliminato; perocchè, come sopra fu già dimostrato, un legislatore umano altro non è che un mero promulgatore delle leggi di natura, e però si deve riguardare come l'eco di una legislazione che sta sopra di lui, e ch'egli deve fedelmente ripetere. D'onde mai deriva questo principio possentemente già dimostrato? Noi rammentiamo primieramente, che tutti i diritti e i doveri sono risultati dei rapporti reali delle cose, e non dell'umano arbitrio. Dunque niuna legge umana può attribuire o togliere realmente verun diritto, ma soltanto può dichiararli e appoggiarli con la sanzione, e farli rispettare ed eseguire con la forza. Essi, anche allorquando sembrano più rimoti dalla loro primitiva sorgente, si debbono riguardare come altrettanti dettami della *necessità* delle cose, e come mezzi indispensabili di *utilità* contemperati dalla comune *equità*. Dunque la legge positiva può bensì attribuire AZIONI ed ECCEZIONI, vale a dire promettere di assistere con la forza pubblica tali diritti e doveri; ma realmente non li può attribuire in veruna maniera. E se per una insuperabile limitazione umana si deve far valere ciò che consta a fronte di ciò che può essere, e da questa necessità può sorgere un conflitto fra l'apparente ed il reale; si dovrà dire ciò non ostante che la legge positiva non crea diritti contrari ai reali, ma solo fa valere una legge necessaria di natura, senza della quale non esisterebbe sicurezza in società (vedi libro IV, capo III, num. III).

§ 2300. Questo è ancor poco. Conveniva tracciare la sfera anche delle leggi naturali, delle quali dee divenire promulgatore, senza por mano ad altre ch'eccedano la potestà imperante. Così viene segnato il confine certo e visibile fra le leggi che si possono munire di sanzione, e le altre leggi puramente *morali* riserbate all'Etica, o che contribuiscono alla maggiore perfezione degli uomini conviventi in società. È noto che tutto ciò che la morale prescrive non può formare soggetto di sanzione civile, e che viceversa molte leggi sussidiarie dell'autorità politica colpiscono di sanzione atti che la morale comune non saprebbe per sè stessi disapprovare. Ma con queste idee puramente *negative* noi non somministriamo per anche un modulo circostanziato e certo ad un legislatore. Questo modulo qual è? La legge fondamentale della socialità, altrimenti detta *contratto sociale*, atteggiata da tutte le urgenze necessarie del tempo e della fortuna (vedi il libro IV).

§ 2301. In questa maniera si toglie per quanto è possibile l'arbitrario nel dar leggi, e si assicura tutto il campo della giusta libertà dei cittadini confederati. Nella legge sociale tanto il legislatore quanto la nazione leggono le clausole non solo del di lui potere, ma eziandio dei comandi ch'egli promulgherà, onde tutelare la cosa pubblica e privata, ed educare un popolo nella civiltà. Che altro dunque può rimanere, fuorchè consultare l'oracolo della natura e riportarne i responsi, onde produrre e conservare in uno alla prosperità del popolo la maggiore potenza dello stato? Tutte le leggi allora sono raccomandate, dirò così, alla catena del fato, la quale, simile all'omerica, partendo dal trono di Giove, collega tutti gli esseri, e li guida e li sospinge con una vitale armonia. Così il genere umano per una illuminata filosofia riducesi a vivere sotto una specie di ragionata teocrazia, nella quale il legislatore a guisa di sacerdote rivela gli oracoli della suprema Providenza, ed assicura la sorte dei popoli contro gli urti degli errori e delle passioni, perocchè Dio è con lui.

VII. *Oggetto speciale e proprio delle leggi quali debbono essere.*

§ 2302. Tutti i publicisti ed i giureconsulti, nell'indicare lo scopo delle leggi, sogliono assegnare il benessere dei cittadini. Certamente niuno può negare che questo non debba essere l'intento sì del diritto che della politica. Ma considerando la legislazione come funzione propria di un governo, io domando se con questo scopo venga ben definita tale funzione. Di fatto altro è dire che in ultima analisi l'effetto estremo delle buone leggi sia il benessere nazionale, ed altro è dire che questo formi l'oggetto proprio ed immediato della funzione legislativa. Allorchè si vuole definire un'opera dell'arte umana dobbiamo forse spingere le vedute così lontano? No certamente. — Allorchè tu coltivi il campo, fabrichi la casa, tessi il vestito, o compi un'altra opera qualunque, certamente hai in mira di procacciare utilità. Ma volendo indicare lo scopo proprio d'ognuna di queste funzioni, tu dirai certamente che nel fabricare la casa devi cercare comodità, solidità e bellezza; come nel coltivare il campo devi cercare la più rigogliosa fruttificazione. Sì nell'uno che nel l'altro punto si consumma l'opera divisata; talchè, ottenuta la fabricazione e la fruttificazione, puoi affermare che l'opera è compiuta.

§ 2303. Lo stesso dobbiamo dire della legislazione, considerata come funzione propria del governo. Noi per ben definirla, e per prevenire ogni eccesso ed ogni difetto di potere, dobbiamo fermare l'attenzione all'opera propria e speciale dei governi. Siccome adunque fu dimostrato che tutto si riduce ad una grande tutela accoppiata ad una grande educazione, così dobbiamo affermare che l'oggetto tecnico e proprio della legislazione, considerata come funzione del governo, si è appunto la detta tutela accoppiata con la rispettiva educa-

zione. Così diamo ragione dell'ultima parte della recata definizione, nella quale invece di porre il benessere comune come scopo delle leggi positive umane, abbiamo sostituita la detta tutela ed educazione.

§ 2304. La distinzione fra l'oggetto naturale ed ultimo, e l'oggetto tecnico e proprio delle leggi, non è meramente speculativa, ma del tutto pratica e di una estrema importanza. Di fatto fingasi un legislatore penetrato di tutta l'importanza dei sentimenti religiosi, e della loro massima influenza su la moralità dei cittadini. Allorchè sia posto come dovere il comune benessere del suo popolo, egli si crederà autorizzato a comandare sotto pene civili tutti i riti e tutte le pratiche della religione da lui venerata, come pur troppo ne vediamo esempi nelle storie passate e in qualche governo attuale. Se per lo contrario gli venga dimostrato chiaramente non poter egli eccedere i confini di una estrinseca tutela, con la quale si vietino soltanto azioni vicendevolmente nocive, e si comandi un ajuto necessario all'impotenza privata; egli avrà sott'occhio le due parti della politica tutela, nè mai si crederà lecito di obbligare i cittadini a praticare atti di una superiore virtù religiosa, malgrado che il sentimento da lui nutrito sia ad ogni modo lodevole. Allora vedrà che lo zelo secondo la scienza viene limitato in un datore di leggi dentro i confini di una sociale libertà; ed a lui non rimarranno fuorchè i mezzi indiretti onde conseguire le virtuose sue intenzioni. La mania regolamentare, già avvertita da molti scrittori, ha invaso pur troppo parecchi direttori degli stati, anche perchè non conoscevano a dovere i confini della loro autorità legislativa, determinati appunto dallo scopo speciale e proprio di questa funzione.

§ 2305. A schiarimento poi della rispettiva educazione, ricordata nella sopra riferita definizione, io debbo osservare che si deve considerarla tanto in una nazione che progredisce nel suo incivilimento, quanto in una nazione giunta all'apice del medesimo. Nel primo stato, cioè in quello d'incamminamento, doppia è la funzione di questa educazione; perocchè si deve provvedere a ciò, che i cittadini acquistino i gradi di moralità propria dei loro contemporanei, e nello stesso tempo vengano sospinti al grado ulteriore compatibile con le loro circostanze. Senza operare con queste due cure simultanee, un legislatore condanna un popolo, o per trascuranza o per mala fede, ad una barbarie, e quindi ad un malessere fatale egualmente alla sorte degli uomini ed alla potenza dello stato. Allorchè poi una nazione sia giunta all'apice dell'incivilimento, siccome la nuova generazione che nasce si trova ignorante e bisognosa di educazione, così provoca continuamente l'attenzione delle leggi per sottrarla all'azione disastrosa della caducità, che incessantemente minaccia la generazione del mondo delle nazioni. L'educazione si può dire in certa guisa essere il principato eterno conservatore di questo mondo; ma nello stesso tempo esige per parte dei direttori degli stati l'azione perpetua, onde ostare alle ruine del tempo ed agli assalti della mala fortuna.

VIII. *Dei diversi corpi di leggi e dei ministeri.*

§ 2306. Si domanderà a quali sommi-capi assegnabili si possano ridurre la tutela e l'educazione, delle quali ora facemmo parola. In questo luogo, nel quale si tratta soltanto di nozioni primordiali, possiamo rispondere che, tutto considerato, si riducono ai cinque seguenti, ai quali si possono far corrispondere cinque ministeri: cioè:

1° La PROTEZIONE CIVILE, la quale abbraccia tanto la giustizia civile e criminale, quanto gli stabilimenti riguardanti lo stato civile delle persone, gli atti autentici, le notificazioni ipotecarie, ec.

2° Le PROVVISIONI CIVICHE, le quali abbracciano tutta la gestione publica economica, come sarebbero strade, ponti, canali, pesi, misure, monete, bolli di garanzia, ajuti diretti al commercio e all'indigenza, nonchè tutti gli oggetti di sanità e di casi calamitosi, ec.

3° Gli AFFARI ESTERI, per le relazioni sì da nazione a nazione, e sì fra i particolari.

4° Il PECULIO GOVERNATIVO; lo che abbraccia le contribuzioni e l'amministrazione delle finanze.

5° La FORZA ARMATA, sia pe'l servigio interno, che per la difesa esterna.

Niuno stato civilmente ordinato si può dispensare dal provvedere con le leggi, con la vigilanza e con la forza a questi cinque rami principali. Dare la teoria ed i principj regolatori dei medesimi appartiene alla parte seguente. Qui deve bastare averli segnati, onde formarsi l'idea degli oggetti che debbono occupare un governo il quale voglia amministrare la cosa publica secondo il fine della sua instituzione.

§ 2307. Qui dobbiamo solamente ricordare, che tanto le leggi quanto gli atti di autorità non sono nè giustificabili, nè utili; ed anzi sono nocivi, quando vengono dati oltre il bisogno, fuori dell'occasione del bisogno, e non conformi all'indole del bisogno. La perfezione escogitabile delle leggi e degli ordini di uno stato consiste nel far sì che il governo abbia il meno di affari nell'atto che la società ha il massimo di facende. Tutto allora cammina co'l minimo sforzo per parte del governo, e si ottiene quella *facilitas imperii* che forma il voto supremo dei buoni governi e l'effetto immediato della giustizia. Richiamate qui ciò che fu detto di sopra intorno ai limiti di diritto delle leggi, e voi scoprirete quell'ammirabile armonia che la natura pose fra il giusto, l'utile ed il potente nell'amministrazione degli stati. In senso inverso con mille testimonianze della storia e con gli esempi di governi contemporanei si potrebbe dimostrare che allorquando le leggi e l'ordinamento dei poteri non riposa su le leggi naturali degl'interessi, convien ricorrere a mille forzati puntelli per sostenere un edificio ruinoso, e che malgrado ogni sforzo minaccia la dissoluzione e la ruina dello stato. Fu detto da un antico, che *ibi mores corrupti ubi leges plurimae*. Ma dove sorgono e imperversano i costumi corrotti, fuorchè dove regnano i mali ordini e le male leggi? E qui, per non divagare in un campo indeterminato, osservo che ogni legislazione deve sopra tutto por mente ai quattro oggetti fondamentali della *sussistenza*, dell'*educazione*, della *vigilanza* e della *giustizia*, dai quali deriva ogni bene quando sono bene ordinati, ed ogni male quando siano trascurati, e non procurati con eguale antiveggenza ed energia. Tutte queste osservazioni vengono qui anticipate come oggetti da svilupparsi e come tesi da comprovarsi più ampiamente nella susseguente teoria. Dunque si debbono accogliere solamente come tratti caratteristici di uno stato ordinato a

potenza, e però come costituenti un tipo, dirò così, normale, onde giudicare della maggiore o minore perfezione, della maggiore o minore malvagità dei governi di fatto presentatici dalla storia e dalle statistiche. Senza questo modello noi manchiamo del criterio capitale, onde giudicare della condizione di uno stato, e non sapiamo nè quello che ci manca, nè quello che dobbiamo cercare. Massimo è questo punto nella scienza della cosa publica e privata, perocchè senza la vista della perfezione, alla quale almeno ci dobbiamo avvicinare, ogni opera nostra rimane cieca o almeno incerta, ed ogni nostro giudicio risulta erroneo, o almeno azzardato.

§ 2308. A compimento delle generali osservazioni fin quì addotte prego di richiamare quanto fu detto nel libro v intorno le funzioni del potere coattivo, ed il grande cánone onde conoscere il perfetto ordinamento della forza publica. Ivi pure si leggerà il segnale visibile, in vista del quale potremo giudicare se uno stato riposi su i naturali interessi, o se venga fiancheggiato soltanto da una forza fisica ostilmente accampata contro una nazione. In quest'ultimo caso si può pronunciare certamente che un grande stato sarà corpulento, ma non forte. La sua infermità sarà tanto maggiore, quanto maggiori sono i mezzi di compressione e d'inquietante esplorazione da lui adoperati. Allora si potrà pronosticare dover cadere infallibilmente vittima o della rivolta o della conquista. Ecco la sanzione eterna sempremai preparata e sempremai eseguita contro quegli stati i quali sono malamente ordinati ed arbitrariamente amministrati. Ogni lor cura per allontanare l'effetto dell'anátema pronunciato dalla Providenza serve anzi a vie più avvicinarlo; perocchè questa cura consiste o nell'irritare sempre più gl'interessi, o nell'incadeverire le sorgenti stesse della potenza.

ARTICOLO II.

DELL'ORDINAMENTO DEL GOVERNO IN RELAZIONE ALLA POTENZA DELLO STATO.

IX. *Dell'ordinamento delle autorità subalterne in generale.*

§ 2309. Sopra abbiamo distinto le leggi *dirigenti* dalle leggi *costituenti*. Delle prime abbiamo in generale parlato fin quì, onde fissare alcuni grandi loro caratteri conformi alla potenza degli stati. Ci resta a parlare delle leggi *costituenti*, altrimenti dette *fondamentali*. Esse si riferiscono propriamente alla forma o, dirò meglio, alle varie forme di governo, le quali debbono essere contemplate come mezzi necessarî alla potenza di uno stato. Domando adunque in generale, quale sia la FORMA di governo richiesta sì come mezzo necessario alla potenza di uno stato.

§ 2310. Due aspetti o, a dir meglio, due grandi oggetti inchiude la proposta domanda. Il primo è l'ordinamento delle *magistrature subalterne*, il quale può essere comune a molte forme fra sè diverse ed anche opposte di governo. Il secondo è l'ordinamento del *poter centrale*, dal quale appunto si desumono i nomi di MONARCHÍA, di ARISTOCRAZÍA, di DEMOCRAZÍA; ed io aggiungo di ETNICARCHÍA, ossia di dominio nazionale (*dominium gentis*), per sè diverso dalle tre forme quì accennate. A fine dunque di rispondere qualche cosa di determinato, valevole a servire di criterio onde giudicare della parte organica del governo, conviene trattare separatamente l'un oggetto dall'altro.

§ 2311. È noto essere impossibile, specialmente in una grande nazione, che uno o pochi uomini posti alla testa del governo possano bastare da sè soli a ben dirigere tutti i rami della cosa publica; e però essere necessario creare delegati subalterni, ed incaricarli su diversi punti del territorio dello stato della parziale direzione della cosa publiea. Or ecco le subalterne autorità civili, militari e politiche; ecco le diverse loro denominazioni ossia distinzioni, con le loro competenze e co' i loro sussidî; in breve, ecco la gerarchía governativa. Il principato, sia monarchico sia repu blicano, apparisce a guisa di cervello che accentra e dirige i movimenti volontari: egli solo diffonde la sua azione mediante le autorità giudiziarie, amministrative e militari, avvedutamente divise ed armonicamente subordinate.

§ 2312. Punto massimo e decisivo all'unità e alla possanza del régime si è *dividere* le funzioni delegate della giustizia da quelle del comando delle armi, e queste dal régime civico, ond'evitare l'anarchía feudale e la reale debolezza degli asiatici governi, nei quali un pascià riunendo in sè stesso tutti i poteri governativi, si rende oppressore del popolo, e temibile al suo principe. Questo primo elemento che balza agli occhi, sempre ignorato dagli asiatici governi, deve aver luogo tanto sotto il governo monarchico, quanto sotto il republicano. Senza di lui non v' ha stato vigorosamente costituito, nè regolarmente amministrato. Il più gran fallo che si possa commettere nell'ordinare un governo è il non dividere le delegazioni nel modo sopra spiegato.

§ 2313. Quali saranno le *regole* per distribuire l'autorità fra queste delegazioni? — Quì, come ognun vede, si tratta di fissare le rispettive attribuzioni. Benchè io quì di proposito non debba trattare di questo punto, ciò non ostante accennerò le principali. La prima è, che *il giudicare dev'essere il fatto di molti, e l'amministrare il fatto di un solo*. La seconda, che *non si debbono cumulare facoltà incompatibili*, le quali riescono tali allorchè si lascia il campo che un funzionario publico possa far prevalere il proprio privato interesse a quello della sua carica. Questo principio è di una universale applicazione, incomineiando dal trono e discendendo fino al più piccolo amministratore e privato tutore. Le leggi civili ci presentano parecchi esempi, i quali pur anche presso i buoni governi si leggono praticati rispetto ai prefetti delle provincie, ai quali veniva, per esempio, vietato di esercitare il trafico, di ammogliarsi nella provincia governata, e via discorrendo. La terza regola è, che *non conviene scindere le competenze*. Altro è la separazione delle facoltà governative, ed altro è la disoluzione di queste facoltà. L'indole degli affari viene costituita dalla natura stessa delle cose. Questa natura stabilì una certa unità nei rispettivi oggetti, che non si può rompere se non con danno dell'amministrazione. Egli è perciò che la giustizia ha la sua sfera propria; l'amministrazione economica e la militare hanno pure la loro: dimodochè visibile è la linea che le distingue. Non si potrebbe dunque ammettere che i delegati di un ramo si mescolino nell'amministrazione dell'altro; e meno poi sarebbe permesso di lacerare, dirò così, il campo delle rispettive competenze. Da ciò viene, che ogni ragionevole governo *deve fissare i limiti, per quanto*

si può, *chiari e precisi fra l'una e l'altra autorità*, e guardarsi dal permettere i rispettivi eccessi di potere e le usurpazioni di giurisdizione. Le confusioni in questa materia accusano o l'ignoranza o la mala volontà di un governo, e gli effetti che ne nascono sogliono sempre nuocere grandemente all'unità del régime ed alla potenza dello stato. La quarta regola è, che *non conviene disperdere la responsabilità*, ma mantenerla unita, provederla nello stesso tempo co' i convenienti poteri, e munirla con prudenti guarentigie. I governi sospettosi, e che tremano, dirò così, della loro ombra, si guardano di concentrare la responsabilità su poche teste, benchè la sfera delle attribuzioni sia divisa. Così praticando, essi assumonsi su le spalle una folla di cure, alle quali non può reggere la direzione centrale del governo. Dall'altra parte poi quanto più sono i responsabili non necessarî, tanto più si dà luogo non solamente ad un disastroso ritardo nella spedizione degli affari, ma eziandío ad una moltitudine innumerabile di frodi, di negligenze, di falli, cui è impossibile di poter vigorosamente ratenere.

§ 2314. Ovvie, come ognuno vede, sono queste regole. E pure, chi 'l crederebbe?, in oggi stesso non si conosce ancora da molti governi il sistema delle competenze; ed io potrei recarne in mezzo a solenne testimonio uno dei più incivili governi europèi, e le osservazioni di uno scrittore rinomato, che si occupò di proposito d'un codice di competenze.

§ 2315. Le quattro regole esposte riguardano, come ognun vede, le autorità civili ed amministrative. Quanto al *militare*, prescindendo da ciò che riguarda la tattica e la minuta disciplina, si debbono sempre osservare le due regole seguenti. La prima di dare i *comandi liberi*, come dice Machiavelli, all'uso degli antichi Romani e della Francia sotto Richelieu; la seconda di astenersi dall'ignominia del bastone e della frusta, e di lasciare ad ognuno la via aperta a salire fino all'apice dei gradi e degli onori. Praticare il contrario egli è lo stesso che spegnere ogni forza morale in quella parte che più d'ogni altra ne abbisogna, e privare lo stato della sua forza difensiva.

Ciò basti in questo luogo quanto al primo *oggetto* delle leggi costituenti, quale può essere comune ad ogni regolare governo, sia monarchico, sia repubblicano. Rimane dunque a dire qualche cosa intorno alla questione generale già proposta: quale sia la FORMA di governo richiesta come mezzo necessario alla potenza di uno stato.

X. *Che la forma dei governi, delle leggi e delle instituzioni rispetto alla potenza degli stati è essenzialmente relativa.*

§ 2316. Si è disputato più volte quale sia la miglior forma di governo considerata in sè stessa. Dopo di aver distinto la democrazía, l'aristocrazía e la monarchía, i più saggi conchiusero che un *misto* è il meglio di tutti. Coloro che si occuparono di tale quistione conoscevano bene quello che dicevano? Chi ha detto ad essi che tale quistione si possa trattare in *senso assoluto?* Forsechè gli uomini si assimigliano alle api ed ai castori, che essendo sempre gli stessi, possonsi governare oggidì come al tempo di Adamo? Hanno essi mai pensato che tutte le funzioni di un governo si riducono ad una grande tutela accoppiata ad una grande educazione? Ovvio era dunque il rispondere, che la forma migliore di governo era la più OPPORTUNA per la migliore conservazione e perfezionamento umano nelle date circostanze. Ciò posto, dovevano esaminare le esigenze di questa opportunità, le quali non si manifestano che secondo i tempi, i luoghi, e la prepotenza della fortuna. Questa opportunità abbraccia tanto le cose quanto le persone, e sopra tutto la *maturità* dei poteri, derivata dallo sviluppamento successivo delle forze adatte a perfezionare finalmente la potenza degli stati co 'l togliere arbitri lungamente, sebene necessariamente, tolerati.

§ 2317. Fra il vivere sotto tutori e curatori, e il reggersi *da sè stessi*, evvi o no opposizione? Quando reggendomi da me stesso io scelgo *agenti* con le istruzioni di ciò che debbano fare, e li sorveglio io stesso; è vero o no che tanto la mia posizione, quanto quella de' miei procuratori, è precisamente *inversa* di quella del tempo anteriore? Dunque sarebbe somma assurdità e stolidità il pensare ed il tentare di trasportare le competenze dei tutori e dei curatori negli agenti da me stabiliti con mandati articolati, e da me sorvegliati. *Piena* e *fiduciaria* era l'autorità dei primi, benchè lo scopo unico fosse il mio migliore interesse; *circoscritta*, *articolata* e *controvegliata* è all'opposto l'autorità dei secondi. Ora parlando dei governi delle diverse età delle nazioni, non si deve forse verificare l'una e l'altra forma? Chi è che le rende *necessarie* e *fattibili?* la sola opportunità. Chi produce questa opportunità? la forza invincibile della natura. Con lo stabilire i *caratteri* o le *condizioni* dei governi, in conseguenza degl'interessi e delle passioni predominanti dei governanti, come ha fatto Montesquieu, egli è lo stesso che dirci un FATTO ed un MERO FATTO. Egli no 'l narra nè meno quale accadde nel mondo. Ma questo fatto è egli *cospirante* o *ripugnante* alla potenza degli stati? Quando e come è egli cospirante o ripugnante? Ecco ciò che importava ed importa di sapere.

§ 2318. Ciò che dicesi delle *costituzioni* si deve pur dire delle *leggi* e delle *instituzioni*. Il motivo è lo stesso, perchè l'oggetto su 'l quale cadono, cioè un dato popolo, è identico. Quando leggo ciò che scrisse Montesquieu anche su le leggi *desiderabili*, sento l'impressione medesima che mi fa una geometría astratta. Posto sia vero ciò che m'insegnate, amerei che mi diceste *quando* e *dove* io possa metterlo in pratica. Ma voi non me lo dite, e però il vostro lavoro è un preliminare astratto allo studio dei governi e delle leggi. Questo studio non può essere nè vero nè utile, se non si assumono tanto gli uomini come *possono essere* nei DIVERSI TEMPI, nei DIVERSI LUOGHI e nelle DIVERSE CIRCOSTANZE IMPERIOSE, quanto i governi quali *debbono desiderarsi*. Da ciò segue la conseguenza, che la *perfezione* dei governi, delle leggi e delle instituzioni rispetto alla potenza degli stati è fondata primariamente su la OPPORTUNITÀ.

§ 2319. Montesquieu disse, che *il vaut mieux dire que le gouvernement le plus* conforme *à la nature est celui dont la* disposition particulière *se rapporte mieux à la* DISPOSITION *du peuple pour lequel il est établi* (lib. I, cap. III). Con questa vaga e nuda proposizione che cosa impariamo noi? La parola *disposizione* può avere parecchi sensi. Se voi intendete per *disposizione* le attuali forze e le attuali inclinazioni morali di un dato popolo, senza riferirvi allo scopo pe 'l quale s'instituiscono i governi, dovremo dire che il governo più naturale ai Cannibali è quello che anima e addestra ad andare

a caccia d'uomini; che il governo più naturale agli Scandinavi era quello che alimentava la ferocia e la vendetta, stantechè la disposizione degli uni e degli altri era quella appunto della ferocia e della vendetta. Che se poi sotto il nome di *disposizione* voi intendete le *capacità* morali e politiche a piegarsi al fine unico del governo, voi almeno indicate una parte del principio dell'OPPORTUNITÀ', quale fu da noi spiegato nel n° IV del cap. I di questo libro. Fra questi due sensi qual è quello che si deve attribuire al nome di *disposizione politica? governare* non è *secondare* l'ignoranza e le passioni; ma invece egli è illuminare la mente, dirigere gli affetti, contenere le forze giusta i rapporti della buona e sicura convivenza interna ed esterna; in breve, è sinonimo di *educare* e *tutelare*, ossia *difendere*. E siccome ciò si deve fare con esseri e sopra una terra che si rendono *gradatamente* capaci a questo scopo, così l'opera del governo viene per necessità sottoposta alla legge dell'OPPORTUNITÀ'.

XI. *Questioni su la forma di governo per sè necessario alla maggiore potenza degli stati.*

§ 2320. Ma d'onde potremo ricavare la cognizione di questa opportunità? Questione è cotesta di alta indagine, la quale non può essere trattata che in conseguenza della teoría dello sviluppamento necessario degli stati. Ivi si rendono manifeste le esigenze e la possibilità di soddisfarle, e quindi si rende palese la maturità e l'opportunità di dati governi e di date leggi. Siccome però parliamo di una società agricola fissata sopra un dato territorio, così, almeno in vista di questo carattere, possiamo prefinire come debba essere fondato, continuato e mutato il governo degli stati, onde conseguire e conservare la loro politica potenza. Io prego il lettore ad avvertire, che quì trattiamo solamente di *raffigurare* il terzo costitutivo degli stati in relazione alla loro potenza politica. La teoría fisiologica dovrà dare ragione sì della naturalezza che delle funzioni di questo costitutivo. Occupato avanti ogni cosa nel fissare le nozioni *assolute* su la potenza degli stati, io non posso anticipare le relative. Più ancora: prima di dire se una tal cosa sia *opportuna*, è necessario conoscerne l'*indole* propria. Finalmente se in tutti i tempi e in tutti i luoghi il governo politico ha uno *scopo* solo, come l'educazione delle varie età, debbono per conseguenza esistere certe CONDIZIONI ASSOLUTE E PERPETUE d'ogni forma speciale di governo. Questo non è ancor tutto.

§ 2321. Noi consideriamo quì i governi, le leggi e le instituzioni non in senso speculativo ed isolato, ma come condizione necessaria alla vera POTENZA desiderabile degli stati. Altri poi dovranno considerare questi stati nelle successive loro età, per riposare su l'età matura; e ciò tanto più che l'èra di questa maturità credesi spuntata presso di noi. Dunque sì per la natura delle cose, che per quella dei tempi, dobbiamo avere in vista l'ultimo punto della *perfezione* ottenibile di tali governi e di tali leggi. Modello *ideale* sarà questo, il quale quand'anche non si credesse perfettamente eseguibile, deve certamente servire di *meta* alle meditazioni e alle cure di tutti i sapienti che non vogliono marcire nella corruzione.

§ 2322. Ciò non basta ancora. Come nella teoría della vita vegetabile ed animale dobbiamo *anticipatamente* raffigurare le condizioni della maturità, della fruttificazione e della riproduzione, onde valutare il primitivo sviluppamento ed i successivi progressi verso questo stato, e giudicare della condizione precedente della pianta e dell'animale; così nella teoría della ragion publica conviene anticipatamente raffigurare le condizioni del governo conformato alla maggiore potenza, onde nell'andamento e nelle vicende delle età anteriori discernere le condizioni propizie o contrarie a produrre finalmente il governo desiderato. È dunque necessario di ben trascegliere e chiaramente segnare le condizioni fondamentali del governo necessario alla eminente potenza politica, e dimostrare che senza queste condizioni non è possibile nè introdurre nè mantenere il governo produttivo la maggiore sicurezza e prosperità, e però non potersi senza di esse atteggiare e considerare la potenza degli stati elevati alla maggiore loro civiltà.

§ 2323. Ma dopo che saremo giunti a dimostrare tutto questo, che cosa avremo fatto? Forsechè avremo insegnato *come* debba essere ordinato e mantenuto il migliore governo di una nazione giunta alla sua maturità? No certamente. Altro non avremo fatto che porre le CONDIZIONI, senza le quali è impossibile di fondarlo e mantenerlo; ma non avremo insegnato *come* vada ordinato e mantenuto. Noi avremo sciolta la quistione del DOVE, ma non del QUANDO e del COME sia possibile ordinarlo e mantenerlo. Ognuno sente di leggieri che l'una e l'altra di tali questioni nella dottrina degli stati sono così connesse ch'egli è impossibile sciogliere *utilmente* la questione del *come*, senz'avere sciolta prima quella del *quando*. La questione del *quando* abbraccia in sostanza le condizioni della *maturità* di un popolo, e della *opportunità* dell'ultima forma del governo *necessario* alla sua potenza. Ora s'egli è vero che senza maturità ed opportunità è impossibile introdurre e mantenere qualunque ordinamento speculativamente perfetto, egli sarà vero del pari che la questione del *come* vada ordinato e mantenuto quest'ultimo governo verrà trattata *inutilmente*, se non venga sciolta a dovere anche la questione del *quando* possa essere introdotto e mantenuto.

§ 2324. Ho detto che non può essere trattata *utilmente*. Si ponga mente, io prego alla forza del termine. Con questo io intendo dire solamente, che non basta aver fissata la più perfetta forma di governo proprio del più alto incivilimento, ma doversi eziandío determinare il *quando* si potrà solidamente introdurlo e mantenerlo. Che cosa risulta da tutto questo? Doversi prima *in astratto* determinare i *caratteri assoluti* di questa specie di governo, e doversi indi determinare *quando* e *come* possa essere mandato ad effetto. Dunque l'ordine naturale e logico delle ricerche sta espresso nelle seguenti questioni.

1. Quali sono le CONDIZIONI per sè necessarie di ogni governo, avuto riguardo al fine essenziale della più desiderabile potenza degli stati?

2. Proposto questo governo come *scopo*, qual è il MEZZO eminentemente necessario per ottenere completamente e sicuramente il fine proprio di lui?

3. Poste le condizioni e posto il mezzo eminente di questo governo, che cosa è necessario onde prepararlo e conservarlo?

4. In conseguenza del fine, dei mezzi e delle capacità suddette, qual è la FORMA ORGANICA che ne risulta?

XII. *Quali sono le condizioni che deve avere un governo per essere ordinato alla maggiore potenza d'uno stato elevato alla più alta sua civiltà?*

§ 2325. Produrre la più grande prosperità, accoppiata alla più grande comune sicurezza, forma lo scopo della potenza desiderabile di uno stato politico. Dunque il potere effettivamente produrre questo scopo in tutto ciò che può dipendere dall'azione del governo, formerà la somma delle *condizioni* che ricerchiamo. Dunque tali condizioni dovranno di loro natura costituire altrettanti *mezzi* efficaci a produrre la più grande *comune* prosperità e sicurezza. I *mezzi* di *sicurezza* si possono chiamare CAUZIONI; quelli di prosperità si possono chiamare PROVIDENZE.

§ 2326. Prima in intenzione ed ultima in esecuzione si è l'*amministrazione publica*. Come l'amministrazione deve servire ai bisogni publici e privati, così la *costituzione* del governo deve servire alle funzioni necessarie dell'amministrazione. Voi costituite tribunali per giudicare, come milizie per difendere. Dunque dopo avere atteggiate le attribuzioni, se esistesse pericolo che la parte organica per sè stessa non servisse debitamente all'amministrativa, sarebbe necessario stabilire *cauzioni* preventive e correttive delle sue aberrazioni, come furono stabiliti i poteri idonei alle sue funzioni. Questa parte organica realmente riducesi a dati uomini investiti di date facoltà, e muniti di forza publica. — Ora passando al fatto, tali *cauzioni* sono esse necessarie?

§ 2327. Gli uomini governati possono traviare, sia per ignoranza, sia per malvagità: essi possono mancare di direzione, come possono abusare di potere. Una perpetua sperienza, fondata su tutta la storia, c'insegna che gli uomini dotati di potere, e non contenuti da forza maggiore (1), usano del potere loro affidato per far prevalere i loro privati interessi e le loro particolari volontà a quelli del publico. Dunque come sono necessarie leggi contro l'ignoranza e l'intemperanza degli uomini privati, così pure sono necessarie leggi contro l'ignoranza e l'intemperanza dei publici. Gli stessi difetti, figli della stessa indole, esigono gli stessi rimedi e le stesse cauzioni. Si potrà disputare se, salva la prosperità e la sicurezza dello stato, sia possibile in pratica imbrigliare i governanti come i governati; si potrà dimostrare che questa impresa non è possibile nello stato immaturo di una nazione, e che per il meno male conviene allora sopportare governi sbrigliati: ma nel tempo stesso non si potrà negare che alla maggiore prosperità e sicurezza politica non sia necessaria una cauzione contro gli errori e l'intemperanza dei governanti, assai più che contro gli errori e l'intemperanza dei governati. Dico *assai più;* imperocchè il *privato* incontra mille freni nella convivenza civile, i quali mancando ai funzionari publici, rendono il loro potere sbrigliato infinitamente più funesto in intensità ed estensione.

§ 2328. Per la qual cosa nella costituzione di un governo veramente *politico* è necessario pensare a due generi di sicurezza; la prima contro gli attentati dei nemici esterni; la seconda contro gli attentati dei nemici interni. Questo secondo genere poi si divide in tre specie subalterne: la prima è la sicurezza contro gli attentati dei governanti verso i governati; la seconda contro gli attentati dei governati verso i loro simili; la terza contro gli attentati dei governati verso i governanti. Le attribuzioni, le competenze, le prerogative ec. sono gli oggetti cui si tratta di *guarentire*, e quindi d'*assicurare;* le usurpazioni, le spogli, le offese reali e personali ec. sono gli atti cui si tratta di *prevenire*, di *reprimere* e di *riparare*.

§ 2329. Niun governo potrà mai essere ordinato a potenza desiderabile finchè non provegga validamente ad ogni genere di sicurezza. Ciò è per sè chiaro, nè abbisogna di dimostrazione. Qui la providenza riducesi all'uso della *forza publica*, regolato dalla cognizione dei pericoli. Ora ristretta la funzione a provvedere alla sicurezza, che cosa ne risulta rispetto alla composizione del governo? Ch'egli sarà mal sicuro tutte le volte che non prevenga le tentazioni di abusare dell'autorità conferita. Tranne i pochi amati dal cielo, nei quali gli affetti sono concordi con una retta coscienza (1), un prudente legislatore deve presumere che chiunque dotato di potere, se crederà di poterne impunemente abusare, e certamente lo farà. Il tentativo di abusare nasce dal POSSESSO STESSO di un potere, sopra il quale quello delle leggi o non può nulla, o non può sicuramente agire. D'altronde poi è una vera calamità il dover punire coloro che debbono contenere gli altri in regola. Che cosa dunque ne segue? Che per prevenire le tentazioni conviene togliere la lusinga di riuscire; e per togliere questa lusinga conviene togliere il potere sbrigliato.

§ 2330. Voi potrete disputare se, senza offendere l'andamento vigoroso dell'amministrazione, si possa togliere il potere sbrigliato; ma non potrete negare giammai, che per produrre la bramata sicurezza contro gli attentati dei governanti questo sia l'unico mezzo efficace. Le carte scritte, le promesse giurate, le proteste reiterate in chi ha truppe armi, denari e ricompense a sua disposizione, furono, sono e saranno sempre illusioni fanciullesche. Dove stanno le armi, i denari e le ricompense, ivi sta la sovranità di fatto; e chi possede la sovranità politica può far prevalere sempre la propria volontà privata alla volontà della cosa publica. Ciò posto, resta la ricerca se si possa erigere presso una nazione formata ossia matura un governo, nel quale esistano poteri capaci per amministrare, ed incapaci per attentare alle giuste prerogative di chi che sia. La risposta a questa ricerca qui sarebbe prematura. Qui mi resta soltanto ad osservare, esser vano pensare a costituire un governo politico fino a che non si trovi il modo di far agire con zelo e di ritenere senza strepito le autorità costituite entro i limiti delle loro competenze.

§ 2331. La costituzione politica di uno stato maturo è un problema di meccanica politica, del quale le leggi fondamentali formano la soluzione. Tutto dev'essere preordinato in forza degli ordini

(1) *Vedi la nota al § 2329. (DG)*

(1) *In questo caso la forza maggiore, di cui parlò nel § 2327, non dipende dalle leggi civili, dal buon sistema amministrativo, ec.; ma è forza strettamente morale, è l'idea del dovere, è la rettitudine abituale dell'operare, è sopra tutto la Religione. Questa forza morale è senza confronto più efficace, per impedire l'abuso dell'autorità, di quel che lo siano tutti i provvedimenti legislativi diretti ad infrenare il potere dei publici funzionari. (DG)*

dello stato, e tutto deve camminare da sè. Guai se dovessimo lottar sempre contro i poteri non imbrigliati! Il pugilato politico è uno spettacolo, il quale se può essere sostenuto nel principio di una riforma, formerebbe la massima calamità se fosse perpetuato. La pretesa *bilancia* dei poteri contrastanti, non sottomessi ad un potere centrale che li predomini, è un controsenso che sovverte ogni idéa di politico governo.

§ 2332. Questa pretesa bilancia risolvesi in uno *scisma perpetuato*, che dovrà certamente finire con l'oppressione della parte meno unita. Se un governo dev'essere essenzialmente *publico* tanto nella sua origine quanto nelle sue funzioni, egli è assurdo introdurvi un manicheismo che toglie l'unità dei voleri e dei poteri. Se la forza del governo dev'essere prevalente e attiva, egli è assurdo dividerla per farla servire a fazioni ostilmente accampate le une contro le altre. Se questa forza unica deve essere mossa da una volontà tutta *publica*, egli è assurdo far intervenire un'altra volontà che la possa imbarrazzare o far traviare. Voi sognate che co 'l conflitto della volontà degli ottimati e del popolo ne debba risultare la volontà publica. Questa idéa è la più insensata di tutte. Uno stato deve riposare su le sue basi naturali atteggiate dalla cospirazione naturale degl'interessi e dei poteri di tutti, come la vita fisica deve riposare su la costruzione ed azione delle parti cospiranti della machina umana. L'antagonismo deve risedere nei poteri del corpo, ma non nella forza direttiva del governo. Il pendulo moderatore dell'orologio non può avere che un'AZIONE SOLA, mentre la molla e le ruote spiegano il loro armonico antagonismo. Ogni lotta nel supremo potere deve finire con la vittoria di una qualche parte. Senza di ciò lo stato dovrebbe rimanere senza moto, ed anzi cadere in anarchía. Roma, che dall'aristocrazía passa alla democrazía temperata, presenta graduali vittorie della plebe sopra gli ottimati, i quali volontariamente cedevano. Quando si venne a toccare i beni, si venne al sangue, e quindi alle guerre civili che distrussero il governo.

§ 2333. Premesse queste considerazioni, si domanda di nuovo quali siano le condizioni che deve avere un governo onde produrre, per quanto è da lui, la più desiderabile potenza dello stato. Quì si parla di quella potenza che può essere procurata dalla *publica amministrazione*, ossia dall'opera degli uomini investiti di publica autorità. Questa precisione è necessaria in politica, com'è necessario in fisiología il domandare come debba essere effettuata la dieta per conservare la salute del corpo. Non dimentichiamo mai la grande verità, che l'azione del governo è più *assicurante* che *providente*, e che l'effetto della potenza è opera della natura, come la digestione, la nutrizione e la robustezza nella machina animale.

§ 2334. Raffigurata così la ricerca, si trova che le condizioni necessarie ad un governo ordinato a potenza si riducono a far sì che nasca: 1° una legislazione tutelante tutte le parti della civile convivenza; 2° un régime gerarchico, nel quale i poteri publici vengano conferiti costantemente e sicuramente al merito civile; 3° un'armonía di poteri direttivi, per cui non si possa sovvertire nè la legislazione nè il régime gerarchico, e in caso di disordine si possa riparare. — Ognuna di queste tre condizioni è così indispensabile, che mancandone una sola, manca il governo ordinato a potenza. Fingete voi che manchi una legislazione *tutelante* tutte le parti della civile convivenza nel senso altrove spiegato? Allora mancando ciò che può legare gl'interessi e i poteri dei membri dello stato, manca essenzialmente il requisito fondamentale della potenza. Fingete voi che manchi un ordine certo e costante, che chiami alle funzioni publiche il solo *merito*, e ve lo mantenga? Allora la cosa publica cade in balía della privata ambizione ed avarizia; allora è totalmente vano il pensare alla desiderabile potenza dello stato. Fingete voi finalmente che anche stabilita una volta una provida legislazione, essa si possa sovvertire; e fatte buone elezioni, si possano pervertire impunemente? Allora è inutile tutto il ben fatto, ed anzi ne nasce una dolorosa desolazione della potenza dello stato. È dunque manifesta la necessità di tutte e tre le condizioni suddette.

XIII. *Proposto questo governo come scopo, qual è il mezzo eminentemente necessario per ottenere completamente e sicuramente il fine proprio di lui?*

§ 2335. Per quella mirabile economía della natura, in forza della quale si fanno le più grandi cose co 'l più piccolo numero di mezzi, noi possiamo anticipatamente affermare che, trovato il modo di porre e di mantenere su 'l trono il *merito civile*, si può dire d'aver trovato la pietra filosofica dei governi ordinati alla potenza desiderabile. Le buone leggi sono frutti naturali di questo ritrovato, e la esclusione costante del potere arbitrario riesce un effetto indivisibile di questo ritrovato. Si ponga mente a tutti i termini di questa proposizione, e si scoprirà il vero segreto dell'eccellenza dei governi. Per quanto possano fare le leggi, rimane sempre luogo ad arbitrare impunemente. Più ancora: essendo opere non di Dio, ma degli uomini, convien sempre supplire e accomodare. Molta fiducia pertanto convien riporre negl'incaricati del governo, e molta speranza nei loro lumi e nella loro attività.

§ 2336. Allorchè nel capo I numero VII, e nel capo III num. V di questo libro parlammo del come la parte morale delle famiglie entri a costituire la forza morale degli stati, ivi segnammo un primo lampo di luce, pe 'l quale si può travedere in quale maniera, coronando certamente e costantemente il merito, si crea e si mantiene il merito, e si agevola il governo stesso dello stato. V'ha ancora di più. L'amor proprio della republica e l'amor proprio del cittadino pienamente soddisfatti, associano tutte le naturali forze morali, e le valgono a prò della potenza dello stato. Da ciò segue, che quanto desolante altretanto falsa è l'idéa dataci da Montesquieu della VIRTÙ POLITICA. Egli ce la dipinse come uno sforzo di altretanti anacoreti, cui ogni savio legislatore moderno deve disperare di eccitare: così egli strappò dal cuore di tutti la speranza di por fine ai governi arbitrari. *Rinunciare a sè stessi, sacrificar nudamente i proprî interessi a quelli della città, condannarci alla povertà per avere virtù civili*, ec. ec., ecco le forme ed ecco le condizioni con le quali Montesquieu ci dipinge la virtù politica. Questi tratti potevano essere accozzati nella fantasia d'un cortigiano di Persia; ma nella mente d'un filosofo non dovevano forse apparire come enormi paradossi? Io non mi occuperò a dimostrare quanto sia falsa, ruinosa ed illegale la separazione del ben publico

dal privato (1): non ispenderò nè meno molte parole nel far sentire che una virtù senza motivi personali, e le grandi imprese de' bei secoli di Grecia e di Roma fatte con la rinuncia a sè stessi, sono parimente sterminate assurdità. Io mi restringo per ora al vulgare pregiudizio, co 'l quale fu ripetuto che non possono durare i costumi civili con le ricchezze, e quindi che la virtù politica debba essere indissolubilmente maritata con la povertà. Sia pur vero che nella comune povertà abbiano fiorito le virtù civili: e che perciò? Direte voi ch'esse non possano fiorire in una città abondante di ricchezze? Fate che le ricchezze non usurpino il posto del merito, e voi avrete virtù civili con la ricchezza dello stato. Le leggi contro l'ambito non sono che illusorie: conviene impedire che i dispensatori delle cariche e degli onori si vendano. Ora per far ciò è necessario stabilire forti e bene armonizzati ordini, pe' i quali si supplisca con la politica a ciò che spontaneamente faceva la natura nei tempi di povertà. Penosissimo sarebbe il dover vegliare di e notte a campagna scoperta contro le insidie e gli assalti delle passioni nemiche, le quali a guisa di lupi famelici intorno ad un gregge, si aggirano per rapire l'impero. Per la qual cosa è necessario fondare tali ordini, che gl'ingressi ed il possesso dell'impero affidato al merito siano guardati ed afforzati a guisa di baluardi, pe' i quali non solamente vengano respinti gli assalti, ma ne siano perfino scoraggiati i tentativi.

§ 2337. Facile riesce quest'opera in una ben costituita republica nazionale rappresentativa. Ammessa la postulazione publica delle dignità dello stato; ammesse le elezioni graduali, e fatte con prove publiche da corpi INTERESSATI a promovere il solo merito; supposta prima di tutto la direzione divisa della forza militare, la separazione dell'erario publico, ec. ec.; noi possiamo riposare tranquillamente. Di fatto questa guarentigia si può considerare massima, perchè in una sì fatta republica la direzione ripartita della forza nazionale stando in mano del solo merito, porta la sua sanzione con sè. Chi potrebbe usurpare il potere, se la forza nazionale è ripartita, e se tutti sono interessati a mantenere il potere come sta? Qui l'usurpazione di un solo, d'altronde impossibile, rapirebbe i possessi e le aspettative di tutti. Dunque tutti sono fortemente interessati a mantenere gli ordini come stanno. La sola violenza di una esterna conquista potrebbe farli perire, ma veruu attentato interno giammai.

§ 2338. Gli ordini dello stato staranno fermi, disse Machiavello, quando tutti vi terranno sopra le mani. Regnando il merito, questa sentenza si verifica tanto rispetto ai direttori della republica, quanto rispetto al popolo, il quale con la sua inerzia medesima ratiene tutte le parti dello stato al loro posto. Questa inerzia imponente, perchè non dormigliosa, viene prodotta dall'opera stessa del merito guarentito dalla savia divisione dei poteri. Di fatto, posto il merito alla direzione della republica, ecco leggi eque, per le quali si ottiene fra i privati il pareggiamento delle utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà: ma nello stesso tempo ecco quel riposo che consolida l'impero. Se di fatto la proprietà e la libertà vengono tutelate con la forza nazionale, egli ne segue necessariamente la soddisfazione dei legitimi interessi, e quindi i delitti vengono ridotti al minimo possibile, le virtù elevate al loro più alto grado, e tolto ogni desiderio di mutazione.

§ 2339. Dall'altra parte poi in questo stato di cose tutti gli aspiranti alle magistrature si trovano costretti a mostrarsene degni, e quindi ad esibire le prove della capacità e della moralità. Coloro poi che si trovano rivestiti di potere sono costretti a mantenere l'opinione dei talenti e delle virtù per cui furono esaltati, onde salire a gradi maggiori, o meritare i premi finali. Così i talenti e le virtù dei direttori della republica trionfano con la libertà, con l'industria e con la cordialità del popolo; e viceversa il merito che comanda produce l'operosità ed i costumi del popolo. Così per una felice reazione scambievole *tutto diventa* così legato e così vicendevolmente *influente*, che ne nasce un costante riposo della nazione con una costante soggezione a tutti i delegati dell'impero. Ecco il punto massimo centrale della mecanica politica; ecco la prevalenza della volontà generale; ecco la nazione veramente regnante; ecco la vera cosa publica effettuata; ecco il diritto unito alla politica.

§ 2340. L'istinto ad onorare i talenti e le virtù civili si mostra da per tutto, e perfino sotto i tifonici governi. Invano tentano con le arti clandestine e con le persecuzioni di oscurarne il lustro e di soffocarne le impressioni. Queste ostilità producono invece l'opposto effetto: tanto è vero che l'istinto ad onorare il merito è trionfante, e che l'impero dell'opinione è sovrano o prepotente.

§ 2341. Ora se le cose sono tali, che dovremo mai dire dell'OPINIONE PUBLICA NAZIONALE in una posizione nella quale o una servilità decorata, o una boria pecuniaria, o reminiscenze di avi prepotenti non vengono in concorso ad usurpare il posto dovuto al merito civile? So che l'abitudine di gemere sotto la schiavitù a molti renderà incredibile la posizione che io imagino: ma so del pari che costoro o debbono negare l'istinto comune ad onorare il merito, e che mai e poi mai abbia esclusivamente regnato; o debbono concedere che, posto il principato nazionale, il merito regnerà di certo esclusivamente anche in mezzo alle arti, alle ricchezze ed alle cognizioni.

§ 2342. Egli è ridicolo il pensare che gli uomini delle età povere fossero più incorruttibili

---

(1) Preferire il ben publico al privato, sacrificare l'interesse particolare al generale, far prevalere la così detta ragione di stato, *ed altre simili locuzioni, sono le solite e trite divise, con le quali nei sbrigliati governi s'inorpellano tutti i disegni dell'ambizione e tutte le male opere del potere arbitrario. In queste locuzioni ciò che v'ha di vero si è, che l'interesse maggiore dei singoli essendo legato alle condizioni della convivenza, non può essere prodotto nè con l'isolamento, nè con la usurpazione di quello d'altrui. Ma per ciò stesso il bene di tutti forma il massimo bene di ognuno: quindi non si sacrifica fuorchè l'eccesso di un assorbente egoismo, e mai il maggior vero interesse privato; quindi la* ragione di stato *altro non è che la ragione della* maggiore sicurezza e prosperità *del maggior numero, ec. Questo senso è precisamente l'opposto di quello dei governi sbrigliati. Interesse publico è in essi quello di una data famiglia; ragione di stato quella della privata ambizione. Preferenza e sacrificio del privato interesse è precisamente* spoglio, *senza ricambio, delle private ragioni, ec.*

degli uomini delle età ricche: gli uni e gli altri erano della stessa pasta. Ma nei tempi poveri, stabilita l'opinione in favore della virtù civile, la corruzione era rara, si perchè erano pochi che avessero mezzo di tentarla, e sì perchè erano pochi coloro che si lasciavano sedurre. Ma cresciute le ricchezze, gli esempî ripetuti impunemente ruppero ogni freno; ed ecco i tempi nei quali invano fu deplorata la perdita dei costumi, o furono accusate le ricchezze.

§ 2343. Certamente se voi lascerete la facoltà di domandare direttamente una dignità alla plebe che deve dispensarla, questa plebe finirà co 'l venderla al maggiore offerente. Così pure se collocherete le armi, i denari e le onorificenze in mano di uno o di pochi, le cariche e gli onori dovranno cadere su i servitori di costoro. In conseguenza il merito civile dovrà essere negletto, ed anche perseguitato. Ma avete forse dimostrato essere impossibile costituire altrimenti un governo?

§ 2344. Ma dall'altra parte posta la direzione dello stato in mano della *virtù* possono forse mancare le buone leggi e le buone providenze? Io sono lontano dal figurare uomini impeccabili e di natura angelica. Accordo eziandío che i molti farebbero male, se lo potessero senza inconveniente. Ma i premî ulteriori promessi a coloro che si confermano virtuosi, e i freni possenti opposti a chi tentasse di abusare, ratengono ed assicurano l'impero della virtù. Che cosa dunque rimane per costituire e mantenere l'ultimo migliore governo, fuorchè trovare il MODO di collocare e mantenere al timone degli affari il *merito civile?* Quì, come ognuno intende, si allude a tutto il sistema delle ELEZIONI e delle GUARENTIGIE riguardanti i publici funzionarî, e di tutti i regolamenti costituzionali che possono preparare, collocare, dirigere ed assicurare il merito civile, e riservare a lui solo l'amministrazione dello stato. *Dove, quando* e *come* si possa praticare questo divisamento, ella è cosa che non può essere dimostrata fuorchè in conseguenza della spiegata teoría dello sviluppamento economico, morale e politico di una nazione, presa nella sua naturale grandezza. Per la qual cosa io sono obligato a sospendere qualunque risposta al terzo e quarto quesito sovra proposto, riguardanti il *dove*, il *quando* e il *come* della posizione del governo necessario alla più desiderabile potenza degli stati. Obligato alle nozioni *assolute* riguardanti il *fine*, non debbo anticipare le *relative* appartenenti ai *mezzi* di esecuzione. Quì soltanto debbo anticipatamente notare, che se consultiamo la storia del medio-evo, e la paragoniamo con l'età nostra, noi dobbiamo ringraziare la Providenza d'avere infuso nel mondo delle nazioni una forza immensa, secreta ed incessantemente operativa, la quale senza saputa, ed anzi a dispetto degli sbrigliati governi, ha continuamente avvicinato e va ognora più avvicinando i popoli alle condizioni dimostrate necessarie dalla ragione, ed inspira il consolante anticipato giudizio della loro pratica possibilità e della futura loro effezione.

XIV. *Schiarimento su i ricchi e le ricchezze.*

§ 2345. Prima di chiudere questo capo credo necessario uno schiarimento. Ho parlato del *merito* in opposizione delle *ricchezze*. Dovremo dunque pensare che si debbano escludere i ricchi dal maneggio della republica? Io anzi sono d'avviso che un ricco virtuoso sia la miglior cosa che si possa desiderare in uno stato civile. Più ancora: consultando la storia, si scopre che tutte le grandi cose esterne ed interne furono operate con l'unione dei ricchi ai non ricchi. Finalmente esaminando l'andamento dei desiderî, e trovando che dopo le ricchezze gli uomini sogliono aspirare alle distinzioni ed ai comandi, noi ravvisiamo una provida economía della natura, per la quale le cose vengono utilmente composte a prò dello stato tutte le volte che le distinzioni ed i comandi non si possano acquistare che con la *virtù*. Allora le ricchezze servono ad allontanare i bisogni imbarrazzanti le utili occupazioni, e le tentazioni a prevaricare; allora le ricchezze servono all'elevazione dello spirito e del cuore, e a difondere virtuose beneficenze. Bacone disse che *le ricchezze sono ottimi servitori e pessimi padroni*. Questo detto è vero tanto nelle relazioni private, quanto nelle publiche. Io dico di più: quando gli ordini dello stato lo verificano nelle relazioni publiche, egli diventa per lo più vero anche nelle private. A che dunque riducesi il mio divisamento? Non ad escludere i ricchi, ma anzi a guadagnarli, ed impegnarli a prò dello stato; non a sturbare le ricchezze, ma a tenerle al posto destinato loro dalla ragione, dalla politica, e dalla natura propria delle cose, perocchè altrimenti gli ottimi servitori divengono pessimi padroni.

§ 2346. In una politica riforma, nella quale un governo sbrigliato viene sottoposto a leggi fondamentali, dovrà certamente avvenire che l'oziosa ambizione e la superba ignoranza dovranno lasciare il posto al merito civile. Ma questa crisi passeggera non toglie nulla nè alle ricchezze nè ai ricchi, ma li obliga soltanto a concorrere con migliori titoli alle distinzioni e ai comandi. Se nelle sbrigliate monarchíe i grandi sdegnano le giudicature e le amministrazioni subalterne; se si dispensano da quella variata e graduale educazione politica che in Roma formava l'*uomo intiero* di stato: all'opposto con la riforma vengono obligati al pari degli altri a rendersi utili e rispettabili, senza che venga loro tolto altro che il vizio e la dappocaggine.

§ 2347. Tutto questo non si può fare tutto ad un tratto; tutto questo non si può fare con gli abituati all'ozio e al disordine. Dunque nei primi tempi della riforma dovrà fermentare ignoranza, malcontento, agitazione. Ecco il tempo della DITTATURA COSTITUENTE necessaria per molti altri motivi. Ma tutto si andrà certamente adagiando co 'l tempo, perchè la posizione è conforme all'interesse universale ed alla vera potenza politica. Allora gli ordini dello stato saranno fermi, perchè tutti vi terranno sopra le mani. Ciò che accadde una volta per fortuna, si può rinovare per arte. Ciò verrà fatto, se la ragione ordinando i poteri in una nazione MATURA, raccomandi l'opera sua alle leggi costanti della natura ILLUMINATA (1).

---

(1) *È un po' difficile rinvenire un significato chiaro in questa espressione* di natura illuminata. *Forse v' ha quì una trasposizione, e quindi meglio si leggerebbe:* se la ragione *illuminata* ordinando i poteri di una nazione *matura*, raccomandi l'opera sua alle leggi costanti della natura. (*DG*)

ARTICOLO III.

DELLA PREPARAZIONE E CONSERVAZIONE DI UN GOVERNO ELEVATO ALLA SUA PIÙ ALTA CIVILTÀ.

XV. *Condizioni necessarie onde praticamente effettuare in una nazione la miglior forma di governo.*

§ 2348. Assunto l'argomento della PREPARAZIONE di un governo elevato alla più alta sua civiltà, per determinare le condizioni ossia meglio l'effezione della potenza dello stato, siamo condotti a dirittura a ricercare delle cause e dei motori che atteggiano i poteri nazionali in modo che siffatto governo possa essere effettuato. Questa ricerca a che tende? Ad assegnare le cause e le *condizioni* della MATURITA' di un popolo a ricevere siffatto governo, e quindi la correlativa sua OPPORTUNITA' ad essere effettuato. Argomento massimo e decisivo è questo, senza del quale l'opera umana rimane interamente frustrata. Si domanda dunque = quali siano le condizioni, le quali sì dal canto degli uomini che dal canto delle cose si richiedono onde effettuare ed assicurare l'ordinamento di un governo adatto alla più alta civiltà di un popolo. = A questa domanda, tutto considerato, parmi di anticipatamente poter rispondere, che queste condizioni dal canto degli uomini e delle cose si riducono alle quattro seguenti; cioè: 1° professioni utili sufficientemente sviluppate; 2° stato equo del maggior numero; 3° grandezza territoriale unita; 4° illuminata ed energica coscienza della legge della socialità.

Raffrontate queste condizioni con quelle dimostrate come indispensabili alla potenza degli stati nel principio di questo libro, capo I, e ne riscontrerete la coincidenza; raffrontatele pure con la somma dei diritti personali e sociali, e riscontrerete pure una pari coincidenza; finalmente ponete attenzione come proceda il perfezionamento economico, morale e politico, cui con un solo nome appelliamo *incivilimento*, e ne scorgerete l'intima connessione e direi quasi identità.

§ 2349. E per verità, questo incivilimento non importa forse in una società agricola e commerciale il pieno e libero sviluppamento di ogni utile professione, coadiuvato dal corso naturale e progressivo delle proprietà, dal libero passaggio da uno in altro ceto di cittadini, e dalla sicura ricompensa ai talenti, all'industria ed alla virtù? Pensateci, ed esaminate per un momento lo stato delle più incivilite nazioni che abbiamo sott'occhio, e ve ne convincerete. Dunque assolutamente *immaturo* sarà quel popolo a ricevere la forma di governo adatto alla più alta civiltà, allorchè in primo luogo presso di lui non esistano le CLASSI largamente sviluppate e successivamente diramate dei proprietari, delle genti d'industria, di commercio, di dottrina, quali vediamo presso le nazioni più incivilite. Dunque a proporzione più immaturo, e quindi più barbaro, sarà quel popolo, nel quale questo pieno e libero sviluppamento delle professioni non veggasi stabilito e conservato. Dove esistono soltanto padroni della gleba da una parte, e dipendenti detentori dall'altra, come in molti paesi settentrionali, e dove il commercio viene in massima parte esercitato da avventurieri estranei, ivi regna appunto questa barbarie e questa immaturità; talchè riuscirebbe impossibile di effettuare il progettato governo, ed ogni tentativo che si facesse riuscirebbe frustraneo. Basta avere accennati questi particolari, perchè sono di una notorietà riconosciuta.

§ 2350. Lo stesso dicasi quanto allo *stato equo* del maggior numero. Sotto questa denominazione intendiamo di additare l'EGUAGLIANZA civile e legale: e però come non intendiamo di esprimere un'eguaglianza materiale di fortune, di talenti e di condizioni; così vogliamo escludere classi privilegiate, le quali offendono le condizioni della legge della socialità. So che l'aristocrazia, accampata contro la giustizia naturale e civile, suole controvertere questo assunto; ma so del pari essere il medesimo della più eterna e luminosa giustizia dimostrata dalla ragione, avvalorata dalla religione, e sanzionata dalla legge suprema che forma la POTENZA degli stati. Il gran Bacone da Verulamio fino dal suo tempo sentì questa verità allorchè osservò mancare uno stato perfino di possanza militare, quando da una parte abbondavano i nobili, e dall'altra scarseggiavano gli uomini liberi, eguali in faccia alla legge, e dotati di proprietà libera al pari di essi. Il privato predominio dei privilegiati, come fu il flagello eterno delle popolazioni, così forma la peste che deve essere proscritta da ogni ordinamento di un governo adatto alla maggiore civiltà. Per buona fortuna dei popoli l'opera dell'equità viene, come venne sempre, agevolata dall'ambizione stessa dei regnanti; talchè il primo periodo delle grandi monarchie moderne si può considerare come una guerra incessante contro questo predominio. Senza di lei la lotta fra la causa del popolo e quella dei privilegiati sarebbe rimasta lungamente indecisa, e forse sarebbe mancata la speranza del trionfo a prò delle genti.

§ 2351. Con lo stato equo delle persone si perfeziona ed anzi si compie lo stato economico, il quale risulta dall'equa distribuzione delle *ricchezze*, e dal libero ed assicurato *esercizio dell'industria* e del commercio; dimodochè l'agricoltura, l'industria ed il commercio non si possono realmente perfezionare se non mediante lo stato equo, libero e sicuro delle persone. Anche questa osservazione è di assoluta ed incontroversa verità.

§ 2352. Meditate, di grazia, tutte le funzioni, ossia la protezione che un governo deve prestare a favore soltanto del commercio. A che si riducono esse? Alle tre seguenti: cioè: 1° libertà, sicurezza e facilità nelle *comunicazioni*; 2° libertà, sicurezza e facilità nelle *contrattazioni*; 3° libertà, sicurezza ed equità nei *possedimenti*.

A questi tre capi si deve aggiungere il quarto, comune a tutti i rami; cioè libertà, sicurezza e facilità nell'ASCENDERE sia alle classi le più considerate del corpo sociale, sia alle dignità stabilite nel governo, come fu già dimostrato.

§ 2353. Codici statuenti e di procedura; amministrazione sorvegliata della giustizia; costruzione di vie terrestri e navigabili; pesi, misure, monete, ed ogni reale e personale mezzo di assicurazione, effettuano questa triplice libertà. A proporzione che questa triplice libertà viene goduta, un popolo si trova più vicino e più atto a ricevere il migliore governo. Ma con ciò l'equità dello stato personale perfeziona la condizione dello stato economico. Il segnale per altro del perfezionamento economico, necessario alla potenza sociale, si verifica tutte le volte che venga compiuto il primo circolo, per cui la libera agricoltura, che alimenta il libero commercio, fa sì che

il commercio di nuovo si rivolga a perfezionare l'agricoltura. L'Italia alla fine del secolo decimoquinto, come già osservò il celebre Adamo Smith, offrì la prima agli occhi del mondo questo segnalato esempio, effetto della precedente sua libertà republicana, mentre la parziale emancipazione dei soggetti dalla feudale servitù nelle altre parti dell'Europa non esibì che deboli progressi sì nell'agricoltura, che nell'industria e nel commercio, e del pari nel godimento dei sociali diritti.

§ 2354. Le due condizioni quì contemplate, che servono alla preparazione, debbono essere poi *perfezionate* con la effezione del migliore governo adatto alla più alta civiltà. Nello stato preparatorio vi ha certamente ancora una mistura di male e di disordine; ma per la maturità basta che il materiale della corporatura dello stato sia unito, le professioni e la libertà civile prevalenti, e l'opinione preparata, onde introdurre senza salto l'ottimo governo. Viziosa petizione di principio e desolante condizione sarebbe quella, con la quale si volesse che tutto fosse perfetto prima d'introdurre il divisato governo.

XVI. *Continuazione. Ultima condizione onde preparare il perfetto governo. Coscienza illuminata. Sua idéa.*

§ 2355. Nulla quì soggiungerò su la terza condizione riguardante la *grandezza territoriale*, come assolutamente necessaria a preparare e ad assicurare il migliore governo adatto all'ultima civiltà, perocchè su questo argomento abbiamo accennato quanto basta nel capo II di questo libro. Ora rimane a dire dell'ultima condizione espressa con la denominazione d'*illuminata ed energica coscienza della legge della socialità*. Per ben comprendere la natura e l'importanza di questa quarta condizione, onde preparare e quindi assicurare l'ordinamento del più perfetto governo, è d'uopo prima di tutto osservare che BENI, OPINIONE ed ARMI sono e furono sempre i precipui motori della potenza degli stati. Benchè le armi per la loro reale natura non rappresentino che forza materiale, ciò non ostante si possono porre fra i precipui motori per l'apprensione anticipata del loro effetto vittorioso. La sicurezza politica è in ultima analisi l'effetto di quest'apprensione. A schiarimento di tale pensiero si consulti quanto fu scritto nel libro V, capo III, n° V a VIII.

§ 2356. Volendo parlare con rigore filosofico, noi dovremmo dire che tutti i *motori* degli stati si riducono all'*opinione*, come tutti i *poteri* si riducono alla *forza*. Di fatto i beni non movono se non in ragione del valore da noi attribuito ad essi, cioè in ragione della stima ossia dell'opinione della loro utilità, come fu già dimostrato. L'utilità non è che la facoltà di procacciare piaceri, o di allontanare dolori. Questa opinione forma appunto l'*interessante* di un dato oggetto, che chiamasi *bene*. Così pure i *poteri* in società riduconsi tutti alla *forza:* talchè vige l'aforismo, che nella civile società prevale o la forza regolata, ch'è quella della giusta legge e della privata onestà; o la forza sregolata, ch'è quella della tirannía e del delitto.

§ 2357. L'opinione considerata in quest'ultima astrazione abbraccia nel suo concetto il complesso di tutte le idée interessanti, e però non si distingue dai motivi delle sociali funzioni. Considerata poi nel régime politico, essa inspira tanto la soggezione, quanto la libertà. Quì la soggezione e la libertà degli uomini viene contemplata tanto verso il governo, quanto verso gli altri concittadini.

§ 2358. Havvi un punto morale, nel quale la soggezione modera la spinta alla libertà, e la libertà límita la soggezione a quel segno che la vera potenza dello stato richiede. Ciò vien fatto mediante = il sentimento delle prerogative dell'uomo, del cittadino e della società, in quanto determina i giudizî e gli atti della civile convivenza. = Quando ognuno dice a sè stesso: io sono in diritto di esigere la tal cosa, e sono obligato verso altri a fare la tal altra; egli fa parlare la COSCIENZA illuminata dal diritto. Di tale coscienza appunto si parla quì; e questa coscienza è quella ch'è assolutamente necessaria a preparare l'ultimo perfetto ordinamento di un governo.

§ 2359. Tale coscienza o vera od erronea si mescola ed interviene sempre in tutte le transazioni della vita civile, sia fra i governanti e i governati, sia fra cittadino e cittadino. I giudizî taciti o espressi di questa coscienza motrice costituiscono una specie di opinione distinta dalla considerazione dei beni e delle armi, la quale potendo determinare una data serie di atti e di ritegni, forma un precipuo motore degli stati.

XVII. *Necessità della coscienza illuminata dai principî, onde preparare l'ultimo e perfetto ordinamento del governo.*

§ 2360. Quando questa coscienza è illuminata, produce ogni bene; e per lo contrario quando è cieca o tòrta dalle passioni, produce tutti i disastri ricordati pur troppo dalla storia. Dunque che cosa resta? Allorchè eccediamo i confini della coscienza puramente privata, incapace a reggere i grandi affari della republica, conviene necessariamente conquistare, dirò così, i PRINCIPÎ della scienza della cosa publica, onde creare la publica *moralità*. Si potrebbe dimostrare che la causa precipua della ruina delle grandi republiche meglio costituite avvenne per l'ignoranza di questi principî e per la mancanza di questa moralità. Le conquiste fatte dai lumi sono più certe, più utili e più solide, che quelle che si fanno con le armi. Io dico poco: quelle delle armi non sono nè utili nè solide senza quelle dei principî. Con le armi senza i principî si elimina il tiranno, ma non si abolisce la tirannía; si scuote il giogo di uno solo, per assoggettarsi a quello di molti. Confesso che conviene prima conquistare la libertà politica per introdurre la civile; perocchè l'iniquo privato predominio non si può abolire interamente e ratenere stabilmente che con la forza: ma io sostengo del pari, che l'una e l'altra cosa non si può fare convenevolmente che con la cognizione dei principî e con l'energica coscienza della loro necessità. La mancanza di questa cognizione e di questa coscienza rende frustranei gli sforzi di un coraggio generoso, ed appalesa l'insufficienza di una cieca libertà. La Svizzera ne presenta un esempio, e l'Olanda un altro. Dio voglia che l'America settentrionale non ne presenti più tardi un terzo!

§ 2361. La Svizzera seppe sottrarsi dalla dominazione principesca; ma seppe forse allora fondare la vera civile libertà ed un buon régime interno? Per lungo tempo e fino ai giorni nostri conservò la servitù territoriale delle campagne, e l'industriale delle maestranze. Mantenne e mantiene ancora i vincoli fedecommissarî, i dominî

parteggiati all'uso feudale, le reversioni gentilizie. Ivi arsero mai sempre le gelosie municipali, nè mai si rimediò alla venalità delle sue magistrature. Con quindici sommosse inutilmente tentate la causa dell'equità dovette sempre soccombere ad un iniquo predominio; e con ciò regnò sempre nell'interno della nazione un principio di debolezza e di disoluzione, che rese e rende precaria la di lei indipendenza. L'invasione moderna fatta dalla Francia apportò qualche rimedio alla servitù del maggior numero, come gli uragani delle Antille apportano fertilità al suolo. Prima di quest'epoca si vedeva che mentre fino i piccoli principi dettavano codici regolari, valevoli ad agevolare i progressi della civiltà; il popolo svizzero viveva sotto gli statuti barbari del medio-evo, ed a proporzione che illudeva al di fuori co'l simulacro di una forma repubblicana e di un valor militare (spogliato per altro di elevazione e di generosità), gemeva al di dentro sotto il peso di leggi feudali, e di usurpazioni perfino di quella poca libertà che aveva comprato da' suoi antichi signori. A ciò si aggiungeva una debole e spensierata amministrazione, figlia di particolari interessi discordanti e prepotenti.

Quanto all'Olanda, ognuno sa che ignorando come andasse ordinata e mantenuta la civile libertà, e come dovessero essere contenute le magistrature, dopo di avere abolito lo Statolderato fu governato da' suoi Borgomastri, e giudicato di modo, che nacque presso il popolo il desiderio dello Statolderato abolito, e fu di fatto ristabilito come rimedio ad una cieca ordinazione della libertà.

§ 2362. Persuadiamoci di una grande verità, che la vera libertà non si acquista nè si mantiene che *co' lumi ordinatori degl'interessi e dei poteri*; e che l'amore della libertà, comunque trionfante, riesce per sè inetto, e diviene anche funesto, tutte le volte che non venga illuminato, contenuto e governato dalla forza dei principi presentiti dalla civile filosofia, avvalorati dagli esempi della storia, rattemperati e adatti dalla discrezione e dalla prudenza. A compimento di queste osservazioni prego di richiamare qui il n° IX del capo IV del libro III, e il n° VI del capo VI del libro IV.

§ 2363. Quello però che non fu operato nei secoli dell'ignoranza si può effettuare in un secolo conscio dei veri diritti e delle necessarie leggi della civile colleganza. Allora i principi dirigendo la forza, questa può abbattere il tiranno con la tirannia, e fondare la vera libertà. Allora la libertà maturata dai secoli, e sostenuta dal senso comune, spiega la sua possanza; allora l'opera dell'uomo viene protetta dall'impero della natura, perchè sostenuta dalla cognizione dei principi, dal sentimento della coscienza, e dalla moderazione dei costumi.

§ 2364. Molto ha fatto il tempo, ma molto ha sofferto l'umanità. Per abbreviare le sofferenze, la Providenza ci ha dato un mezzo che non ci può venir mai tolto dalla potenza armata. Questa è l'OPINIONE, che si può formare con lo studio della politica fisiologia, e propagarsi con la forza dei ragionamenti e con le stesse presunzioni. Noi non abbisogniamo nè di scorrere i mari, nè di approfondarci nelle viscere della terra, per rinvenire il tesoro che ricerchiamo; non abbisogniamo che di guardarci intorno, d'interrogare noi medesimi, di estrarre gli esempi dalla storia, e di prepararci co' lumi d'una buona filosofia.

XVIII. *Della conservazione del governo di una nazione giunta all'apice della civiltà. Suo principio naturale di stabilità.*

§ 2365. Dopo avere accennato sommariamente per quali cause assegnabili possa e debba essere *preparato* il migliore ordinamento di un governo in mira alla maggiore potenza di una nazione giunta all'apice della sua civiltà, ragion vuole che accenniamo quelle per le quali si fatto governo può essere sicuramente MANTENUTO. In questa sola posizione, cioè nell'ultima èra della civiltà, devesi pensare alla stabilità della *forma* di un governo, perocchè in questo solo estremo la forza del tempo sembra segnare il riposo implorato dalle genti. La ragione d'altronde e la religione medesima sembrano consacrare quest'ultima posizione, come l'unica voluta dalla giustizia, dalla pace, e come il regno celeste disceso in terra per correggere i costumi e santificare la vita terrestre.

§ 2366. Allorchè pertanto sento proclamare la massima di Machiavello, che tratto tratto convien richiamare un governo stabilito verso i suoi principj onde mantenerlo, io concedo che il mezzo suggerito è giudizioso; ma domando se prima di giungere ad equilibrare le soddisfazioni co' i bisogni sia giusto e praticabile. S'egli è vero e dimostrato che ogni governo altro non è, nè può essere, che mezzo all'incivilimento, e per ciò stesso un magistero relativo alle età diverse, e ai diversi stadi di loro natura successivi di perfezionamento; ne viene la necessaria conseguenza, che prima di giungere all'apice dovrà adottare forme successive e variabili, adatte alle imperiose urgenze naturali che si vanno succedendo: dimodochè il voler ritenere le vecchie forme o il voler ritirare indietro una nazione, sarà impresa egualmente insensata ed egualmente frustranea che quella di ritenere nella fanciullezza un uomo che cresce, o farlo ritornar fanciullo dopo ch'è già cresciuto.

§ 2367. Lasciando adunque in disparte il divisamento di Machiavello, o almeno applicandolo solo dove può convenire, cioè all'apice della civiltà, noi qui domanderemo per quali modi l'ordinamento stabilito del governo della più alta civiltà si possa e si debba mantenere, per quanto spetta alla prudenza e potenza umana. Anche qui ci restringeremo ad annunziare i nostri pensamenti in una maniera succinta, riserbandoci di più largamente spiegare e corroborare la nostra sentenza.

§ 2368. Trattando questo argomento ci possiamo rallegrare di poterlo esporre in una maniera più semplice di quello che viene comportato dai periodi anteriori all'apice della civiltà. Nella somma civiltà gli sforzi che convien fare, ed i pericoli che conviene incontrare, non si possono pareggiare con quelli delle antiche età. Ad uno stato che giunse alla sua maturità morale, politica e territoriale basta il conservarsi, ed il difendere i suoi diritti. La lunga educazione dei popoli, i lumi acquistati, le abitudini contratte, le occupazioni dell'industria e lo spirito di ordine agevolano un régime così facile, così armonico e così tranquillo, che il governo non viene quasi sentito. Lo stato rassimiglia in certa guisa ad un uomo di florida salute, il quale si occupa di goderla senza parlare di lei. Non è questa una chimera, ma un fatto; ed un fatto che vediamo confermato, per esempio, negli Stati-uniti d'America.

§ 2369. Lo stato di lotta e di sforzo non può

essere per gli uomini che uno stato straordinario e passeggero, come quello degli uragani e delle tempeste; lo stato equo, lieto e tranquillo forma la posizione, alla quale tendono tutte le parti del mondo delle nazioni. Guai a quel popolo che dovesse vivere mai sempre in uno stato di contenzione! Ma guai a quel popolo che, adagiandosi co 'l tempo, non avesse buoni ordini politici, che facessero procedere la cosa publica spontaneamente, e la guarentissero non solo dalle usurpazioni della tirannía, ma da un rilassamento e da una corruzione che ne aprono la strada! Questo pericolo è tolto per quello stesso mezzo del quale abbiamo già parlato di sopra, allorchè trattammo del modo co 'l quale si assicura il regno esclusivamente civile. Ivi esiste un continuo e gagliardo movimento della concorrenza sempre viva dell'amore del potere, delle ricchezze e della gloria nei pochi chiamati all'amministrazione della cosa publica; ma ivi pure esiste un principio di stabile ritegno tanto per quelli che vengono eletti, quanto per quelli che vengono allontanati: dimodochè la conservazione del governo rassimiglia a quella di un corpo bene organizzato, nel quale i movimenti del cuore e del cervello contribuiscono d'accordo alla vigoría ed alla prosperità delle funzioni vitali.

§ 2370. Volgendo poi l'attenzione al rimanente del popolo, il quale vediamo tranquillamente occupato de' suoi interessi e quasi dimentico del suo governo, non dobbiamo credere che ivi regni una indifferente tranquillità; ma dobbiamo pensare all'opposto esistere un'immensa energía, che di sua natura tende alla conservazione degli ordini stabiliti. Non confondiamo il movimento equabile co 'l sonno e co 'l rilassamento; non confondiamo le occupazioni civili con la incuranza della cosa publica e con la corruzione. L'amor felice è un senso placido; ma un senso energico, che gagliardamente reagisce, se si tenta di spogliarlo dell'oggetto posseduto. L'amor della patria alimentato dall'interesse, proclamato dagli esempî, celebrato dai discorsi, ricordato dai monumenti, consacrato dalla coscienza, se nei tempi pacifici rassimiglia ai favonî ed ai zefiri che fecondano la terra e vezzeggiano i fiori, egli nei pericoli rassimiglia ai turbini, i quali tolgono le cause che alterarono l'equilibrio. Una forza immensa, viva e perenne, retta da una possente unità, si spiega tutte le volte che si tratta di alterare la posizione alla quale naturalmente tendono tutti gl'interessi e tutti i poteri di una nazione. Questa forza non abbisogna d'altro, che d'essere *diretta* da una MENTE e da un'AUTORITA' RICONOSCIUTA, per agire utilmente nelle circostanze impensate.

XIX. *Necessità di un'autorità speciale, investita del potere di providenza conservatrice nei casi impensati.*

§ 2371. Certamente se manca quest'autorità riconosciuta, l'azione di questa forza sarà tumultuaria e mal diretta; ma la colpa allora di chi sarà? Della imprevidenza dell'ordinatore dello stato, il quale pensò solamente ai giorni della salute e della buona fortuna, senza pensare a quelli d'un sinistro accidente e di combinazioni straordinarie.

§ 2372. Questa negligenza nello stabilire gli ordini fondamentali di un governo adatto alla più alta civiltà non può derivare se non da una vera ignoranza dei limiti dell'umana previdenza per inspirare una presunzione di stabilità, la quale non può essere che l'opera di Dio; o da una inconsideratezza, la quale pur troppo forma il partaggio delle umane providenze. Nell'ordinare uno stato se dobbiamo supporre per parte della nazione bene costituita un'alacrità ed una energía a difendere la propria libertà, dobbiamo dall'altra parte provedere alla DIREZIONE di questa energía. A che gioverebbe avere ottimi soldati, se non venisse destinato il duce per comandarli? Dopo adunque di avere ordinato il governo per le funzioni ordinarie, conviene provedere ai casi impensati, e stabilire un'autorità riconosciuta, la quale provegga a questi casi, e diriga la forza nazionale alla conservazione dell'ordine stabilito. Il potere di quest'autorità riesce di sua natura *discrezionale;* ma nello stesso tempo egli è circoscritto dalla necessità dei casi speciali, senza che importi di alterare nè punto nè poco gli ordini stabiliti. Quando Roma creava il dittatore, forsechè il senato, il tribunato, il popolo, i giudici e gli altri magistrati venivano spogliati delle loro attribuzioni? No certamente. Il dittatore altra autorità non aveva, fuorchè quella di provedere all'urgenza del caso e rimovere il temuto pericolo, facendo concorrere tanto le autorità stabilite quanto il popolo all'opera per la quale egli era destinato. Con ciò viene da una parte assicurata la conservazione dell'ordinamento del governo, e dall'altra proveduto per tutti i casi impensati.

§ 2373. Nell'ultimo e perfetto governo deve esistere, per una disposizione espressa della costituzione, l'iniziativa perpetua di questa specie di dittatura puramente conservatrice. Dunque dev'essere designato quel corpo nel quale ella deve risedere. Questo corpo non deve sicuramente nè amministrare nè giudicare direttamente delle cose del popolo, ma possedere separate attribuzioni puramente moderatrici. In ogni evento gli occhi sì del popolo che dei magistrati debbono rivolgersi a questo corpo come al genio tutelare, il quale viene specialmente invocato nei giorni di pericolo o di avversità. Gli uomini che lo compongono non debbono avere sopra di sè altro da desiderare, e quindi la loro premura deve consistere solo nel conservare. Questi uomini, condotti all'apice degli onori e dei vantaggi della republica, debbono aver subito per lunga serie di esperimenti le prove dei loro lumi, del loro patriotismo e della loro prudenza. La loro età, le loro abitudini, e l'opinione acquistata, debbono avere spenti naturalmente gl'impulsi di una intraprendente ambizione, per non lasciar loro che il desiderio di conservare il deposito della comune libertà, e di perpetuare gli ordini stabiliti.

§ 2374. Io non temo d'essere accusato di presentare il sogno d'un uomo dabbene. Io sono assicurato invece dalla forza della ragione e dall'autorità degli esempî. Dalla folla immensa degli atti di una forza brutale e perversa disceverate quei tratti che, onorando l'umanità, resero celebri i nomi dei grandi uomini degli andati secoli; e voi troverete molti fatti, i quali per una sicura divinazione vi dánno pegno che con buoni ordini politici e co 'l merito regnante si otterranno sicuramente gli effetti da me ora descritti, semprechè adempiate le condizioni ora segnate.

Le objezioni e le arguzie di quelle anime, le quali, immerse nella bassa nebbia dei loro pregiudizî o della loro perversità, non possono travedere l'aspetto della futura sorte preparata dalla Providenza alle nazioni da lei più amate, non mi

potranno mai convincere che il divisamento da me esposto sia chimerico od impossibile. Basta averlo accennato, onde fissare alle nostre ricerche un argomento che dovrà più largamente essere trattato a suo luogo.

§ 2375. Se però nei governi, dei quali la storia ci presenta molti esempi, noi volessimo cercare una presunzione della necessità del proposto divisamento, noi ne potremmo recare in mezzo parecchi tratti sì delle memorie antiche che delle moderne, malgrado che si fatti governi non fossero nazionali, ma solo atteggiati per l'interesse dei governanti. Noi potremmo dimostrare che niun governo ebbe durata, se non racchiudeva in sè stesso un principio di *stabilità* personificato in un'autorità permanente, e che si guidava con mire costanti. Questo principio non poteva risedere nelle monarchie, come non risedette mai nella persona caduca e variabile del monarca; ma bensì in qualche corpo morale, il quale, benchè soggetto, influiva or più or meno a mantenere non dirò soltanto gli ordini stabiliti, ma eziandio l'andamento del régime, e provedeva negli urti della mala fortuna. Mancando ai consigli del principe o la fermezza o l'unità, o sorgendo i traviamenti cagionati dall'ambizione ministeriale, questi corpi permanenti servivano a richiamare le cose dentro la linea, e a dirigerle giusta le massime introdotte, cultivate e costantemente conservate. Ai soli corpi morali, com'è noto, appartiene, dirò così, questo istinto di conservazione, di stabilità e di tenacità, del quale un savio ordinatore di uno stato avvedutamente si prevale per conservare la cosa pubblica contro le ingiurie del tempo e della fortuna.

§ 2376. Molte sono le forme presentateci dalla storia di questi principî, dirò così, di stabilità, personificati, senza dei quali la lunga durata di certi governi riuscirebbe un paradosso inesplicabile. A fronte di un'immensa e prepotente natura, è assurdo e ridicolo attribuire alla minima e fragile potenza e providenza umana una forza che non può avere. Se dunque negli stabilimenti di fatto non riscontriamo tutte le condizioni desiderabili; ciò non ostante, allorchè vediamo qualche durata e qualche riuscita nell'opera umana, dobbiamo sempre conchiudere, che se in tutto non fu obedito alla legge suprema delle forze del mondo morale, esse furono in parte soddisfatte, e quindi ne nacque il parziale effetto che produssero. Così in senso inverso con una imperfetta e male ordinata libertà vediamo sorgere i frutti connaturali alla medesima. Esempi domestici all'Italia, sì nell'antichità che nel medio-evo e nell'èra moderna, si potrebbero recare in folla a confermazione di questa sentenza: tanto è vero che in ogni opera umana, anche mista di errore e di disordine, la produzione di ogni bene risulta dalla sola forza della natura. Questo non è il luogo in cui io possa estendermi lungamente in prove squisite; ma solo mi debbo contentare di accennarle almeno per coloro che non sono versati nella filosofia della storia.

CAPO V.

SANZIONE DELLA TEORIA DELLA POTENZA DEGLI STATI. DOTTRINA DELLA LORO VITA.

I. *Ragione filosofica della denominazione di* vita degli stati.

§ 2377. Chi può avvalorare e render pratica la teoria della potenza degli stati? La dottrina della loro VITA. Ma quale idèa ci possiamo formare di questa dottrina? E prima di tutto quale idèa possiamo noi annettere alla denominazione di *vita degli stati?* — A primo tratto (io rispondo) voi v'accorgete che qui il nome di VITA non è adoperato in senso *proprio*, ma in senso *traslato*. — È sommamente importante lo sviluppare il *come* ed il *perchè* di questo traslato, per intendere ciò che dovremo dire da poi.

§ 2378. La vita non è cosa che per sè stessa si possa veramente rappresentare. Come sotto all'azione della chimica materiale la vita viene dissipata, nè mediante la chimica può essere mai attribuita ad elementi scomposti; così sotto l'azione dell'analisi intellettuale essa sfugge, nè può essere mai raggiunta. Ciò che chiamiamo *vita* non è che il complesso degli *effetti* visibili della medesima ridotti alla loro più semplice espressione. Con questa espressione noi definiamo la *vita animale* = quello stato di mozione fisico-sentimentale che risulta dalla natura propria dell'essere misto. = Crescere, svilupparsi, nutrirsi, riprodursi, agire in mille sensi diversi sono, propriamente parlando, *funzioni* della vita.

§ 2379. Dal complesso soltanto di queste funzioni noi passiamo ad imaginare l'esistenza d'un PRINCIPIO energico posto in azione dagli stimoli. Ma questo principio che cosa sia in sè stesso, e da quali poteri venga costituito o mantenuto, noi no 'l sapiamo, nè lo sapremo mai; come non conosciamo nè conosceremo mai che cosa sia in sè stessa la *forza*, e quale sia l'intima natura delle cause prime.

§ 2380. La vita vegetale ed animale non risiede veramente che negl'*individui*, perchè in natura non esistono fuorchè individui. Dunque il nome di *vita reale*, applicato alle civili società, in ultima analisi altro propriamente non può essere, fuorchè la vita degli uomini successivi che compongono sì fatte società.

§ 2381. Ma ciò non presenta veramente una vita *individua*, ma più tosto una *somma* successiva di tante vite, quanti sono gli uomini componenti quella data società. Se dunque si attribuisce il nome unico di *vita* al corpo morale della società, ciò si fa per una specie di finzione appoggiata ad un'altra finzione. S'incomincia dall'imaginare una civile società a modo di PERSONA, e quindi a simiglianza dell'individuo si passa ad attribuirgli una vita propria tutta *collettiva*, e tutta distinta da quella dei rispettivi individui. Così la parola *vita*, parlando degli stati, viene adoperata non in senso proprio e naturale, ma in senso traslato ed artificiale.

§ 2382. Esistono altri animali che vivono in società; ma l'azione e l'influenza della vita *comune* non è tanto assorbente per essi, quanto nella specie umana. Ogni alveare contiene, per esempio, una republica di api; ma in essa tutto si fa non per una scienza o perizia di TRADIZIONE, ma per una scienza o perizia dirò così *infusa*, e con un mecanismo costante ed uniforme. In ognuna di queste republiche esiste un'ape-madre, chiamata *regina*, alla quale i neutri preparano le celle per isgravarsi; ma essa nè comanda ai neutri questa funzione, nè insegna loro come e quando vada eseguita. La natura, la quale sembra più sollecita della conservazione della specie che della miglior sorte dell'individuo, insegna a questi neutri di preparare a tempo il nido alla futura prole, come pure insegna loro ad uccidere i maschi allorchè ebbero

soddisfatto all'officio della fecondazione. Le api, come gli altri animali viventi a parer nostro in società, cooperano se si vuole a date funzioni, ma non ricevono dalla società stessa l'*anteriore* potere *direttivo* ad eseguirle. Essi poi non hanno il potere di *variare* o *migliorare* a senso nostro sì fatte funzioni.

§ 2383. Venendo all'uomo, dubbiamo noi forse dire lo stesso? Che cosa è egli? = Un essere misto *capace* di ragionevolezza. = Come animale semplicemente *senziente*, considerato *solitario*, egli è il meno abile e il meno forte e difeso di tutti. Come animale *ragionevole*, considerato *in compagnia* de' suoi simili, egli è il più forte e il più guarentito di tutti.

§ 2384. Dalla nascita non porta fuorchè la capacità ed il germe chiuso dell'intelligenza: egli lo sviluppa e lo rinforza in società e per mezzo solo della società. Ivi la tradizione non solo della sua età, ma di quella de' suoi antenati, lo rende ricco e forte, somministrandogli il potere cumulato dei suoi contemporanei e de' suoi maggiori. Ivi pure addestra la sua machina ad eseguire gl'intenti, sia esteriori sia interiori, della sua ragionevolezza. I monumenti da lui lasciati e le tradizioni da lui trasmesse servono ad accelerare vie più l'utile sviluppamento de' suoi discendenti.

§ 2385. Dunque TUTTO l'uomo non si sviluppa nè si svilupperà mai nel breve corso della vita individuale; ma si sviluppa *in massa* co'l corso dei secoli. Se noi consideriamo con la mente l'uomo IDEALE come esistente nei secoli, siamo costretti ad elevarci ad una considerazione *complessiva* ed *astratta*, nella quale perdendo di vista l'*individuo*, e ponendo attenzione alla sola *specie*, ci accorgiamo che questa specie, che chiamiamo UOMO in genere, non è veramente nella sua parte morale e nelle sue esteriori produzioni *identica* con quella dei secoli anteriori. Tutto anzi ci si presenta sì affetto da vicissitudini variate ora ascendenti ed ora discendenti, che non possiamo alla specie umana attribuire le proprietà delle famiglie non umane viventi in società. Invece in quelle popolazioni le quali per un complesso di circostanze interne ed esterne sembrano tendere più delle altre all'*equilibrio* degl'interessi e dei poteri, noi riscontriamo un magistero della natura, pe 'l quale nell'atto ch'essa avvicina gli uomini a questo equilibrio, pare anzi sempre più che sottragga ad ognuno il potere d'arrivarvi.

§ 2386. Di fatto, considerando l'effetto del sociale sviluppamento, ci pare di vedere che in ultima analisi non si lascia all'individuo che una più o meno piccola *attitudine* personale. Il massimo lume, il massimo bene, la massima potenza risiede nel *tutto*; e da questo tutto ognuno ritrae tanto più di lume, di bene e di potenza, quanto minore è la *frazione* di potere individuale che a lui rimane in senso isolato. Per la qual cosa a proporzione che gl'individui e le famiglie sembrano bastare a se stesse, le società sono meno innoltrate, meno collegate, meno felici e meno potenti.

2387. Volete voi sapere per quale magistero ciò venga effettuato? — Esaminate il tipo dell'uomo interiore, e voi ne troverete la risposta. Co 'l *distinguere* si creano le ricchezze intellettuali, e co 'l *rappresentarle* co' i segni si crea la potenza mentale. Così in società co 'l dividere le professioni e i lavori si dà un *valore sociale* al maggior numero d'uomini, e si creano e si perfezionano i diversi beni; e co 'l sistema *rappresentativo* le società divengono *possenti*. Di quest'ultimo fenomeno ci fanno fede la parola, gli scritti, i telegrafi, le monete, le cambiali, e tutto l'alto corredo delle misure, degli strumenti e dei segnali d'ogni genere, nonchè i procuratori, i rappresentanti, ec. Co 'l sistema rappresentativo date corpo all'invisibile, rendete mobile ciò ch'è fisso, stabile ciò ch'è fugace, maneggevole ciò ch'è rigido, comprensibile ciò ch'è immenso, determinato ciò ch'è indefinito; e per tale maniera procacciate all'uomo una possanza, dirò così, invisibile, la quale abbraccia la terra e cammina co' i secoli.

§ 2388. Nel creare o conservare la persona *collettiva* della società, nel contemplarla ne' suoi movimenti assoggettati al *tempo*, voi realmente vedete che i privati e le famiglie divengono, dirò così, *simboli* della loro età, ossia del grado di civiltà nel quale trovasi tutto l'aggregato sociale. Considerando poi questi privati e queste famiglie in relazione al *tutto*, essi sono fatti altrettanti *centri* di tutti i diritti publici e privati nell'atto che contraggono passo passo una vie più utile *dipendenza* dal *tutto*, la quale si risolve in una maggiore individuale *libertà*. Quando al publico, ognuno per diritto essendo eguale al suo vicino, egli acquista realmente la qualità di *confederato indipendente*, il quale perdendo solo la facoltà di mal fare, acquista la tutela comune, e ritrae utilità e potenza in proporzione del carato da lui conferito.

§ 2389. Quanto poi al privato commercio, noi incontriamo la profonda, vasta e provida instituzione di far sussistere e di propagare le reali azioni ed obligazioni a traverso le ruine del tempo, e malgrado lo scambio delle persone, come se i membri delle società fossero immortali. Mirabile effetto del sistema rappresentativo! Con questo magistero il sistema economico acquista una vita così regolare, così unita, così progressiva, che le società ne ricevono vigore e prosperità, come i corpi animali la ritraggono dalla libera circolazione del loro sangue. Di fatto, mercè questo magistero fra vivente e vivente, e fra i viventi e la posterità, procedono le ricchezze in modo d'assicurare le *aspettative*. Per tal modo tutta la serie degli atti privati e delle sociali transazioni viene assoggettata ad una così rigorosa *continuità*, come se fosse effettuata da membri non caduchi componenti una sola persona. Così per una necessaria reazione del tutto su le parti l'immortalità e l'unità del corpo sociale si comunica per riverbero a tutte le transazioni private in modo, che tutti i contemporanei fra loro, e questi co' i posteri, sono collegati con un sì stretto commercio, che sembrano rappresentare in ogni istante una sola vivente persona.

§ 2390. Con questa rapida occhiata sopra una civile società (almeno in parte esistente, e quale potrà eziandio essere) io domando se, tutto considerato, si trovi o no esistere tali e tanti caratteri propri di *personalità* individua e di *fusione* progressiva dell'unità individuale nell'unità collettiva, dimodochè la qualità di *sociale* competa eminentemente alla specie umana. Più ancora: non vediamo noi forse che ad ogni generazione s'infonde nell'individuo un nuovo e diverso potere, dirò così, *di tradizione*, talchè l'uomo di una innoltrata posterità non si può dire moralmente e politicamente essere più lo stesso di quello dell'antichità? Con questi dati non è egli manifesto che sorgono tutti i caratteri d'una *vita collettiva individua*, e tutta *propria* di queste persone morali da noi appellate *società civili*?

Dunque a buona ragione fu adottato il titolo di VITA DEGLI STATI per esprimere appunto questa nozione collettiva che cammina co' i secoli, e che non si può figurare ed effettuare fuorchè con l'esistenza di queste stesse morali persone.

II. *A quali nazioni si debbano restringere le ricerche.*

§ 2391. Allorchè indichiamo la *vita degli stati*, dobbiamo noi forse alludere ad un *corso comune* a tutte le popolazioni della terra? Questa ricerca è necessaria per fissare il soggetto della dottrina qui descritta. Per agevolarne la risposta, noi prima di tutto osserviamo che la specie umana non è costretta a sussistere e a propagarsi dentro una *data latitudine* del globo, come certe famiglie d'animali; ma invece la vediamo abilitata a vivere e a propagarsi tanto sotto la zona torrida, quanto sotto il cerchio polare. Ma se la specie umana fu dotata della facoltà di vivere e di riprodursi sotto ogni specie di clima, essa però deve necessariamente subire molte *varietà*, sia nello sviluppamento e nell'energia delle facoltà personali degl'individui, sia nella *possibilità* di soddisfare ai bisogni indotti dalla natura, sia finalmente nelle *occasioni* e nei *mezzi* di ulteriormente progredire nella vita civile.

§ 2392. Le *cagioni* necessarie di queste varietà s'incontrano perfino sotto le stesse più favorite latitudini; ed esse sono così prepotenti, che l'industria umana o non può superarle, od almeno ogni sforzo fatto riesce assolutamente precario. Di fatto fingete un paese nel quale per necessità di natura le comunicazioni *abituali* sieno interrotte come fra le *oasi* dell'Africa, e i tratti smembrati ed interrotti da deserti come in Arabia. Forsecchè in tali luoghi la natura *abitualmente* permette quei vincoli e quegl'incitamenti sociali che possono condurre ad una progressiva e permanente civiltà? Non mai.

§ 2393. Voi mi direte che un Maometto ha riunito l'Arabia, e l'ha resa conquistatrice d'una gran parte del vecchio continente nel periodo più breve che leggasi nella storia. — Qui io rispondo, che anzi questo esempio giova per me. Maometto riunì momentaneamente la forza della sua nazione, e la trasportò al di fuori come un fiume, le cui fonti erano staccate. Ma che avvenne da poi? L'Arabia ricadde ben presto nella divisione antica da cui fu tolta: tanta era l'incessante ed invincibile resistenza degli ostacoli locali, i quali opponevansi a quella sociale unificazione, senza la quale non si può ottenere un'innoltrata civiltà (1).

§ 2394. Ma prescindendo da speciali considerazioni, io fo avvertire in generale, esistere in natura circostanze imperiose e prepotenti, per le quali necessariamente dee *variare* la potenza sì interna che esterna a sviluppare e perfezionare l'umana civiltà. Da ciò variano le precipue condizioni della vita degli stati. Con l'indicare adunque la vita degli stati noi non intendiamo di alludere ad un corso *similare* fra le popolazioni della terra, ma solo cogliere le cagioni dominanti.

§ 2395. Dovremo noi dunque imporre alla dottrina su la vita degli stati l'obbligo di seguire tutte le *principali* varietà indotte dalla natura nelle diverse parti del globo, per ricavarne le leggi supreme che governano il mondo delle nazioni? — Lavoro immenso sarebbe questo, e d'altronde di mera erudizione per un Europeo. Che cosa dunque ci rimane? Di proporre come oggetto d'esame sì di fatto che di ragione quelle popolazioni, nelle quali si manifestano le attitudini più *favorevoli* per raggiungere il modello ideale della sociale convivenza.

§ 2396. Ma, consultando la storia, dove riscontriamo noi coteste popolazioni? È noto ch'esse primeggiano nelle zone temperate del globo terraqueo. Per la qual cosa le notizie che si raccolgono fuori di queste zone possono servire soltanto d'illustrazione o di paragone nel trattare il segnato argomento.

III. *Quale dev'essere il frutto scientifico della dottrina della vita degli stati? In quale occasione essa è indispensabile?*

§ 2397. In questo lavoro si deve studiare il corso delle nazioni almeno le più favorite dalla natura. Ora si domanda quale sia la META di questo viaggio. — Fino a che ci abbandoniamo ad una indeterminata speculazione, noi assumiamo le illusioni di una *perfezione*, la quale non sapiamo se sia o no ottenibile. Ma chi ci assicura allora di seguire le tracce della natura? chi ci guarentisce dal pericolo di architettare progetti d'impossibile esecuzione? Posta dunque in disparte l'idea di una speculativa perfezione, domando in primo luogo quale dev'essere il frutto scientifico delle ricerche su la vita degli stati. — L'epigrafe di questo libro (1),

---

(1) *Oltre questa causa geografica, si potrebbe osservare come abbiano avuto la più gran parte nell'impedire la formazione di una stabile unità sociale e lo sviluppo del vero incivilimento anche l'indole del governo stabilito, assolutamente dispotico. La religione introdotta, assurda, antisociale, turpe, e quindi anche contraria all'aumento e alla vigoria della popolazione; il fanatismo, atto a distruggere, ma impotente ad edificare; ec. (DG)*

(1) *Qui si allude all'epigrafe posta in fronte al* Prodromo su la vita degli stati *(vedi sopra pag. 392). Dal manoscritto di questo* Prodromo *fu tratto, almeno in gran parte, questo libro* VI *delle* Instituzioni *ec., come ho detto nella mia nota a pagina 393, e in varie annotazioni al* Prodromo *suddetto. Il trovare una citazione che avrebbe dovuto essere soppressa, se l'autore non ha posto innanzi a questo libro l'epigrafe richiamata, mostra ch'egli non ritoccò il suo lavoro, come avrebbe fatto se avesse dovuto publicarlo; e però non fa meraviglia il trovare in più luoghi delle espressioni oscure, inesatte od erronee. Confrontando i luoghi analoghi di altre sue opere, ho potuto correggerne alcune, altre ne ho rettificato da per me, essendo evidentissimo lo scorsone più tosto del manoscritto o della stampa, che altro. Dove era dubio posi qualche annotazione, od aggiunsi qualche parola in corsivo, chiusa tra parentesi. Ebbi cura di usare la maggiore diligenza necessaria per non falsare le idee dell'autore, anche avendo sempre presenti le sue dottrine esposte in altri lavori. In somma, non ho corretto da per me che gli spropositi evidenti (per es.* mistura *per* mistura, poteri *invece di* posteri, *e simili). In tutto il resto usai la maggiore parsimonia possibile, ho corretto quest'opera con le altre, e specialmente ne ho seguito il manoscritto del* Prodromo su la vita degli stati *per quel tanto del medesimo che fa parte di queste* Instituzioni. *(DG)*

ricavato da Platone, ve lo dice in breve. *Porre in chiaro l'*ORIGINE *degli ottimi governi e delle ottime leggi*. Ora che cosa esige e che cosa apporta questa funzione? Conoscere l'azione necessaria di tutta la natura su le società umane, per conoscere le esigenze da lei indotte e le soddisfazioni da lei invocate; conoscere i caratteri, l'estensione e le stagioni di queste esigenze, sia per non contrariarle impoliticamente, sia per cooperare quando fa bisogno, secondo l'indole del bisogno, e dentro i limiti del bisogno; in breve, conoscere la comune tendenza dell'umanità, e determinare la varia *maturità* civile dei popoli, onde fondare la pratica teoria della *potenza sociale*, e dell'OPPORTUNITA' delle *leggi* e delle *instituzioni*.

§ 2398. Noi abbiamo trattati di politica, di legislazione e di diritto; ma in quale di essi ravvisiamo noi quella *pienezza*, quella *solidità* e quell'*armonia*, la quale nell'atto che promette utilità pratica appaghi la mente e la coscienza con un sicuro convincimento? Qual è quel libro che ponga come *centro* di tendenza un punto visibile, fecondo e saldo, contro il quale riescano illusori gli assalti delle passioni ed i sofismi prezzolati? Il frutto dello studio della vita degli stati consiste nel somministrare una dottrina attiva e pratica di politica e di legislazione, nella quale precipuamente campeggi quanto può l'arte in compagnia della natura, e secondando la natura. Io sono d'avviso, che ponendo in disparte le maniere usitate di trattare la morale e il diritto, convenga porre come scopo perpetuo della dottrina la potenza degli stati; e però proporre come disegno le condizioni assolute d'uno stato ridotto a potenza, come nell'arte salutare si propone la sanità. *Fatto*, *ragione* e *forza* vengono concentrati in questa dottrina, dalla quale deriva tutto ciò ch'è desiderabile. Con la dottrina poi della vita degli stati si stabilisce il *quando* e il *come* delle costituzioni e delle legislazioni, indicato e mantenuto dalla stessa natura, e quindi i motori naturali dell'arte politica. Ecco quale dev'essere il frutto della dottrina su la vita degli stati. La prima appartiene all'ORDINE TEORETICO; la seconda all'ORDINE PRATICO.

§ 2399. Ma per procacciare questo frutto, ossia per iscoprire queste esigenze, e per discernere prima di tutto l'azione della natura progressiva, che cosa si esige? — La CIVILE FILOSOFIA. Questa, a simiglianza della naturale, deve precedere e dirigere tutte le nostre ricerche. I *principj fondamentali* di questa civile filosofia debbono formare il valore e la intrinseca tessitura di questa dottrina. Memori che l'arte altro non è che una direzione delle materie e delle forze della natura, eseguita giusta determinati intenti dell'uomo, noi ci accorgiamo che questa civile filosofia consisterà nella scienza delle naturali tendenze sociali.

§ 2400. In quale occasione sopra tutto è necessaria la dottrina della vita degli stati? Quando è giunta la pienezza dei tempi, la moralità del cuore non basta più: allora la coscienza e la forza reclamano altamente l'impero della sapienza preparata dai secoli. Questa sapienza altro non è che la politica illuminata dai principj ed assicurata dalle sanzioni che emergono da una salda esperienza attestata dalla storia, e conforme alla natura delle cose. Senza di lei nella più alta civiltà si procede a caso anche con le migliori intenzioni. Egli è lo stesso che navigare in alto mare senza bussola. *La tua face, o sapienza, mi serva di guida*, grida allora la coscienza; *la tua autorità mi serva di sostegno*, grida la forza; *la vostra triplice alleanza assicuri il nostro benessere e la nostra dignità*, gridano le nazioni.

§ 2401. Da questa triplice alleanza, e non altrimenti, può risultare quella grande tutela accoppiata a quella grande educazione, la quale forma tutta l'essenza della politica. Senza gl'impulsi della coscienza la forza è oziosa; senza la direzione della sapienza la forza è fatale; senza il lume della sapienza la coscienza è incerta; senza l'ajuto della forza la coscienza è frustrata: allora non esiste la civile potenza.

§ 2402. S'egli è vero che l'ordine necessario dei beni e dei mali, operante su 'l cuore umano e discernerato dall'intelligenza, presta gl'impulsi retti alla coscienza; egli è pur vero che questo stesso ordine, operante su la mente, presta i mezzi per creare ogni *forza* utile alle nazioni. Conviene adunque che una coscienza illuminata e una forza utile siano già atteggiate e preparate per compiere l'opera designata dalla sapienza. Quando è sonata l'ora della riforma, conviene ad ogni modo agire. Ma come agir bene, senza prima conoscer bene? Pensate che parliamo di un tempo nel quale non bastano più le cieche inspirazioni, ma debbono regnare i principi.

§ 2403. Dopo una lunga navigazione agitata da tempeste, minacciata da pericoli, stretta da angustie, la natura e la fortuna avvicinano alcune nazioni alla meta del vivere civile. Esse scorgono finalmente la terra desiata, alzano un grido di gioja, e spiegano un'impazienza precipitosa. Allora danno mano ai remi, e si affrettano per la via più breve di prender terra, ignorando ancora da quanti scogli sia circondata, e con quali cautele vada conquistata e posseduta. Qui è dove sopra tutto è necessario portare tutta l'attenzione per ben conoscere come si debba conquistare e come si debba mantenere la libertà da una intiera nazione incivilita.

§ 2404. Quando la maturità si verifica sì dal canto dell'*interesse* che dal canto dell'*opinione*, sorge necessariamente al di *dentro* la COSCIENZA ENERGICA SOCIALE, e si prepara al di fuori la forza spontanea pure sociale. Allora appunto sono più che mai necessarî i principj; ma allora appunto la natura rende le popolazioni capaci a riceverli ed a secondarli. Questa capacità stessa ad intendere la ragione politica arresta i progressi delle false opinioni.

IV. *Dell'ultimo punto assegnabile della civiltà.*

§ 2405. Noi domandiamo di conoscere tanto lo scopo della dottrina degli stati, quanto la suscettibilità delle nazioni a riceverne i dettami. Ma che cosa suppone tutto *questo*? — La cognizione del *punto* ultimo di *tendenza* delle umane associazioni le più favorite. Se l'uomo solo con l'aprire e chiudere il guscio come l'ostrica potesse ottenere lo stato della maggiore sua soddisfazione, forsechè il filosofo dovrebbe imporgli i complicatissimi doveri delle nostre società europee, e condannarlo all'improbo travaglio dell'industria moderna? Qual *perfezione* senza il conseguimento della *felicità*, o della minore possibile *infelicità*? E perchè mai si considera come pregio del massimo incivilimento la fusione ed unificazione collettiva, della quale abbiamo già fatto parola, se non perchè appunto essa forma il *mezzo* indispensabile del maggior bene possibile diffuso sopra il maggior numero dei membri di una civile società? Il primo punto adunque

di paragone, il criterio, la norma regolatrice per determinare sì l'attitudine che i progressi di una civile società, consiste nella maggiore o minore *possibilità* di ottenere il massimo benessere diffuso sopra il maggior numero. *Virtù*, *merito*, *onore*, ed altre cose simili, che inalzano cotanto l'umana natura, traggono appunto il loro *lustro* e la loro *importanza* dalla sola considerazione della loro attitudine a produrre l'effetto finale del benessere quì indicato.

§ 2406. Per la qual cosa si deve riguardare come chimerica e fuori di proposito l'*indefinita* tendenza ad aumentare sia l'intelligenza, sia i mezzi di potenza, quando si prescinda dal considerare se esse servano ad equilibrare le soddisfazioni co' i bisogni attuali e costanti della natura umana da noi conosciuta. Dico della *conosciuta*, perocchè con altre posizioni o con altre modificazioni incognite si cangia realmente il mondo della natura per andare in traccia di un mondo chimerico.

§ 2407. Lodati siano pure i vostri desiderî; ma come provedete voi ai bisogni dell'umanità sparsa su questa terra? Volete voi insegnarci cose utili, o rimetterci al caso? Con la vostra filosofia cangiate voi i climi? somministrate voi i mezzi di sussistenza? agevolate voi le comunicazioni fra le genti diverse? variate voi le invenzioni sì intellettuali che materiali di modo, che ogni popolo sotto certi rapporti sia maestro, e sotto certi rapporti discepolo dell'altro? provocate voi quel commercio di lumi, di usi, di produzioni fra le genti, per il quale ogni popolo sia possibilmente ricco con le risorse proprie e con quelle degli stranieri? La società delle genti è una società libera di eguali bastanti a sè stessi, ma di tale influenza, che allarga la possanza delle nazioni solitarie. Di fatto esse acquistano una potenza intellettuale e fisica che da sè medesime non avrebbero potuto mai conseguire.

§ 2408. Quì sta il più *alto punto* di perfezione sociale ESTERNA fra le genti incivilite. Il nome di *pace* fra le nazioni non è nome solo di *armistizio*, ma è nome di mutua *accoglienza*, di scambievole *istruzione*, di *benefici* ricambiati. Ecco l'altro punto nato di *tendenza* delle umane associazioni. Aggiungetelo a quello della tramutazione dell'unità individuale nella collettiva sopra accennato, e voi avrete sott'occhio il *punto di paragone* ossia la *norma* per misurare i diversi stadi dell'umano incivilimento, e valutare la condizione della vita rispettiva degli stati. Un solo e solidale *effetto*, come ognun vede, risulta da ambedue le tendenze, interna cioè ed esterna, quì rammentate; e questo effetto è la più grande MORALITA' accoppiata alla più grande compatibile PROSPERITA'. I segnali di questa doppia tendenza non possono essere equivoci; ma invece sono palesi, certi e definiti; talchè il filosofo non può abbandonarsi con esitazione a vaghe congetture (1).

V. *Delle leggi recondite della vita degli stati. Che cosa si possa e debba fare nell'indagare sì fatte leggi.*

§ 2409. Noi sapiamo (2) su quali popolazioni debba cadere precipuamente la dottrina della vita degli stati. Noi conosciamo pure in generale a qual punto di *perfezione sociale* interna ed esterna la natura sospinga le più favorite genti, o almeno quali siano i *segnali* visibili di questa perfezione. Noi scorgiamo che l'oggetto delle ricerche è la *politica fisiologia* ad uso di un popolo incivilito. Noi sapiamo che questa fisiologia altro non è che un determinato sistema di funzioni, dal quale deve risultare un dato tenore di vivere civile. Noi sapiamo finalmente che queste funzioni sono nelle prime età determinate dalla sola *fortuna*, e nell'ultima in parte dalla *ragione* e in parte dalla *fortuna*, ma che per altro vengono predominate dalla sola *natura*. Dopo ciò converrà ricercare con quali *impulsi*, per quali *mezzi* e con quali *maniere* la natura proceda, e quali siano gli *effetti* che di mano in mano vengono prodotti su l'uomo interiore ed esteriore. Senza ciò l'opera delle leggi sarebbe frustrata.

§ 2410. Prima però che lo scrittore si occupi di sì fatte ricerche, io debbo far avvertire ad alcune cautele che debbonsi osservare.

Nell'ignoranza delle cause prime, quali sono le fonti del nostro sapere? — La maniera palese e costante di agire della natura. Se ci manca questa guida, noi non abbiamo più lume per camminare.

Ma come con questa guida dar ragione di certi fatti particolari della storia positiva, i quali co'l tratto del tempo riescono nella vita degli stati cotanto influenti e decisivi, che senza di essi si può congetturare che i progressi della vita civile presso quel popolo o sarebbero stati arrestati, o almeno resi infinitamente più malagevoli? Come spiegare la loro comparsa nel tempo appunto il più opportuno alle attuali esigenze ed agl'imminenti pericoli di quelle popolazioni (1)? — Quì la ragione umana deve piegare la fronte, ringraziare la Providenza, e confessare la propria ignoranza.

§ 2411. Che cosa dunque rimane alla filosofia, fuorchè scoprire e segnare i *motori* e le *leggi ordinarie* della vita civile, ed usarne poi (dove sia possibile) nelle date circostanze? Per quanto faciamo, non potremo giungere mai fuorchè a tessere un DIZIONARIO, ed a compilare, dirò così, una GRAMMATICA FILOSOFICA per intendere i decreti del tem-

(1) *L'idéa per altro di questa civiltà devesi associare alla perfezione territoriale ed alla economia, di cui sopra fu parlato.*

(2) *Si confrontino questo e i seguenti paragrafi co' i §§ 1237 a 1242 di questi scritti. (DG.)*

(1) *Io veggo da una parte cadere la republica romana, della quale sono rimaste le regole di una santissima equità; e dall'altra parte veggo nello stesso tempo spuntare il cristianesimo, il quale per tre secoli camminando parallelo, e crescendo sotto la prima èra dell'impero, si trova già radicato quando l'impero cade a brani sotto il despotismo sfacciato. Allora veggo farsi la separazione della tiara dalla spada; allora con la nuova barbarie veggo una nuova teocrazia, la quale non opera più su le famiglie, ma su le popolazioni; allora veggo la forza brutale condotta bel bello dentro l'òrbita della civiltà. Io veggo pure alla fine del medio-evo consolidarsi alcune grandi monarchie europèe, e sorgere gigante il despotismo. Ma nello stesso tempo veggo le scienze, il commercio, la stampa e la toleranza religiosa sorgere per temperare le minacce; ed accorrere appunto in quei luoghi ne' quali, sia per le circostanze, sia per l'indole dei popoli, la civiltà poteva essere maggiormente oppressa. Bastino questi due esempî per ispiegare il mio pensiero.*

po. Il merito dello scibile umano in qualunque ramo si riduce a questa specie di dizionario e di grammatica. Fra le teoríe e gli avvenimenti sta un abisso, sopra il quale all'uomo è impossibile gettare un ponte di passaggio. L'uomo vivente, che sa d'essere condotto per mano da una provida madre; l'uomo che muore, che sa di addormentarsi nel di lei seno, si reputa sommamente felice se giunga a poter intendere il linguaggio della PROVIDENZA, che parla per mezzo delle cause seconde. Chiamato da lei, egli dice a sè stesso; *che vuole da me?* Felice se ne intende il comando! Guai a lui, se non lo intende, od osi ricalcitrare! Egli dovrà ciò non ostante a suo mal costo obedire, perchè la volontà suprema dev'essere fatta. Con questa distinzione e con questo riserbo se non giungiamo a tessere una storia ragionata *positiva*, ci lusinghiamo almeno di cogliere lo *spirito* delle *leggi generali* che guidano gli avvenimenti.

§ 2412. Nello stesso tempo però impariamo a guardarci dal prender le mosse dal POSITIVO, come ne vediamo l'esempio in Vico. Questo modo di procedere è precisamente l'*inverso* di quello che si deve tenere nelle ricerche su la vita degli stati, quantunque sembri il più agevole. E quando pure si volesse farne argomento di filosofica disquisizione, egli non potrebb'essere ben preparato e disteso se non dopo avere ben digerita la *teoría filosofica* dedotta dalle cagioni ordinarie e preconosciute dell'incivilimento.

§ 2413. Co 'l chiamare su la scena diluvî, fulmini, e fanciulli resi giganti a forza di sozzure; co 'l far andare a caccia di donne fuggitive per avversione ai maschi, e con altre simili fantasíe poste avanti dal Vico, si presenta forse la vera *genesi* del mondo delle nazioni? Famiglie e tribù già esistenti sono i soli fondamenti, i primi e costanti somministratici dalla storia. L'*origine reale* della specie umana fu e sarà mai sempre un mistero impenetrabile alla ragione, come quello dei vegetabili (1).

VI. *Cognizioni che abbiamo e che ancora ci mancano circa l'incivilimento di fatto.*

§ 2414. Noi vogliamo conoscere le leggi naturali e necessarie della vita degli stati, e però la POLITICA FISIOLOGÍA forma l'argomento proprio della proposta dottrina. Dunque le parti della storia filosofica, corroborate dalla storia positiva, debbono venire soltanto in sussidio di questa fisiología.

Dunque tali parti debbono essere già note, o almeno sufficientemente raccolte ad uso della fisiología; altrimenti questa non sarebbe intesa, o mancherebbe di prove. Ma dall'altra parte la vita degli stati, cui vogliamo conoscere, si è quella delle nazioni più favorite dalla natura. Dunque dopo le generalità dobbiamo conoscere anche le particolarità. Con le sole cognizioni *generali* dell'animalità potrebbe mai un fisiologo imaginare e prescrivere un régime sanitario a veruna famiglia? Potrebbe forse nè meno valersi per un Africano del régime proprio ad un Européo?

§ 2415. Questo è ancor poco. È vero o no che un individuo bene o male nutrito ed allevato porta seco per tutta la vita le tracce del régime precedente? È vero o no che la precedente sobrietà o intemperanza, l'esercizio o l'inazione, le tali più che le tali altre abitudini influiscono su le qualità più o meno felici dell'età matura? Ad ogni modo adunque per dar ragione di questa età converrà consultare anche le antecedenti.

§ 2416. La maturità politica delle genti europée forma un oggetto precipuo della dottrina proposta. Dunque lo scrittore deve almeno a suo lume conoscere le *cagioni* che ne determinarono il carattere. Ora si domanda se al mondo letterario siano a bastanza note. — Dopo aver letto gli scritti che abbiamo, io credo che il mondo possa essere su ciò bastantemente informato. Così, per esempio, se leggiamo l'abbozzo dei progressi dello spirito umano di Condorcet, e lo fiancheggiamo co 'l libro IV della storia d'America del Robertson; e se a questi per complemento aggiungiamo le cose dette nell'ultima parte dell'*Introduzione allo studio del diritto publico universale*, noi abbiamo quanto basta per tracciare la storia filosofica del primo período delle società. Per rappresentare il quadro di questo periodo il più remoto ed il più oscuro di tutti, noi non avevamo nel vecchio continente notizie sufficienti. La scoperta dell'America ci ha somministrati i lumi che ci mancavano, e ci ha abilitati a riempiere in gran parte questa lacuna. Per mezzo di essa noi possiamo chiamare a raccolta molti tratti delle vecchie storie nostre, come fecero lo Stellin ed il Vico, e trarne risultati costanti su i caratteri della convivenza della prima età, determinata specialmente dal genere di vita delle popolazioni. Più noti e feraci di risultati filosofici sono i periodi successivi, e però più agevoli a comprendersi e a comprovarsi.

§ 2417. Ma noi usciamo (dirà taluno) da una barbarie ritornata, la quale ci offre il suo período sotto un aspetto assaissimo composto. Quì i fenomeni della rigenerazione della civiltà nascono come risultati delle esigenze della natura, modificati dalle reliquie del tempo anteriore e dall'azione dei motori attuali. Sarebbe impossibile tratteggiare a dovere questo período, se volessimo limitarci soltanto a filosofiche speculazioni, e prescindere dalla considerazione delle tracce della dominazione romana e dall'influenza del cristianesimo.

§ 2418. Io non conosco niun lavoro, dal quale si pongano in luce le cause occulte, dalle quali dopo spenta la romana dominazione fu prodotto ed armonizzato il nuovo sistema dell'européa convivenza. Qual è mai l'osservatore che ci abbia svelata quella possente economía, la quale, avendo stritolato il potere compatto della conquista, diede luogo alla civiltà? Qual è quello scrittore il quale abbia avvertito essersi anche in questa parte verificata la gran legge della continuità, malgrado che nella conquista dei Barbari appariscano due stati interamente opposti: vale a dire nei conquistatori costumi rozzi e violenti, non corrotti, ma indisciplinati; e nei conquistati costumi politi, ma vigliacchi, obedienti, ma corrotti? Chi mai si avvisò di farci osservare, durante questo periodo, nei grandi poteri ingeniti degli stati (cioè in quelli dell'opinione, dei beni e delle armi) quella indefinita e-

---

(1) *Dopo quanto ho detto nelle mie* osservazioni, *all'opuscolo intitolato* Cenni su i limiti e su la direzione degli studî storici, *è inutile che mi occupi novamente nel dimostrare che in queste parole nulla v'ha di riprensibile. Ripeterò soltanto, che quì si parla non dell'origine dirò così genealogica degli uomini individui dal primo uomo creato da Dio, ma dell'origine delle diverse nazioni sparse su la superficie del globo dalla popolazione primitiva. Ciò è tanto evidente, che più non si potrebbe (DG)*

nergia, la quale esercitano quando sono sbrigliati, e quell'indefinito profitto che se ne può trarre quando sono contenuti? Solamente ci fu fatto palese il perpetuo loro scambievole conflitto fino a che il potere centrale dei governi li sottopose ad unità, od almeno li soggiogò. Ma qui, ad istruzione e a conforto nostro, si doveva far avvertire, che nell'atto che i popoli prestavano il loro ajuto ai direttori degli stati per far cessare la feudale anarchia, la Providenza faceva sorgere gli occulti poteri della filosofia e del commercio a produrre dominazioni più rispettose dell'equità, e più conformi alla dignità della specie umana.

§ 2419. Queste ed altre tali considerazioni occorrono per dar ragione dello stato attuale dell'europea civiltà. Con la scorta loro noi possiamo congetturare quale sia la sorte possentemente invocata dalla natura a favor nostro, e con quali spinte si il tempo che la fortuna tendano ad avvicinarvi le popolazioni. Questa parte di storia filosofica riesce la più importante per noi. A confronto di essa, il prospetto di una ipotetica e successivamente crescente civiltà comparisce come oggetto di mero spettacolo, e quasi come pascolo di una dotta curiosità. Questa istoria però della nostra redenzione dalla feroce barbarie, comunque importante e decisiva, può soltanto formar parte secondaria della dottrina teorica della vita degli stati. Questa storia può bensì servire a dar ragione dell'attuale o futura situazione delle genti europee, ma non può per sè stessa rappresentare le leggi imperanti che determinano perpetuamente la vita degli stati. Dunque tale storia può bensì formare oggetto d'una indagine particolare, ma non argomento generale della fisiologia, di cui intendiamo ragionare.

VII. *Quale sia l'argomento ultimo della proposta dottrina.*

§ 2420. Nella fisiologia animale l'azione degli stimoli interni ed esterni, del moto e della quiete, della temperanza e della dissoluzione, della fatica e del riposo, si deve contemplare necessariamente: senza di essa non si potrebbe nè meno incominciare la scienza. Ora trasportandoci allo stato politico, io domando in qual parte dobbiamo cercare gli oggetti che giovano o nuocono alla vita civile. Come ne dobbiamo noi segnare gli effetti giovevoli o funesti, permanenti o passeggeri? Con l'esaminare i bisogni primitivi (io rispondo) o derivativi delle popolazioni collocate nelle diverse regioni e nelle diverse età. Noi dobbiamo descrivere i loro effetti come conseguenze naturali della varia azione delle circostanze fisiche economiche, morali e politiche già notate. Esempi indubitati e ripetuti debbono confermare la proposta dottrina. Confesso che qui ricadiamo nella storia; ma vi ricadiamo non per tesserne i periodi, ma per convalidarne la teoria. Certamente tutto ciò ch'è di fatto può in largo senso appartenere alla storia; ma questo senso così ampio non è quello che possa formare argomento della progettata trattazione. Come Newton segnò la legge della gravitazione dei pianeti, così noi crediamo che il filosofo debba segnare le leggi della vita degli stati.

§ 2421. Lo studio della politica fisiologia viene intrapreso con la mira di determinare il *buon regime* degli stati politici in modo da escludere gli errori nocivi, gli arbitri imprudenti e i ritardi disastrosi, onde secondare gl'impulsi della natura, ed assodare l'opera della sapienza. Allorchè una providenza fu suggerita dalla sola inspirazione del genio, senza essere patentemente dimostrata dalla *necessità*, si lascia sempre luogo ai dispareri dei meno veggenti, i quali componendo il maggior numero, fanno pur troppo andare a male i più savi ed indispensabili divisamenti. Ma qual è il buon regime che deve più specialmente essere considerato da noi? Non è forse vero che ogni età deve avere il suo proprio? Non è forse vero che quello delle età passate non potrebbe servire che per un popolo cui volessimo educare, e non per noi che vogliamo sapere quello che ci conviene? — Dunque il regime di cui dobbiamo parlare è propriamente quello che conviene ad un popolo maturo che incomincia il periodo della maggiore civiltà. — Dunque la FISIOLOGIA POLITICA AD USO DI UN POPOLO MATURO deve formare l'ULTIMO OGGETTO della dottrina della vita degli stati da noi progettata, per ricavarne il modo sicuro ed opportuno di formare uno stato potente. —

§ 2422. Io prego il lettore di ben raffigurare questa mira, e di separarla dalle circostanze connesse. Importa certamente conoscere il frutto che s'intende ritrarre da una dottrina; ma esso non ne costituisce l'*argomento*, bensì soltanto il *motivo*. Importa pure conoscere da qual parte e fino a qual segno la natura estende l'oggetto che esaminiamo; ma tutto questo non serve che a fissarne gli *estremi*. Importa del pari ben distaccare da prima l'oggetto su il quale può cadere la dottrina; ma ciò non serve che a qualificarne la *scelta*. Rimane sempre l'oggetto *logico* da concretare; e questo è costituito dai termini della ricerca da noi instituita. Quante ricerche ossia quanti argomenti di trattazione o di scienze diverse troviamo noi in un pezzo di montagna e in un animale! Se la PROPOSTA dovrà presentare i *motivi*, la *scelta* e gli *estremi* di un dato argomento, la TRATTAZIONE dovrà soddisfare direttamente alla ricerca instituita.

§ 2423. Nel caso nostro si tratta di spiegare le funzioni della vita degli stati, e di spiegarle assegnandone le cause fondamentali e perpetue, perocchè le subalterne ed accidentali sfuggono la possanza d'una teoria. Ciò che fu detto nel n° I di questo capo non serve che a rappresentare l'*oggetto materiale e complessivo*, del quale al n° II fu ristretta la materiale estensione. Nel n° III fu accennato il *motivo* della dottrina, e confusamente anche l'*argomento*. Nel n° IV furono fissati gli *estremi* della *civiltà*. Nel n° V furono accennate soltanto le prime *rubriche* della fisiologia politica, ed i limiti della possanza della ragione umana nelle relative ricerche. Nel n° VI furono alla sfuggita accennate le *cognizioni* che abbiamo intorno la storia razionale dell'origine e dei progressi della civiltà. Qui finalmente fissiamo l'*argomento*, agli Europei più utile e quindi principale per essi, della *teoria*. Dicesi il *principale*, e non l'*unico* o *generale*, perocchè quello che proponemmo è la vita degli stati. L'argomento il più interessante ed ultimo per gli Europei è appunto la fisiologia politica ad uso d'un popolo maturo.

§ 2424. In questa fisiologia noi incontriamo sempre due *specie* di circostanze, di bisogni e di leggi. Le prime costanti e perpetue; le seconde avventizie o transitorie. La filosofia deve far avvertire a questa diversità, e nell'atto che si occupa esaminando la più alta civiltà, non deve dimenticare di far risaltare quelle potenze che, operando sempre o in bene o in male, esigono più specialmente le cure della sociale autorità. Senza questa

cautela il buon régime non potrebbe riposare che su confusi barlumi o su cieche pratiche, le quali quand'anche fossero state un tempo commendevoli, divengono da poi inopportune e nocive. Alla sola sapienza illuminata dalla necessità appartiene innovare a tempo, e agire co 'l vigore necessario a vincere la tenacità delle cieche usanze consacrate dalle età.

§ 2425. E qui, a proposito appunto delle civili *riforme*, cade un'osservazione importante. Nel mondo politico come nel mondo fisico, su 'l quale quello è fondato, tutto ciò che ha vita e durata va necessariamente soggetto alla legge delle GRADAZIONI, e rifugge il saltuario. Questa legge chiamasi CONTINUITA'. Sotto un tal nome intendo dinotare = la legge della gradazione agevolata dall'affinità dei lumi e dalle spinte degl'interessi dello stato antecedente co' i divisamenti e con la posizione dello stato susseguente. = Questa legge è così imperiosa ed universale, che tutte le volte che viene violata fa altamente sentire la sua irrefragabile sanzione. La fretta di un ardente riformatore, comunque ben intenzionato, viene sempre respinta dalla moltitudine, come se fosse tirannica. Se l'arte d'innovare è il capo d'opera del politico régime, essa quando venga esercitata a dovere riesce la più facile di tutte. Preparate e valetevi dell'opinione, adattatevi ai passi del tempo, e voi giungerete certamente e fermamente allo scopo desiderato. *Novator omnium maximus tempus*, è un detto di Bacone. Posto un bisogno e conosciuto il modo di soddisfarlo, la riforma viene invocata e tenacemente conservata.

§ 2426. Sonovi, io non ignoro, riforme tiranniche introdotte a poco a poco. Il silenzio dei popoli potrebb'essere preso come una loro acquiescenza. Ma l'esperienza costante ed il testimonio della storia ci manifestano che a sì fatte riforme i popoli non si avvezzano mai, quantunque vi si sottopongano per timore od ignoranza. Sempre convien sostenerle con la doppia violenza delle armi e del mistero. Di fatto, cessata la compressione, e tolto il velo che ascondeva la frode, si alza un grido di esecrazione, e si pronuncia l'eterno anàtema di proscrizione. Adagiare i popoli co 'l tempo, ossia per mezzo del tempo, non può convenire fuorché alle riforme utili, e non mai alle perverse. Queste ultime per lo meno producono una segreta disoluzione di quella vita, la quale non risulta che dalla cospirazione degl'interessi comuni. Avvezzare al male, e ad un male sempre crescente, e voler mantenere nello stesso tempo la possanza di uno stato, egli è un formale assurdo, solennemente confutato sì dalla ragione che da tutta la storia delle nazioni.

§ 2427. Ma non anticipiamo le riflessioni, le quali debbono essere la conseguenza della dottrina su la vita degli stati. Basti di aver segnato l'argomento della *continuità*, come condizione inseparabile dalla teoria progettata. L'uso di questo principio e di questa legge viene indicato dalla necessità stessa delle cose; dimodoché non si può abusare sì nel fare le cose utili, e sì nel tentare le nocive. La natura, la quale altamente reclama il comune benessere, non poté mai somministrare le armi alla tirannia.

VIII. *Formula generale della vita degli stati.*

§ 2428. Ma dopo queste considerazioni abbiamo forse un'idéa precisa dell'argomento vero filosofico e completo della vita degli stati? In qual guisa può essere proposto come téma, se prima non venga indovinato? Ma come indovinarlo senza dedurlo? Noi possiamo presentire ch'esista una legge della vita degli stati. Quale sarà essa? — A tutte queste interrogazioni mi si permetta di anticipare una risposta, la quale io non offro che come mera proposta.

§ 2429. Allorchè l'uomo di genio, interrogando in silenzio l'oracolo della natura e dei secoli, osa inalzarsi a quelle sublimi contemplazioni, nelle quali le leggi fondamentali dello spirito e del cuore umano si connettono co' i fatti della storia cognita dei governi della terra, si aprono alcune grandi prospettive, le quali colpiscono lo spirito più tosto per una subitanea inspirazione, che per una lenta, minuta e fredda orditura di raziocinî. In questa maniera ci vengono rivelate le leggi naturali della vita degli stati, stabilite, dirette e sanzionate dall'irresistibile possanza del tempo.

§ 2430. Dopo aver meditate le leggi naturali e costanti dell'umanità, e consultati gli annali degl'imperi, ci avvediamo che come prima d'ogni artificiale direzione la natura sola fa tutto: così dopo che l'arte politica, figlia della natura e che reagisce su la natura, ha consummati tutti i suoi sforzi, la natura tiene palesemente la bilancia degli stati. Se la forza secreta ed invincibile dell'ordine naturale, quando non era ancora nata l'arte dedotta dai grandi principi, diede le prime mosse alle umane società in un determinato punto del globo, essa pure, dopo che l'arte esaurì i suoi congegni e la sua potenza, ne regge le opere, e ne attribuisce la preferenza ad una più che ad un'altra nazione. Nella prima epoca essa è una scintilla di fuoco ch'entra in un caos informe, inerte e tenebroso, per incominciarne il movimento; nell'ultima essa è un sole che regge un sistema armonico con ordine, silenzio e facilità. Io non dico tutto: essa è veramente la sola che nel frattempo della lunga lotta fra l'ignoranza e la scienza, fra l'intemperanza e la moderazione, fra il male inteso interesse e la più illuminata providenza, urta, reagisce, e sospinge il mondo morale per avviarlo su l'unica corrente dell'eterna ed inviolabile equità, conforme all'ordine vivificante ed equilibrante che regna in tutto il sistema dell'universo.

§ 2431. La verità di questo grandioso risultato ci può venir fatta palese mediante la storia della vita delle nazioni ridotta a principî; o, a dir meglio, mediante le leggi immutabili della umanità, comprovate da fatti chiari e ripetuti.

§ 2432. Lo studio di questi fatti ci conduce a conoscere ch'esiste una forza naturale superiore, la quale stabilisce le condizioni onde costituire il buon temperamento degli stati politici. La stessa forza pertanto stabilirà anche le leggi del loro movimento, giacchè le leggi del movimento sono necessariamente determinate dalla composizione posta in azione dalle circostanze.

§ 2433. Quali sono queste leggi? Io sono d'avviso che tutte si possano ridurre ad una sola. Questa è = la tendenza perpetua di tutte le parti di uno stato e delle nazioni fra loro all'equilibrio dello utilità e delle forze mediante il conflitto degl'interessi e dei poteri: conflitto eccitato dall'azione degli stimoli, rattemperato dall'inerzia, perpetuato o predominato dalle costanti urgenze della natura, modificato dallo stato diverso permanente e progressivo sì dei particolari che delle popolazioni, senza discostarsi mai dalla continuità. = L'equilibrio di cui parlo si deve riferire tanto al-

l'ordine fisico, quanto agli uomini ed alle nazioni tra di loro.

§ 2434. Questa tendenza in ultima analisi si risolve a pareggiare i mezzi di soddisfazione co' i bisogni comuni degli uomini associati, e quindi ad ottenere la maggiore prosperità e sicurezza interna ed esterna della società. Se voi domandate quale sia il carattere predominante di questa legge, si vede tantosto essere l'ANTAGONISMO delle potenze motrici di questi uomini associati, sottoposto ai rapporti dell'unità.

§ 2435. La scienza degli *estremi* contrari, temperati dal giusto mezzo, formerà dunque la base della sapienza politica. Ma è legge di fatto indeclinabile, che la natura percorra da sè stessa gli estremi. Essa, per una forza ingenita a quella grande unità che tutto move e tutto regge, passa dall'uno all'altro estremo, e vi passa con una progressione graduale tutte le volte ch'esiste l'antagonismo dei poteri regolato dal temperamento delle forze contrarie. In questa progressione la natura passa dallo stato inviluppato, grossolano e compatto allo stato sviluppato, raffinato e ripartito, accoppiando però sempre l'unità con la moltiplicità, la semplicità con la varietà, l'antagonismo con la concordia, la possanza co'l benessere. Gli estremi contrari si rassimigliano nelle leggi fondamentali; ma presentano tali e tante differenze nelle loro forme e nei loro risultati, che codesti estremi appariscono contrari. Ciò che v'ha di comune si è l'azione d'una forza centrale che ratiene il gran tutto dentro i confini d'una vita armonica, per cui con la distruzione procedendo alla riproduzione, gli stati diversi politici passano a quelle diverse situazioni, alle quali vengono spinti dalla forza dei tempi e dei luoghi, e progrediscono o rimangono stazionari, o retrocedono, in ragione degli impulsi prevalenti.

Ecco in poche parole in che consiste la formula unica e massima della vita degli stati. A questa formula si riduce tutto lo spirito ultimo ed eminente della dottrina qui designata.

§ 2436. Venendo all'argomento della potenza degli stati, quali sono gli avvisi che ne ricaviamo? Se è vero, come disse Bacone, che la natura non si vince che secondandola, e se per secondarla è necessario conoscerne le leggi e l'andamento, come l'idraulico deve conoscere le leggi naturali delle aque per dirigerle giusta certi intenti; egli ne consegue che la dottrina su la potenza degli stati rimane troncata e disadatta alla politica fino a che non sia illuminata dalla cognizione delle leggi naturali della vita degli stati. Come puoi tu educare un fanciullo senza conoscere la forza, il progresso e l'andamento del suo naturale sviluppamento? Come evitare la violenza di un régime prematuro, o la trascuratezza di un régime richiesto?

LIBRO VII.

VEDUTE FONDAMENTALI SU L'ORGANISMO ASSICURANTE DEL PRINCIPATO NAZIONALE

OGGETTO DI QUESTO LIBRO.

I.

§ 2437. Fin qui abbiamo parlato di esigenze, di attitudini e di condizioni del governo adulto alla più alta civiltà. Ora non si tratta più di vedere quali siano i caratteri giuridici del principato nazionale; non si tratta nè meno di conoscere le condizioni del di lui ordinamento *dirigente*, ma bensì di sapere come possa e debba essere *assicurato*. L'assicurazione, di cui si parla qui, consiste in un organismo capace a mantenere il principato con le debite condizioni, ossia meglio nell'osservanza delle debite condizioni. Si tratta dunque principalmente di ordinare un potere *prevenìente* gli abusi dell'impero, e nell'atto stesso di prestare la maggior potenza allo stato. Dunque l'organismo politico *assicurante* forma il téma di questo libro (1).

§ 2438. L'idéa d'*organismo* da me intesa comprende in sè stessa gli *elementi*, il loro *congegno*, e la loro *azione* e *reazione*. Ogni elemento forma una unità ed una potenza attiva capace di agire e reagire come i pezzi di una machina. Parlando dell'organismo assicurante l'ordinamento del principato nazionale, quali ne sono le *unità elementari concorrenti?*

Tutto considerato, parmi che si possano computare le quattro seguenti; cioè: 1° l'*unità individuale*; 2° l'*unità domestica*; 3° l'*unità municipale*; 4° l'*unità nazionale*.

§ 2439. A dir vero, nel mondo reale non esistendo fuorchè singolari individui, non cade sott'occhio fuorché l'*unità individuale*. Ivi anche sta l'alfa e l'omega, il principio ed il fine del mondo tutto delle nazioni; perocchè la realità sostanziale dell'essere e del fare non esiste che nelle individualità, sia isolate, sia collettive. Più ancora: niuno individuo potendo uscire fuori di sè stesso, egli non può agire che in forza d'impulsi tutti personali e tutti propri sentiti da lui; e però deve trovare nel principio e nel fine un tornaconto individuale, talchè per lui la famiglia, il municipio e la nazione non formano che altretante parti di una gran machina d'ajuto, per conseguire, mediante la pace, l'equità e la sicurezza, lo scopo suo personale, cioè la soddisfazione de' suoi bisogni.

§ 2440. Dunque l'*unita individuale* si può considerare come una potenza resistente, la quale dev'essere modellata in una data maniera, onde formare un gran corpo adulto, sano e robusto, nel quale ugnuno operando con gli altri, serve sè stesso, e non opera che per sè stesso; e quanto è più associato, altretanto è più potente.

§ 2441. L'indole dell'unita primitiva non è cangiata, ma solamente l'esercizio della sua forza viene ampliato e variato. La possanza collettiva porta sempre l'impronta della individualità, risultante dal conoscere, dal volere e dal potere; poiche l'opinione, i beni e le armi formano i costitutivi della possanza civile. Comporre l'antagonismo delle emulazioni forma lo scopo proprio ed immediato dell'ordinamento politico; trovare il modo di ratenere con l'impero questo antagonismo si nei governanti che nei governati, giusta i rapporti della maggiore potenza dello stato: ecco l'ultimo problema del politico ordinamento. La sapienza ordinatrice politica rassimiglia all'architettonica. Comporre la gravità individuale con la solidità collettiva, ecco il problema.

§ 2442. Le parità non sono identità. Se l'imagine della gravitazione singolare del mattone di una casa o di un tempio presenta una simiglianza, essa non è tale che sotto un solo aspetto. Nel mattone la forza ingenita interna non piega fuorchè co 'l massimo risparmio alla impressione e direzione della forza esterna operante su di lui a sua insaputa. Nell'uomo non è così: allorchè è costretto ad appoggiarsi su 'l suo simile, egli ha

---

(1) *Il potere allegante e riformante è ingenito e imprescrittibile. Esso è radicato in ogn'individuo che ha un assoluto diritto e dovère di convivere sotto le più eque leggi. Nei cataclismi politici ogni uomo è socio, ed ogni cittadino è magistrato: tutti hanno diritto di proporre e di agire. Formato un nocciolo, s'egli riesce prevalente, non abbisogna d'altro, che dell'adesione libera del maggior numero. Chi lo compose aveva diritto a farlo, perchè* socius a socio habet mandatum a jure.

Non è mia intenzione di trattare l'argomento delle insurrezioni, delle ribellioni, delle congiure, delle invasioni, ec. Osservo solamente, che nei frangenti esiste un diritto di riannodare lo stato giusta l'equità, e non l'obligo d'essere soggiogati da una fazione o da una nemica invasione.

Il popolo, e specialmente un popolo incivilito di natura sua, *non è nè può mai essere nè cospiratore, nè ribelle: egli è un animale pigro ed ossequioso. Quando adunque egli insorge in massa, o concorre liberamente nell'insurrezione, egli esercita il diritto di resistenza: allora non vi ha nè congiura, nè ribellione; allora ognuno ha diritto di proporre, e di cooperare allo stabilimento del-l'ordine* giusto governativo. *Ma questo argomento abbisogna di un'apposita trattazione, che noi riserviamo alla parte speciale di questo lavoro.*

lo sguardo sopra sè stesso, e solamente sopra sè stesso(1). Dunque l'individualità è sempremai prevalente nella socialità. Ma siccome la socialità esige di transigere con altri, così il punto della transazione sta fuori dell'individuo.

§ 2443. Dunque la scienza dell'organismo politico non è che quella della moderazione vitale degli stati risultante dal meccanismo della forza publica preordinata. Non è scienza propriamente *finale* ma puramente *istrumentale*, sottoposta alla forza costante e variabile delle cose. Figurate un Robinson Crusoè in un'isola deserta, in cui mediante un solo rivo si può giungere ad un luogo somministrante alimento. Robinson dovrà necessariamente costruire un canotto per quelle stagioni nelle quali il rivo non è guadabile, affidarsi a questo rozzo legno, e imparare a guidarlo. È vero o no che la esistenza e il possesso di questo legno si consolida così con la sussistenza di Robinson, ch'egli se lo deve tenere tanto caro, quanto la sua propria vita?

§ 2444. Ecco il carattere della sociale convivenza rispetto all'individuo. Il bisogno individuale della socialità si estende a tutto; ma il bisogno non insegna nulla: esso è uno stimolante, ma non un costruente. La costruzione si trova fuori dell'istinto; questa costruzione forma *l'organismo*. L'ordinamento e il merito della costruzione viene determinato dalla natura e dalla estensione del bisogno, e dalle forze disponibili degli uomini; ma il bisogno per sè stesso non insegna nulla, come la malattia non insegna la medicina. Ben è vero che l'unità individuale costituisce l'elemento primo dell'organismo politico, come la materia-prima forma gli elementi dei vegetabili, degli animali e dei minerali; ma egli è vero del pari che *l'officio utile* di abilitare, di difendere, di soccorrere l'individuo risulta dal giuoco delle unità collegate ed artificiali, composte da queste elementari ed individuali unità.

II.

§ 2445. In questa indagine dobbiamo specialmente meditare su l'azione ed il contegno dell'unità domestica, della municipale e della nazionale; o, per meglio dire, dobbiamo coordinare queste tre unità in modo, che ne risulti la sicurezza e la durata del giusto impero nazionale. Quanto alla unità individuale, essa viene assicurata come la materia del lavoro, la quale, quando non si presta, fa andar fallita l'opera dell'artefice. Quanto poi all'unità domestica, poco o nulla mi rimane a dire parlando dell'organismo assicurante, sì perchè se la famiglia da una parte forma il punto di partenza e di ritorno degl'interessi sociali, essa dall'altra parte, nel sistema assicurativo, costituisce un elemento organico di prima origine, e per conseguenza non cade fuorchè subalternamente nell'alto politico organismo, come si vedrà. Qui dunque sorge la distinzione fra le *unità concorrenti* e le *costituenti*.

§ 2446. Su le *costituenti* noi destiniamo lo studio immediato. Questo dee versare su le municipalità e su i mandatari supremi, in mira di costituire la politica cauzione del principato cautelato. E qui debbo di nuovo ripetere, che altro sono gli uffici del principato nazionale, ed altro la cauzione, onde assicurarne l'esercizio, e prevenire gli abusi di potere. Più ancora, debbo ricordare la regola che non può impunemente soffrire eccezione, cioè *di dar adito al solo merito civile, e affidare a lui solo la direzione nella cosa publica.*

§ 2447. Per ora ci restringiamo a mere vedute fondamentali di ordine teoretico. Co' i successivi trattati ci verrà fatto di rendere palese l'indole, la forza e la tendenza dei grandi motori naturali, nonchè il pratico loro procedimento. Qui si tratta di mera primordiale *orditura normale*; qui si tratta di vedere come il principato cautelato dovrebbe essere circondato, onde guarentire la massima potenza dello stato, e quindi la più utile posizione dei privati. Ma in questa prima indagine non si parla fuorchè dell'*ordine razionale* richiesto dallo scopo, prescindendo da regole pratiche. *Dottrina costituente la cauzione politica* è quella che per ora ci deve occupare, assumendo come scopo la potenza desiderabile dello stato, e fatta astrazione se sia o no ottenibile nella data posizione di una nazione.

III.

§ 2448. Duolmi di dover procedere a lenti passi in questo campo speciale; ma a ciò vengo obbligato dallo stato stesso delle cognizioni oggidì possedute. Troppo recente è lo studio del diritto e dell'economia costituzionale politica; troppo precipitati furono i lavori: e però immatura ed indigesta rimane ancora la scienza. In questo stato di cose io debbo compatire i falli di coloro che operarono, perocchè furono pressati dal bisogno di provedere alle imperiose esigenze dei tempi; coloro poi che vennero dopo furono impediti e scoraggiati. Se i dettami che ci furono trasmessi debbonsi riguardare più come inspirazioni del cuore, che come principî dell'intendimento; se essi captivano più la nostra simpatia, di quello che convincano la nostra ragione; se debbonsi valutare più come tentativi di sperimentatori, che come lezioni di maestri: essi però non lasciano d'essere argomenti di meditazione. Anche un tentativo fallito somministra utili avvertimenti.

§ 2449. Altro è proporre di trovare un politico organismo concatenato, concentrato e subordinato; ed altro è trovare un'organismo provido, sicuro, ed operante con una naturale spontaneità. Nè dagli ordinatori, nè dai maestri che trattarono della dottrina costituzionale, questa distinzione fu còlta a dovere. Gli uni, assorti nell'idea che un governo deve avere unità e forza, immaginarono un sistema di comando simile al militare, non solamente per la gerarchia governativa, ma eziandio per li cittadini. Gli altri all'opposto, con l'idea che i governi sono fatti per tutelare la padronanza, ossia le proprietà dei cittadini, proclamarono un sistema di esitazione dell'impero, nel quale la sua azione viene imbarrazzata da una mal definita responsabilità. Sì l'uno che l'altro di questi sistemi è vizioso, e nocivo alla vera politica potenza.

§ 2450. Governare quanto fa bisogno, secondo il bisogno, e finchè dura il bisogno di moderare e di proteggere; ecco il sistema comandato dal dovere, dal diritto, dall'utilità e dalla potenza. Quando parlo del bisogno, parlo di una reale e non fattizia necessità. Con l'affamare e co 'l vessare non si governa mai a bastanza. Co 'l ratenere solamente l'intemperanza individuale e con illuminare l'opinione si conducono ottimamente gli stati. L'ottimo governo si conosce da' suoi effetti. PRODURRE LA MASSIMA POLITICA POTENZA CO 'L

(1) *Simili proposizioni furono già avvertite e annotate in più luoghi. Si vegga l'indice delle mie note in fine di ciascun volume. (DG)*

MINIMO DI SFORZO E DI CURE; ecco l'effetto caratteristico e distintivo dell'ottimo governo politico in generale. Trovare un mezzo *sicuro* di conservare questo governo, salva la libertà di una provida amministrazione, ecco l'oggetto speciale dell'organismo assicurante.

§ 2451. Si badi bene all'attributo di *sicuro*. Qui si vuole un mezzo, la cui stabilità non derivi dalla studiata diligenza personale dei funzionari, ma bensì dalle spinte naturali dell'interesse dominante nella vita stessa sociale. Dal fondo proprio del civile temperamento deve sorgere l'impulso; talchè le guarentigie debbono risultare assai più dalla energia vitale operante all'insaputa degli uomini, che dalle esplicite avvertenze loro. Ciò ch'è puramente artificiale viene dal tempo affievolito e corroso. Non è così quando il tornaconto è costante, avvertito, universale: l'opera allora è conservata, in onta delle vicende de' tempi. Quando lo spirito publico è formato, quando i dettami sono convertiti in abito, la natura stessa conserva l'opera da lei comandata. Allora la guarentigia non riposa su l'eventuale cura dei governanti, ma bensì su la forza di gravitazione e d'inerzia d'un corpo che si regge su le sue basi naturali, e si move, si sviluppa e si spiega giusta le esigenze indotte dall'ordine necessario delle cose. Al bambino che comincia a camminare convien dare la mano: al giovane dedito alla ginnastica occorre forse altretanto, o non più tosto avvisi verbali per ben riuscire?

CAPO I.

DELL'ORDINAMENTO DELLE MUNICIPALITA' IN RELAZIONE ALL'ORGANISMO POLITICO.

I. *Come si debbano nelle diverse età dell'incivilimento raffigurare i comuni e le municipalità.*

§ 2452. Lo stato di *famiglia*, quello di *tribù* e quello di *nazione* sono le tre posizioni di sociale consorzio, nel quale vissero e vivranno tutte le popolazioni della terra. Lo stato di *famiglia* è quello della prima età dei popoli: il governo patriarcale appartiene a questa età. Lo stato di *tribù* è quello della media età: ciò che lo distingue è l'intervento *in persona* di tutto un popolo. Lo stato finalmente di *nazione* appartiene alle ultime età: ciò che lo distingue è l'azione *per rappresentanti*.

§ 2453. Vi sono tribù nómadi e tribù stanziate: queste ultime presero il nome di *genti* o di *città*. Nelle tribù ogni capo di famiglia è un principe confederato, il quale può bensì riconoscere un condottiero, ma niuno è investito di poteri sovrani: nelle città all'opposto esistono magistrature regolari ed un ordine sanzionato. Le tribù rassimigliano ad una republica che direttamente ed in persona delibera nei comizî e nella concione. I Beduini indipendenti agiscono per tribù, come agivano i compagni di Gengis-Kan; ma essi sono ben lontani dal formare republiche regolari com'erano quelle della Grecia e di Roma.

§ 2454. Con le famiglie e con le tribù si formano le nazioni; ma allora nè le famiglie nè le tribù non sono più isolate ed indipendenti, ma associati e dipendenti; allora le tribù assumono il nome di *municipio*, e le famiglie il nome di *case*.

§ 2455. Alla conquista si tramuta violentemente lo stato personale delle famiglie, delle tribù e delle nazioni; ma questo non è il luogo di entrare a parlarne. Noi consideriamo le famiglie ed i municipî in relazione alla potenza dello stato, ed alle cauzioni prevenienti gli abusi del potere governativo.

§ 2456. In uno stato regolarmente costituito le case e le municipalità non vengono abolite, ma solamente consociate per costituire un solo corpo di nazione: allora la sovranità del municipio viene trasportata nella nazione, come prima la sovranità della famiglia venne trasportata nel municipio. In questa operazione non si eseguisce uno spoglio dei diritti preesistenti, ma solamente una trasformazione di régime, nel quale si vede (1) quel tanto ch'è necessario, con la formazione del civile consorzio, e sotto la *condizione* di ottenere il correspettivo di potenza, di soccorso e di difesa, e sopra tutto di equo beneficio che deve derivare da un ordinamento nazionale.

§ 2457. Ecco un nuovo aspetto di quel sociale contratto, il quale fino al dì d'oggi non fu considerato fuorchè rapporto all'individuo, e mai nelle successive metamorfosi dei governi, indotte dalla forza necessaria del tempo, e giusta i progressi, dirò così, materiali nella composizione stessa degli stati. Nella scienza del politico organismo questo punto di vista è capitale e decisivo, sì per la ragione civile, che per la ragione di stato. Fermiamoci alquanto sopra di esso.

§ 2458. Quando dal principato di famiglia si passò al principato di tribù, credete forse che la famiglia rinunciasse a qualche suo interno diritto, e che inoltre non potesse e non dovesse intervenire nelle funzioni della sovranità? Quanto al fatto, leggete la storia; quanto al diritto, ne parleremo tosto. Con la formazione della tribù la famiglia negli affari del consorzio potè e dovette bensì rinunciare al comando suo esclusivo, ma non potè nè dovette rinunciare al COMANDO COLLETTIVO. *Par in parem non habet imperium*. Qui dunque o un congresso o un senato o un preside non potevano per diritto statuire negli oggetti *comuni* che co 'l consenso della *famiglia*.

§ 2459. E qui occorre una precisione. La famiglia che interviene negli affari della tribù non consiste nel padre con la madre, co' i figli, co' i nipoti; ma si restringe solamente al padre di famiglia. Nei congressi dei padri consiste il vero principato della tribù; e la persona o individuale o collettiva incaricata dell'amministrazione non è che *esecutrice* della volontà espressa o presunta del congresso dei padri.

§ 2460. Allorchè molte tribù concorrono a formare il corpo della nazione, esse non perdono, nè possono perdere la loro *personalità collettiva*; ma solamente pongono in comune il loro particolare principato, ossia meglio lo cangiano nel nazionale: nella stessa guisa che la famiglia cangiò il principato patriarcale in quello della tribù, ritenuta nel resto la padria podestà.

§ 2461. Nel regime dei paesi aggregati al dominio di Roma, durante la republica, le personalità municipali furono rispettate al pari della proprietà individuale. Io non saprei dire se ciò venisse praticato per il riconoscimento del principio di naturale diritto sociale ora proclamato, o per la massima prudenziale di conquistare co 'l valore, e di mantenere co' i beneficî. Il fatto sta che con quest'ordinamento i popoli assoggettati

(1) *Forse deesi leggere* si cede. (*GD*)

furono tenuti in fede sinchè quest'ordinamento durò, senza che vi fosse bisogno di tenere soldatesche stanziate nell'interno dell'impero. Ma allorchè con la sovversione delle romane instituzioni, incominciata da Diocleziano, proseguita da Costantino, e consummata da Giustiniano, prevalse un cieco despotismo, fu tanta la fame di comandare e di annientare ogni reliquia di libertà che furono aboliti i municipî; talchè espulsi i Goti dall'Italia, invece di associare i popoli, e di tenerli legati co 'l cemento essenziale dei municipî, furono dissociati, e commessi alla forza materiale e precaria imperiale, là dove potè predominare. Da ciò avvenne, che invece di avere un addentellato di potenza, non si procurò che un fondo di mobile sabbia, su 'l quale non si potè radicare l'impero, e che anzi sfuggiva sotto i piedi di lui.

§ 2462. Lo stabilimento dei municipî nell'organismo essenziale degli stati è tanto necessario al collegamento del corpo civile, quanto lo stabilimento delle famiglie fu necessario a costituire ed a cementare i municipî. Nell'una e nell'altra posizione un potere centrale dirigente fu costituito dalla natura. Questo potere non viene abolito mai nei progressi della vita civile, ma solamente accomodato al temperamento successivo degli umani consorzi. Quanto più la società politica era imperfetta, tanto più doveva prevalere la rimanente paterna autorità: viceversa, quanto più la società politica si rinforzava e si ordinava, tanto più passo passo l'autorità paterna si andava attenuando, e ponendo in un'armonica proporzione con la sempre crescente civiltà. Per questo mezzo la natura non lasciò sprovedute le diverse età degli umani consorzi di un potere educante e tutelante, e condusse mano mano le genti alla migliore civile convivenza, per quanto le circostanze esterne del secolo, del clima e della posizione lo permettevano.

II. *Della rappresentanza nazionale dei municipi.*

§ 2463. Ma non volendo deviare dal têma proposto, osservo che siccome il padre di famiglia nella tribù rappresenta la famiglia, così nella composizione nazionale il congresso municipale rappresenta per diritto la tribù aggregata e consociata in vita comune. Qui tutta la popolazione del circondario municipale viene legitimamente rappresentata dal corpo eretto e preposto alla interna amministrazione di tutta la famiglia, ossia della data popolazione. L'unità d'interesse forma l'unità di persona fra il congresso municipale e i padri di famiglia del circondario.

§ 2464. Da questa considerazione ci si manifestano due posizioni simultanee, le quali sono decisive nell'organismo assicurante le funzioni del principato nazionale. La prima è quella della costituzione municipale verso il suo comprensorio; la seconda è quella della sua rappresentanza rispetto a tutta la nazione. Con la costituzione municipale viene creata la vera *paternità* del municipio; co' i mandatarî poi del consorzio costituito si crea la rappresentanza nazionale dei municipî.

§ 2465. Toglicte queste due idée, e voi ricadete in un vero caos politico, nel quale, invece di fare agire esseri viventi e collegati, voi rimescolate la materia prima elementare. Che cosa ne segue? Invece di fabricare guarentigie in favore della comune libertà, voi preparate prevaricatori e complici o di un ministero o di un partito antinazionale, come in Inghilterra; o strumenti inetti di opposizione, come nell'impero francese.

§ 2466. Costituito a dovere il municipio, a lui solo solidalmente deve spettare la nomina del deputato ai comizî, ossia ai parlamenti. Questo deputato dev'essere tenuto in fede con le aspettative e con le minacce desunte dalle sue stesse tendenze. Sopra lui solo deve pesare tutta la responsabilità contro le tentazioni che non possono essere rivolte che contro lui solo. Quando tutti si possono vendere, non rimane più veruno che possa riprovare e punire. Per lo contrario quando fuori dell'intrigo elettorale rimane la popolazione, la quale quanto è più ristretta si trova tanto più informata anche dai concorrenti che non riuscirono; voi avete una censura, e quindi un potere raffrenante, il quale, parte con la legge e parte con le ulteriori aspettative deluse, tiene in fede il deputato. Resta la funzione di dare la preferenza al merito civile. Che cosa può sapere il villico confinato nella solitudine della campagna, o l'operaio sepolto nelle officine, su 'l conto del merito personale di un eleggibile al congresso nazionale? Per lo contrario un aspirante alla deputazione, a fronte di altri concorrenti, va soggetto nel municipale officio a un sindacato e ad una estimazione, la quale serve di pegno ad una illuminata elezione. Radicata una volta la nazionalità nei municipî, noi siamo sicuri della sua durata: i corpi collegati mantengono il loro spirito. Le lotte poi contro gli agenti del governo servono a tener vivo l'antagonismo nazionale, talchè la durata rimane assicurata.

§ 2467. E qui non posso nascondere il mio ramarico su la inavvertenza dei fautori moderni di costituzioni. Perchè mai disolvere lo stato con la mira di creare l'antagonismo preservatore dell'arbitrario? Perchè mai nelle elezioni correte agl'individui, invece di fermarvi alle collettive e stabili persone dei municipî? Perchè praticare il giro vizioso e antipolitico di creare elettori censiti per nominare censiti deputati al nazionale congresso, dove si tratta di decretare con saviezza? È vero o no che il diritto d'intervenire all'aula legislativa non è personale, ma nazionale? È vero o no che co' i censiti si crea un privilegio di classe iniquo e spogliativo, sino al segno di proscrivere un Socrate ed un Rousseau? È vero o no che i soli municipî possono giudicare quali siano i più probi, i più degni, i più fedeli? È vero o no (come già avvertì Machiavello, e dopo di lui Montesquieu) che in fatto di elezioni libere il popolo non s'inganna? Con elettori censiti la preferenza del merito diventa casuale; l'aspettativa non è più assicurata; i lunghi e laboriosi studî della sapienza e l'assidua pratica dell'amministrazione vengono trasandati; un àmbito volgare viene sostituito al merito civile; e le aule parlamentari divengono un mercato d'avarizia, d'ambizione personale, nel quale la cosa publica viene immolata all'egoismo dei congregati.

III. *Del diritto necessario di costruire i municipî in modo di fondare il patriotismo indispensabile alla potenza dello stato.*

§ 2468. Costituire la municipalità ad oggetto di avere patriotismo, egli è lo stesso che ordinare stabilmente il motore massimo indispensabile di una nazione conforme al diritto ed alla vera potenza dello stato. Il governo non è propriamente che dirigente; la forza morale, l'organismo essen-

ziale deve preesistere e risultare dal fondo stesso del corpo sociale, come la forza di un fiume che viene diretto dall'idraulica a servigio dell'uomo. L'arte adunque non può essere arbitraria, ma è necessitata. Io non so se sia mai stato dimostrato quale in un principato cautelato debba essere l'ordinamento e quali gli officî dei corpi municipali. Io non so se siasi mai posto mente alla posizione speciale e propria di una nazione giunta ad un alto incivilimento. È vero o no che, elevata a questo grado, essa dev'essere padroneggiata dall'*opinione publica*, illuminata non più da quei volgari appetiti, i quali rendono così difficile il governo della moltitudine, così mobile il movimento della forza popolare? È vero o no che questa opinione publica dev'essere *sana, stabile* e *sicura?*

§ 2469. Ora chi sarà da tanto da potermi dimostrare che la base di questa rettitudine, sicurezza e stabilità si possa collocare nella *individualità* della moltitudine, e non sia invece necessario onorarla e conservarla nelle persone immortali dei municipî? Il villico, il lavoratore, il bottegaio, tutta la plebe dipendente da classi fra loro in emulazione, non sono forse in balìa dell'ignoranza necessaria, degl'interessi materiali, delle clientele, e delle emozioni religiose studiosamente interessate? Qual è la solenne ed irrefragabile conseguenza che ne nasce? Che la sede prima ed il deposito unico fondamentale della sana, stabile e sicura opinione publica non può risedere che in corpi morali, dotati della maggiore equa libertà. Ma affinchè siano tali è indispensabile che siano investiti di tutte le attribuzioni economiche, morali e politiche, compatibili con l'unità dell'ordinamento e dell'amministrazione publica dello stato: questo è dogma fondamentale.

§ 2470. Quando io considero lo stato dei municipî, per esempio, sotto l'impero francese e sotto il seguente régime, io veggo corporazioni non solamente senza le prerogative a loro competenti, ma le veggo anche condannate ad una perfetta nullità di costituzionale guarentigia. La cosa giunge al punto, ch'esse non eguagliano nè meno quelle di certi paesi, nei quali il potere principesco era senza freno. Da una parte i legisti mi presentano i municipî come pupilli inetti ad amministrare le cose proprie; dall'altra vedo i politici assoggettare tutte le funzioni di qualche rilievo ad una ferula pedagogica. A ciò si aggiunge la gelosía dell'impero, portata al punto di tramutare il capo della municipale famiglia in un regio commissario, e cumulati nella stessa persona due caratteri fra sè ripugnanti.

§ 2471. Qual è l'effetto che risulta da sì fatte ordinazioni? Annientare fino dalla radice ogni potenza nazionale, e spegnere la politica personalità. Quando si proceda in questa guisa, sarà forse possibile stabilire governi costituzionali, cioè governi nei quali l'arbitrario sia raffrenato? Ci vuol altro che i circensi delle camere parlamentarie! Queste camere sono una larva, la quale fa illusione al vulgo, e copre nel suo fondo una sistemata servitù. Quando un'assembléa non è composta che di persone allevate in una domestica vita, ed illuminate solamente dalle sale di caffè o di privati convegni, che cosa può ella presentare, fuorchè un vulgo senza lumi e senza dignità, mosso soltanto da pregiudizî, o sedotto dall'influenza? A che vale la voce animata della coscienza e della cognizione della cosa publica, fuorchè ad accertare la indegnità o la corruzione? Quale stima può avere la nazione per leggi fabricate da tali autori? Non deve forse ravvisarvi l'opera del raggiro, dell'ignoranza, del partito, e finalmente lo strumento della propria servitù?

§ 2472. Datemi invece uomini educati al maneggio delle cose publiche, e voi avrete deputati degni, e tali quali la nazione ha diritto di volerli. Ed invero, in qualunque epoca la società ha diritto al migliore e più sicuro governo. Ma così è, che in una nazione incivilita questo non si può ottenere se non mediante la pienezza dei diritti municipali. Dunque la società ha diritto che venganle attribuiti questi diritti. Io parlo di una nazione incivilita, perocchè ivi esiste il bisogno di maggiore libertà, ed il diritto di politica ingerenza.

§ 2473. Lo stato di alta civiltà pone una nazione in grado di non abbisognar più della stretta pedagogía delle genti barbare. Dall'altra parte la società ha diritto di porre il più presto che può un freno agli arbitrî principeschi, e di assicurare per sè stessa la potenza morale dello stato. Ma tutto questo non si può fare se non mediante municipî dotati della pienezza dei competenti diritti. Dunque la nazione ha diritto alla costituzione di tali municipî. Nè più si potrebbe opporre la principesca prerogativa. Il principato non fu mai una proprietà stabile, nè assimiglia ad un podere, i cui confini sono intangibili: esso non è che un rimedio alla ignoranza, alla discordanza ed alla intemperanza dei privati; il suo officio consiste in una grande tutela, accompagnata ad una grande educazione.

§ 2474. Il buon padre di famiglia, con figli adulti e bene educati, partecipa la domestica economía, senza perdere nulla della patria podestà. Nella stessa guisa il principato di una nazione incivilita non perde la sua prerogativa, se nei publici affari vengono associati i delegati dal popolo.

§ 2475. L'instituzione stessa del principato ne dà il diritto: essa esige che a proporzione che un popolo diventa più pacifico, più moderato, più collegato e raffrenato dalla stessa convivenza, non solo sia sottratto dai ceppi che arrestano i suoi progressi, ma venga fatto consapevole del come venga governato, e, salva l'unità di azione, abbia ingerenza nei publici affari. Eccone la prova.

È dovere del principato di effettuare, per quanto è da lui e le forze delle cose permettono, le condizioni necessarie a costituire la maggiore potenza politica dello stato. Ma così è, che ciò non puossi ottenere fuorchè mediante la più estesa compatibile ingerenza dei cittadini negli affari comuni, esercitata nei municipî. Dunque tale ingerenza dev'essere dal principato stesso promossa.

§ 2476. Ed invero, ognuno conviene che non può esistere vera civile potenza senza patriotismo. Questo patriotismo poi non può sorgere e mantenersi senza quello che chiamasi *spirito publico*. Ora questo spirito publico non può nascere, crescere ed essere mantenuto senza l'*ingerenza negli affari comuni*, proporzionata alla capacità media e alla sfera più attiva degl'interessi sociali. Dunque tale ingerenza dev'essere attribuita e mantenuta. Tu puoi colmare un popolo di agi e di carezze; ma se no 'l fai intervenire negli affari comuni, tu avrai un animale contento, e mai un cittadino fervoroso. Poni all'opposto un popolo non ricco, ma associato alla publica amministrazione: allora avrai un zelante, illuminato e valoroso difensore

della comune libertà; allora un popolo non grida più : *viva la mia morte e muoja la mia vita!*, ma all'opposto : *muoia il despotismo e viva la libertà!* Io potrei citare molti esempi, ed anche taluno per dieci anni passati sotto gli occhi miei; ma la cosa è tanto naturale, che non abbisogna di conferma. I cortigiani rinfacciano al popolo di essere ignorante, impetuoso e incostante. Ma chi lo mantiene tale, fuorchè essi? chi lo irrita, fuorchè essi? da chi dipende averlo illuminato, moderato e costante, fuorchè dal governo che sta in mano di essi?

IV. *Come in relazione all'organismo assicurante si debba puntellare l'antagonismo sopra i municipi.*

§ 2477. E per non avventurarsi a vaghe speculazioni, giova riferirsi alla più costante legge delle sociali affezioni.

Havvi una sfera di carità, la quale quanto più si dilata, tanto più va perdendo di attività. L'uomo incomincia dall'amare sè stesso; indi passa, quasi dimenticando se stesso, ad amare la sua famiglia, i suoi amici; dopo abbraccia con fervore il suo municipio. Al di là sente scemare la premura; talchè verso la nazione fa valere più il titolo di gloria nazionale, che di attiva sollecitudine personale. Che cosa segue da ciò? Che l'ingerenza negli affari del municipio è la più atta e la più proporzionata, onde elevare il patriotismo necessario alla vera potenza dello stato, e alla illuminata difesa della nazionale libertà. Il patriotismo efficace e permanente, ricordatoci in tutti i secoli e in tutti i paesi, non oltrepassa i confini del recinto in cui tutti i cittadini si conoscono in faccia, e si comunicano senza intermediari i loro pensieri e le loro affezioni. Le associazioni delle idee, il riverbero degli affetti (quando dicesi combattere *pro aris et focis*) in ogni individuo non oltrepassa i confini delle personali conoscenze. Il rimanente è associato a questo centro, e riceve vigore da questo fuoco centrale.

§ 2478. La molla dunque reale, solida, attiva e permanente del vivo e sicuro patriotismo sta nel municipio: e oso dire che non può stare che in lui solo : aggiungo di più, che in lui solo sta la base di sicurezza di tutto l'ordinamento politico di uno stato civile mediante le elezioni collegiali ai parlamenti.

Io prego qui il lettore a far punto massimo su questo secondo aspetto delle cose. Egli è tale, che dimostra che le moderne costituzioni poggiano tutte su 'l falso, e si riducono ad una dolorosa illusione.

§ 2479. Ed invero, se voi studiate la storia, trovate che i governi ordinati a libertà sono stati pervertiti con le nomine fatte dagl'individui sgranati, parte guadagnati con l'oro, parte ingannati dai raggiratori, parte trascinati dalle fazioni, e co 'l varco libero alla usurpazione (1). Sabbia molle e disciolta si è la individualità sgranata; potenza unita, vigente, e con costante istinto di libertà, è la persona immortale d'una corporazione. Niun altro terreno più sodo per assicurare il mantenimento degli ordini dello stato trovar si può dei municipi ben costituiti; nè esiste altro mezzo a prevenire le usurpazioni, fuorchè le nomine collegiali dei deputati parlamentari da farsi dai municipi.

§ 2480. Dalle quali cose risulta, che tanto in linea di diritto, quanto in linea di politica potenza un ben costituito municipio forma un elemento organico indispensabile ad uno stato civile fortemente costituito. In forza poi dei rapporti stessi osservati ne deriva un'altra conseguenza; e questa è, che quanto più di comuni faccende si possono, salvo il buon governo, cumulare nei municipi, altretanto è meglio ed anzi doveroso il farlo.

§ 2481. Si tratta in primo luogo di atteggiare la mente ed il cuore, onde formare il merito civile, senza del quale è impossibile un buon governo : si tratta di poter conoscere i meritevoli mediante le prove, o almeno le presunzioni, onde essere eletti a maggiori funzioni : si tratta d'infondere nel popolo una spinta energica, universale, costante, con la quale si tengono fermi gli ordini dello stato, si educano i cittadini ad una spontanea e ragionata obedienza; di spaventare gli usurpatori dal tentare mutazioni; di assicurare il destino della nazione in caso d'impensati e violenti rivolgimenti. Illuminata la mente ed infiammato il cuore da un fermo patriotismo, una grande nazione non può essere stabilmente soggiogata.

§ 2482. Ora domando io se tutti questi intenti si possano ottenere con municipi tenuti lontani dalla maggior parte dell'amministrazione economica, e condotti come inetti pupilli. Fatte le leggi e fondate le instituzioni, rimane solamente la loro esecuzione. Nella sfera amministrativa, dove si tratta di civiche provisioni, la pratica abilità non può nascere che dalla moltiplicità dei rami connessi alla buona esecuzione, e lo spirito publico poi non sorge se non dalla illuminata libertà.

§ 2483. Questo non è ancor tutto. In una grande nazione sarebbe follia far camminare l'amministrazione locale per mezzo degli agenti di governo; e quando si volesse assumere questo carico, altro non si farebbe che incadaverire l'amministrazione; all'opposto quanto più si lascia di rami, compatibili con l'unità dell'impero, ai municipi, tanto più si scarica la superiore direzione di un peso a lei non necessario, e si rende più facile e più spedita la sua amministrazione. La speditezza degli affari è di diritto del popolo, e d'obligo del principato. Quando un municipio di una grande nazione assai incivilita sia ben conformato, egli deve esprimere in miniatura la grande unità nazionale, e racchiudere l'iniziativa ed il primo tirocinio degli uomini di stato. Senza questa condizione i municipi non potrebbero costituire le unità organiche elementari di una grande nazione atteggiata a civile potenza. La nazione avrebbe una materiale corpulenza, ma non mai una civile possanza; a lei mancherebbe quel conoscere, quel volere e quell'operare, senza dei quali la vera vita e la vera potenza civile sono impossibili.

§ 2484. Separare la parte spettante all'impero nazionale dalla parte riservata al municipio, ecco lo studio che deve succedere alle vedute fin qui esposte. Fatta questa separazione, conviene cercare come si possa volgere stabilmente e sicuramente l'energia municipale alla guarentigia della

---

(1) *Memorabile è l'esempio di Venezia. Fatta l'associazione delle isolette, si passò più tardi a costituire un governo temperato, che poteva servire di modello ad uno stato il più incivilito; ma che co 'l gioco delle elezioni fu bel bello convertito in aristocrazía, e quindi in oligarchía.*

comune libertà, e come debba concorrere nelle alte funzioni del principato.

Ma prima di assegnare le attribuzioni speciali è necessario conoscere le parti organiche dell'amministrazione publica totale, onde porre i poteri municipali in armonia con l'ordinamento normale del principato nazionale. Senza di ciò si agirebbe alla cieca, e invece di guarentire si distruggerebbe. Se la vera ragione di stato esige da una parte di far fronte o alla mania regolamentare, o alla tirannia, o alla imbecillità; essa esige dall'altra che l'unità dell'impero non sia disciolta, o il di lui vigore non sia affievolito.

CAPO II.

DELL'ORGANISMO DEL POTERE PRINCIPESCO IN RELAZIONE ASSOLUTA AL BUON GOVERNO DELLO STATO.

I. *Caratteri radicali della prerogativa principesca.*

§ 2485. Cicerone disse che i primi Romani vollero avere un re per non avere un padrone. Con ciò intese significare, essere stata affidata al re la direzione e non la padronanza su 'l popolo. Questo dunque riservò a sè stesso la sovranità, a cui d'altronde non poteva rinunciare. Pure certamente invisibile questa riserva; ma ciò non ostante è di fatto e di diritto. Ad ogni modo, quantunque la regia prerogativa sia un diritto trasmesso da un mandato o espresso o tacito del popolo, essa è nello stesso tempo un dovere inviolabile che non ammette eccezioni. Dunque il principe non può smembrare o diminuire la giurisdizione a lui concessa, nè deviarla dall'uso publico, ed unicamente publico. Tanto con l'usarne a voglie personali, quanto co 'l distrarla, egli commetterebbe una violazione di mandato, un abuso di deposito, un delitto contro la sovranità. Dunque ogni distrazione sarebbe giuridicamente nulla, nè mai sanabile co 'l tempo, e però sempre rivocabile in qualunque età.

§ 2486. Ciò sarebbe vero quand'anche tutta l'antecedente generazione avesse espressamente acconsentito all'approvazione (*sic*), allo smembramento o alla diminuzione. Un popolo prima di tutto, non può rinunziare alla facoltà di praticare i doveri individuali e sociali; e quand'anche avesse potuto farlo, egli non poteva farlo che per sè solo. La posteriore generazione viene al mondo co' suoi ingeniti diritti, come se non esistessero antecessori; e se conserva certi modi, lo fa perchè li trova necessarî alla sua vita attuale, e rigetta gl'inopportuni.

§ 2487. Contro l'eterno e supremo diploma della divina economia sociale non valgono le carte nè di rinuncia, nè di concessione dei diritti di maestà, e meno poi gli spogli inveterati del feudalismo. *Integro*, *libero* e *solido* dev'essere conservato il deposito del potere principesco, non in grazia del depositario, ma in grazia del deponente. Dunque in qualunque età si debbono rivendicare i diritti distratti di maestà.

§ 2488. Ma che cosa esige questa integrità, libertà e solidità? Come, salvi questi attributi, si può commettere a subalterni l'uso del potere affidato? A queste due ricerche fu in generale già soddisfatto. Ora si tratta di riassumere, per fissare tassativamente il ripartimento delle principesche funzioni, e indi determinar quelle che, salva l'unità nazionale, si debbono attribuire ai municipî, che formano il CAPO-SALDO del principato cantelato.

§ 2489. Domando adunque quali sono le funzioni concesse nel mandato nazionale ai direttori supremi dello stato. — Qui conviene rispondere con distinzione. O parliamo della direzione dei *privati*, o di quella del *publico*. In questa poi si distingue la direzione publica *interna* dall'*esterna*.

§ 2490. Assumendo la direzione dei privati, dalle cose esposte risulta che le funzioni principesche si riducono a una sola. PROCLAMARE A NOME DELLA NAZIONE GLI ARTICOLI DEL CONTRATTO DI CIVILE CONVIVENZA CON L'INTIMAZIONE DI ASSICURARNE L'OSSERVANZA CON L'USO DELLA FORZA NAZIONALE. — Qual è la competenza che ne risulta? — 1° Il diritto ossia la podestà di dar LEGGI; 2° quella di *farle eseguire*; 3° quella di conoscere *se vengono o no eseguite*; 4° quella di *costringere* i contraventori o negligenti alla loro osservanza.

A parlare con esattezza, tutto l'impero propriamente tale riducesi alla competenza suddetta; le altre funzioni sono più tosto *atti di agenzia*, che *di vero impero*. Egli è vero che in esse i cittadini devono concorrere con la persona e co 'l denaro, ed in questo senso cadono sotto la funzione ora espressa; ma egli è vero del pari che l'*opera* non è comandata o concessa ai cittadini, ma bensì al principato. Aprir strade e canali; mantenere la sicurezza e la libertà dell'industria, del commercio e della religione; provedere all'istruzione primaria e proteggere la ulteriore; tutelare al di fuori la indipendenza e il credito nazionale, ed altre tali funzioni, sono doveri addossati al principato, e rispettivi diritti della nazione, ai quali egli deve soddisfare.

§ 2491. Ad ogni modo però tali funzioni entrano nel quadro organico del principato, come articoli del mandato sia *fiduciario* sia *cantelato*, stabiliti dalla nazione. Se il mandato dev'essere pieno, non ne segue che il mandante si venda in galera. Altro è la *pienezza* di una commissione, ed altro è l'abbandono d'ogni sorveglianza e d'ogni cauzione su la *esecuzione* della commissione medesima. La pienezza viene determinata dalla natura stessa dell'affare, non dalla qualità del procuratore. La sorveglianza poi e la cauzione è di esclusiva proprietà sovrana e di scambievole dovere sociale, onde guarentirsi a vicenda lo stato di equa convivenza, che può essere malmenato dal comune mandatario, quando non è sorvegliato.

Non conviene dunque confondere gli articoli del mandato con la fiducia. La lista degli articoli non fa fede della commissione sbrigliata.

§ 2492. Un'altra considerazione emerge dalle cose già dimostrate, e questa riguarda i limiti della principesca amministrazione. Parlando del régime principesco, spesso si suole usare la frase di *far camminare lo stato*. Inesatta è questa frase. Niun principe fa camminare uno stato. Lo stato cammina da sè, cresce e si sviluppa da sè. Può il principe agire su 'l modo di camminare, ma non su 'l potere interno e personale dello stato. È noto il proverbio, *che il mondo va da sè*. Il principe co 'l parlare alla mente del popolo parla ad una persona libera, avente la sua personalità, il suo temperamento, la sua vita, i suoi movimenti naturali. Egli con le leggi non costituisce questo temperamento, nè anima questa vita; ma solamente ne comanda la moderazione, e promette di assistere gli atti della forza regolata. Chi si sognò

mai di dire: voi farete la vostra cucina; voi coltiverete il vostro orto, voi tesserete la vostra tela in questo modo?

Quando poi egli amministra direttamente, non fa camminare lo stato, ma presta i mezzi comuni per *agevolargli* il cammino. Chi mi presta una barca o una scala, non mi fa camminare; ma mi porge il mezzo per farlo.

Questa precisione è importante assai più di quello che si crede, sia per ben definire la essenza della prerogativa principesca, sia per misurare la sfera della sua influenza. Conviene avere un criterio, onde conoscere quando si governi troppo o poco. Nell'uno e nell'altro caso si governa male. Il peccare per eccesso o per difetto costituisce certamente una violazione del mandato principesco, dannosa ed, ingiuriosa alla nazione. Ciò premesso, proseguiamo.

II. *Quali facoltà includa la facoltà di dar leggi.*

§ 2493. Il dar leggi non importa solamente il dichiarare una data volontà, o il proclamare un dato precetto: se ciò bastasse, un predicatore del pulpito si dovrebbe dire legislatore. Che cosa dunque ulteriormente si ricerca, affinchè una data dichiarazione o propriamente un comando ingiunto rivesta il carattere di legge? Ognuno risponde: richiedersi in fatto un potere coattivo, ossia la podestà di *obligare* le persone alle quali viene ingiunto il comando ad adempierlo, o a non violarlo. Considerando la cosa in linea di puro fatto, tosto si vede che il potere di costringere altrui involge un concetto di una forza superiore, posta in mano dell'imperante; talchè s'egli è destituto di forza, il suo comando in fatto riesce frustraneo, perocchè può essere impunemente trasandato o trasgredito. Quindi la debolezza dell'impero rende illusoria la legge. Tutto questo peraltro si verifica in linea di fatto.

§ 2494. Quanto al diritto, si può bensì distinguere un imperante legittimo da uno illegittimo, come pure un esercizio legittimo da uno illegittimo del suo potere; ma in ultima analisi conviene sempre computare anche la forza coattiva nello stesso imperante, perciò solo che si tratta di costringere i trasgressori delle leggi alla loro completa osservanza. L'impero reale e legittimo o non legittimo, quanto al suo esercizio, non si distingue se non per la forza regolata, o per la forza sregolata; ma sarà sempre vero che il fatto della sovranità risederà nella forza superiore, valevole ad obligare gl'inferiori alla esecuzione del comando dell'imperante supremo. Dunque la *direzione* esclusiva di questa forza forma il carattere essenziale della sovranità non in via di speculazione, ma in atto pratico. Dunque alienare, dividere o delegare ad un'altra persona questa direzione, toglie essenzialmente l'idéa unica ed indivisibile della sovranità effettiva e pratica. Invano si vorrebbe ricorrere a finzioni legali, che consistono in pure astrazioni mentali: qui si tratta di un potere effettivo, il quale, quando non è operativo, non serve allo scopo suo essenziale. Un diritto senza la potenza di effettuarlo riesce un nome vano. Il giusto titolo può autorizzare i mezzi onde acquistare i poteri di fatto. Sarà sempre vero che un diritto reale ed effettivo altro non è che una forza regolata a procacciare un bene, o ad allontanare un male.

§ 2495. Per la qual cosa ognuno vede che il dar leggi importa essenzialmente il potere effettivo di obligare alla loro esecuzione. Potrebbe certamente accadere che l'organo della sovranità fosse destituito di una forza effettiva. Allora in via di retta coscienza si potrebbe figurare una ragione morale di rispettare i comandi di questo rappresentante la sovranità: ma questa posizione per mala sorte riuscirebbe illusoria per il maggior numero che obedisce alle leggi per timore, e non per una virtuosa coscienza; e però in fatto il potere politico della legge sarebbe realmente perduto, e quindi una reale benchè non palpabile anarchia invaderebbe lo stato. Questa condizione di cose può essere procurata anche senza una esterna violenza; e ciò tutte le volte che o per trascuratezza, o per la poca precauzione di lasciar sorgere poteri privati prevalenti, si dà luogo alla impunità. Il conservare o procurare pertanto l'integrità e la prevalenza effettiva del sommo impero, forma il dogma primario, fondamentale ed indispensabile di qualunque civile governo.

La volontà legislativa sarà dunque integra, e riunirà in se stessa tutti i caratteri necessari, qualunque volta essa conserverà o procurerà l'unità, la forza, la stabilità e la prevalenza indeclinabile del supremo politico potere.

III. *Del potere di sorveglianza e di coazione suprema.*

§ 2496. Nel descrivere l'atto di dar leggi fu avvertito non richiedersi solamente la direzione suprema della forza publica, onde avvalorare la volontà del supremo imperante, e quindi rendere effettivamente obligatorio il comando; ma richiedersi eziandio nel sommo imperante la cognizione della di lui esecuzione. Dunque si ricerca il conseguente potere di richiamare all'ordine tanto i negligenti, quanto i trasgressori. A primo tratto ognuno si accorge che le condizioni dell'*ispezione esecutiva* della legge e del *potere correzionale* conseguente formano altrettante parti integranti della podestà di dare le leggi. Di fatto a che varrebbero le leggi se non fossero eseguite? Frustraneo ed illusorio riesce il loro ufficio senza l'esecuzione, perocchè tutta la virtù delle leggi consiste nel loro effetto. Dunque è indispensabile che il datore delle leggi, rivestito del sommo impero, conosca se vengono o no eseguite. Trascurare questa cognizione egli è lo stesso che commettere al ludibrio dei venti la parola sovrana. Se l'impero sta nel fatto stesso del governo, ossia dell'amministrazione, chiunque è incaricato di porre in opera questo fatto dev'essere consapevole se la sua volontà sia o no eseguita. Ciò è troppo notorio per non meritare ulteriori dimostrazioni.

§ 2497. Fu detto finalmente che la podestà di dar leggi importa il diritto di *richiamare all'ordine* tanto i negligenti, quanto i trasgressori. Ciò rende necessari tutti i *publici giudizi*, dai quali appunto si rilevano e si correggono tanto le negligenze, quanto le trasgressioni. Per la qual cosa il *potere giudicante* forma parte essenziale di questo sommo impero. Esiste certamente l'altra specie di giudizi puramente *civili*, nei quali la forza sovrana con cognizione di causa presta la mano al privato, ond'esigere dall'altro privato, o da qualunque altro debitore, la soddisfazione di una data obligazione; ma in questa specie di giustizia la forza suprema diviene, per così dire, *sussidiaria* alla ragione del cittadino. A lui non deve in una civile

società essere permesso di farsi giustizia di propria mano, come nello stato di selvaggia indipendenza. Il *jus privatae violentiae* non può competere che ad uno stato non-civile, perocchè importa la guerra privata, incompatibile con la pace e con la sicurezza, che formano il primo bisogno ed il primo motivo delle civili unioni. Qui il volgo degli scrittori figura una specie di *rinuncia* di questo selvaggio diritto, invece di ravvisarvi un felicissimo *cambio*, pe 'l quale da una parte la forza privata viene sussidiata con la forza publica irresistibile, e dall'altra parte un privato non può essere a capriccio molestato ed assalito o per cupidigia o per erronee pretese di un altro privato. Il cambiare in meglio, ed infinitamente meglio; il diventare sicuri sia da molestie indebite, sia nelle esigenze debite, non verrà mai riguardato da qualunque uomo di buon senso come *rinuncia* o *sacrificio*, ma come *acquisto e miglioramento*. Dunque la rinuncia è un controsenso altretanto più falso, quanto è più vero che in caso di danno irreparabile e repentino rimane il diritto di privata difesa. Dall'altra parte poi chi non conosce l'immenso ed incalcolabile benefizio della sicurezza, per la quale qualunque uomo forma una specie di aspettativa, intraprende migliaja di utili lavori, e co 'l prospetto di futuri benefici fa progredire la sua e l'altrui fortuna? Ora questa sicurezza risulta o no dall'unione e dalla direzione preveduta e sperata di tutte le forze sociali poste sotto la direzione del supremo impero? Anche questo è troppo noto, onde non abbisognare di ulteriori dimostrazioni. Ora al nostro proposito conviene osservare: essere dimostrato che il primo e fondamentale carattere, ossia la PREROGATIVA essenziale del supremo impero, importa di dar leggi, di farle eseguire, di conoscere se vengono o no eseguite, e di costringere i contraventori o i negligenti alla loro osservanza.

IV. *Come si debba riguardare la distinzione dei suddetti attributi.*

§ 2498. Nello stesso tempo osservo che la distinzione fatta dal Montesquieu del potere legislativo, dell'esecutivo e del giudiziario può bensì essere *mentale*, comunque inesatta, ma non *effettiva* della sovranità. Altro è distinguere, ed altro è disgiungere. Il distinguere altro non importa che designare con la mente i caratteri propri di un dato oggetto, ossia l'essere e il fare di un dato oggetto. Il disgiungere poi consiste nel dare un'esistenza propria e reale, e quasi indipendente, a questi caratteri mentalmente distinti, e farli agire per sè stessi a guisa di altretante potenze per se esistenti, o che possono agire in senso diverso. Questa disgiunzione, allorchè viene fatta imprudentemente e contro la natura delle cose, rende nullo l'effetto, e forma quelle viziose *dicotomie*, le quali sono la peste della buona teorica e della buona pratica. Tale sarebbe appunto il tentativo di dare una esistenza separata e propria ai sopra segnati attributi della suprema prerogativa. Per quanto si studi di effettuare la divisione suddetta, non si giunge mai a porla in opera senz'annientare il vero politico potere. Questi tentativi, ridotti a pratica, recano seco tali e tanti inconvenienti, che avvertono tantosto la umana inconsideratezza d'essersi accinta ad una impresa impossibile con la unità o possanza del potere supremo (1).

§ 2499. Certamente si possono commettere le diverse funzioni riguardanti la prerogativa a distinte persone o individuali o collettive; ma questo mandato, fatto a dovere, non è che puramente *esecutivo*: vale a dire non detrae nulla alla integrità della prerogativa, ma altro non produce che esecuzione della di lei volontà con la perpetua soggezione dei

---

(1) *Leggete le discussioni dell'assemblea nazionale di* **Francia**, *e troverete a quante perplessità, a quante dispute, a quante slogature abbia data occasione la maniera di ravvisare e di dividere il potere dirigente dello stato. Co 'l timore dell'abuso, invece di cautelare il potere principesco, l'assemblea lo ha in certe parti mutilato con l'idea fissa del* potere legislativo. *In altre parti poi gli attribuì di troppo, lasciandogli in piena balìa le armi, i denari, la potenza federativa, e tutte le cariche: lo che rendeva illusoria ogni guarentigia. Proclamata la sovranità del popolo, non potevano esistere che mandati conformi ai diritti dei cittadini ed alla sicura amministrazione publica. L'agenzia principesca non potea essere modellata se non giusta queste due esigenze. Le armi e i denari sono mezzi sussidiari e non funzioni essenziali all'azienda. Accordare* quel tanto che basta *appartiene al solo padrone. Perchè lasciar la casa in balìa dell'agente? perchè sottoporre a lui una forza non bisognevole? perchè dargli un estero appoggio ad usurpare la sovranità? Voi mi dite che volevate creare un re ed un governo monarchico* costituzionale, *e non una republica. — Intendiamoci primieramente nei termini, e faciamo la concordanza. — I nomi di* monarchia *e di* republica *o si assumono per la* forma, *o per* l'effetto. *Se per la* forma, *io accordo che niuna delle vostre forme conosciute potea convenire; se poi mi parlate* dell'effetto, *io dico che ogni giusto e legitimo governo essendo fatto e dovendo operare a bene del popolo, è essenzialmente republicano.* Res publica, *o* publica res, *è rigorosamente sinonimo di* cosa publica, *di* cosa del popolo (a).

Voi dunque non potete ricusare l'effetto republicano *nella giusta monarchia. Ma voi volevate assicurarvi di questo effetto; voi volevate finalmente porre un argine alla gestione di una corte, che alle sue mire private sacrificava la cosa publica. Fissata questa mira, che cosa ne risultava? Che si dovesse togliere il potere assoluto. Ora credete voi che ciò si potesse fare con lo scrivere su la carta io non voglio; o non più tosto tanto co 'l por mano ai mezzi stessi del potere senza laccrare le funzioni dell'agenzia, quanto co 'l concorrere nella legislatura?*

Voi mi direte ch'era dunque necessario erigere un altro depositario dei mezzi sottratti al potere assoluto. Sì certamente: o conveniva farlo, o la riforma diveniva illusoria. — Ma voi dite che con ciò non esisteva più monarchia — Quando monarchia *e* principato assoluto *siano sinonimi, avete ragione; se poi ammettete il* temperato, *avete torto: chiamatelo poi o* monarchia *o* republica, *a me non importa. Il punto cardinale era di stabilire e di assicurare la cosa publica, e non di sacrificarla ad un nome. Volere in meccanica porre insieme cose incompatibili è una illusione, è un fallimento.*

(a) *Questo pensiero dell'autore, ripetuto anche nel § 2600, serve a chiarire e confermare i cenni ch'io faceva nell'avvertimento premesso, e nelle note ai §§ 1985, 2271 di quest'opera. (DG)*

mandatari a questa volontà stessa, e quindi co'l diritto nel supremo imperante di conoscere se i suoi mandatari faciano eseguire a dovere le leggi, e di costringerli e mutarli, in caso di negligenza o di trasgressione. Non conviene dunque confondere il *mandato gerarchico* con una trasmissione della suprema prerogativa. Tutto ciò che rompe l'unità del principio imperante annienta, per così dire, la forza e l'essenza della stessa prerogativa.

§ 2300. Una conseguenza importante deriva da queste considerazioni; ed è, che tutti i mandatari debbano far constare le loro competenze, e che queste debbono essere conosciute, onde servire di norma ai cittadini, i quali debbono obedire alla voce delle diverse magistrature. Niuno si presume rivestito di mandato, nè di un tale più che di un tal altro mandato, al quale altri debbano obedire, se non fa constare tanto dell'esistenza, quanto del carattere e dei limiti di questo mandato. Nella collezione delle leggi troviamo pertanto segnati gli offici delle rispettive magistrature per lume dei cittadini, onde sapiano nei diversi affari a quali autorità si debbano rivolgere, e quali siano le rispettive competenze che si debbono rispettare. Un punto noto peraltro è quello: non esistere altra autorità legislativa che quella del sommo imperante, e che questa non può appartenere a veruna subalterna magistratura: oltre a ciò, che la suprema prerogativa è essenzialmente indivisibile, incommunicabile, nè si può presumere mai trasmessa a qualunque per il suo esercizio; ma che gli offici esecutivi sono essenzialmente famulativi, e debbono essere dimostrati in forma autentica e riconoscibile dalla comune dei cittadini.

V. *Della divisione delle magistrature, onde conoscere le competenze.*

§ 2301. Nel distribuire i mandati governativi costituenti le diverse magistrature, e dai quali risultano le loro competenze, havvi una norma determinata dalla forza stessa delle cose, la quale non si può violare senz'annientare la possanza stessa dello stato. Questa norma, ben sentita dagli stati europei, fu sempre o ignorata o contravenuta dagli asiatici. Essa consiste nel distribuire fra diversi funzionari o individuali o collettivi le incumbenze amministrative, di modo che questi siano bensì fra loro collegati e sussidiati, ma nello stesso tempo fra loro indipendenti, e solamente assoggettati alla suprema podestà. Per la qual cosa la direzione delle armi, dei denari, e il dar leggi dev'essere sempre riservato al sommo direttore dello stato; e da lui, come fonte unica ed esclusiva, dev'essere proveduto ai bisogni di qualunque dicastero, ciascuno dei quali deve dar conto tanto dell'uso dei mezzi pecuniari e delle armi, quanto della gestione della carica rispettiva.

§ 2302. Una grande necessità esige che l'amministrazione della giustizia non venga nelle stesse mani cumulata con quella delle finanze, nè questa con quella delle armi, o con l'economico règime, o viceversa. Questa cumulazione, inavvedutamente ammessa negli stati asiatici, nei quali per soprapiù al tesoro principesco non cadono che le *rimanenze* del publico denaro, invece d'esservi concentrato e dispensato da lui, investe effettivamente i bascià di tutti i poteri del principato, tranne l'indipendenza di diritto del capo riconosciuto dello stato, il quale, quasi senz'armi proprie e senza denaro proprio, riveste più il carattere di primate feudale, che quello di monarca effettivo. In quegli stati non venne mai pensato che cinque grandi dicasteri compongono essenzialmente tutta l'amministrazione publica di qualunque grande stato; cioè:

1° Quello della *protezione civile*, detto volgarmente della *giustizia*, che ne forma la più vistosa parte, ma non il tutto. In questo lo stato *civile* delle persone, come p. e. nascite, tutele, matrimoni, cioè lo stato di famiglia, le successioni, le contrattazioni, vengono protette nei loro diritti; così pure le persone e le cose difese contro le ingiurie, e finalmente avvalorate le azioni creditorie e d'indennità.

2° Quello delle *civiche provisioni*, il quale serve tanto al governo quanto al popolo per tutte le loro funzioni sociali, e però dev'essere amministrato dalla publica autorità. L'azione diretta su le cose distingue questo ramo dal precedente, il quale principalmente versa su le *persone*, e che contemplando le cose, dirige l'azione su le persone. Alle civiche provisioni, per esempio, appartengono tutte le comunicazioni territoriali, e quindi le costruzioni delle strade e la sicurezza relativa, i pesi, le misure, le monete; e ciò in linea di soccorso. Vi appartengono pure le cauzioni contro i malori, le quali formano la *polizia medica*, contro gl'incendi, le inondazioni, le ruine, le carestie, ec.

3° Quello delle *publiche entrate*, detto altrimenti *delle finanze* o *camerale*; al che si riferiscono tutte le publiche imposizioni, il loro riparto, la loro esigenza e il loro impiego. Questo ramo si può dire eminentemente principesco: perocchè, serbando tutti i principî di buon diritto e di sana politica, il comandare una imposta appartiene essenzialmente ed esclusivamente alla sovranità; e dall'altra parte l'assegnare a qualunque dicastero quel tanto che fa bisogno, e che (non) può essere ampliato senza un indebito aggravio della popolazione, appartiene eminentemente alla suprema autorità.

4° Quello degli *affari esteri*, il quale riguarda tutte le relazioni fra uno stato e l'altro: nel che si comprendono, per esempio, non solo tutti i trattati di guerra e di pace, ma eziandio quelli che spettano alle relazioni commerciali e civili dei privati; come, per esempio, le abolizioni dell'albinaggio, e le reciproche successioni dei sudditi dell'uno e dell'altro stato: quello delle ipoteche per le contrattazioni reciproche; quello delle corrispondenze dei corsi postali, ec.

5° Finalmente quello della *forza armata*, conosciuto sotto il nome di *dipartimento della guerra*, quanto all'estero; e di *forza armata* in generale, quanto all'interno.

§ 2303. Tutti questi cinque dipartimenti hanno una sfera, diremo così, tanto propria, che si possono agevolmente distinguere: e la loro subalterna amministrazione dev'essere affidata a persone individuali o collettive *distinte*, fra loro indipendenti, e subordinate al supremo centro, facendo in modo che nei punti di contatto o nei casi di bisogno diansi reciprocamente la mano. Io parlo di una cosa notoria a tutti gli stati regolari d'Europa.

Ma ciò che veramente più importa al buon ordine dello stato, alla migliore amministrazione della cosa publica, alla sorte dei cittadini ed alla possanza del principato si è, che la *gestione* di questi distinti dipartimenti non venga concentrata subalternamente, come negli stati asiatici; ma venga affidata a mani separate, le quali siano le-

nute a render conto della loro gestione al potere centrale dello stato.

§ 2504. Si noti bene: qui si parla di *gestione*, e non di semplice *ordinazione*. Nei ministri che avvicinano e circondano il principe, non risiede propriamente questa gestione, ma solamente la comunicazione degli ordini del potere centrale. I ministri, a parlare propriamente, altro non sono che l'*organo* della suprema volontà. Può dunque avvenire, come di fatto avviene nei piccoli principati, che un ministro raduni gli affari di diversi dicasteri, perocchè egli non è che l'organo dell'autorità suprema. Per lo contrario un delegato, un prefetto, un tribunale, un comandante militare, i quali debbono far eseguire le leggi e le ordinanze in ogni stato ben costituito, non debbono cumulare le funzioni dei diversi dipartimenti.

§ 2505. Tutto il fin qui detto viene notato a modo d'esempio in via puramente teorica, per dare un cenno delle diverse competenze sistemate secondo i principj delle naturali unità, e dell'esercizio cautelato delle diverse magistrature.

VI. *Dell'unico ministero.*

§ 2506. Se al tempo di Luigi XIII e XIV in Francia fosse invalso il sistema di far ministeri sinodali come sono in oggi quelli di Francia e d'Inghilterra, credete voi che un Richelieu ed un Mazzarino avrebbero potuto abbattere la prepotenza dei grandi, e stabilire l'integrità del monarchico potere? L'opera fu incominciata con successo da Luigi XI; ma egli univa il cuore di un re al cervello di un ministro.

§ 2507. Nulla ripugna che anche in un governo costituzionale esista un ministro solo responsabile, dopo che si ammette un solo capo. Un grande interesse di stato ha persuaso di rendere il capo inviolabile, e di caricare di tutta la responsabilità il ministero. Ma domando io: era forse necessario disperdere questa responsabilità sopra molti? o non conveniva più tosto concretarla in un solo organo del principato?

§ 2508. Tale questione dev'essere trattata sì rispetto all'andamento doveroso dell'amministrazione dello stato, che rispetto all'azione stessa principesca. Quanto alla publica amministrazione, è nota la massima, che il giudicare dev'essere il fatto di molti, ma l'amministrare dev'essere il fatto di uno solo. Io non pretendo che un solo uomo debba far ciò che richiede l'opera di molti; ma bensì che i molti debbano dipendere dall'intendere e dal volere di uno solo. I molti possono e debbono consigliare e cooperare; ma un solo deve dirigere. *Amministrare* è sinonimo di *esercitare con intelligenza e libertà una forza, onde ottenere un dato effetto*. L'unità e la totalità di pensiero e di azione sono dunque indispensabili. Dunque la natura degli affari non può essere angustiata dalla divisione delle cancellerie. La providenza dev'essere presa dalla natura della cosa, e dalla sua connessione ed influenza reale. Una è la vita, uno lo scopo. Uno dunque dev'essere il pensiero, ed una la direzione.

È dunque necessario che l'affare sia compreso da una mente non confinata ad un solo ramo, ma istrutta e potente in tutti, e che abbia il potere di farli concorrere tutti ad una data providenza.

§ 2509. Ora quando in un'azienda ognuno è addetto al dato ramo, come mai si potrà ottenere la necessaria totalità? Quando i ministri si disputano la corona; quando ognuno di essi è geloso della sua partita, come se si trattasse di una possessione: chi sarà colui che osi assumere una specie di dittatura per salire ad una sfera che chiami ad obedienza tutte le altre? Questa parte toccherebbe al principe; ma converrebbe aver sempre un uomo di genio superiore ed applicato, il quale sapia e voglia da sè stesso deliberare: lo che se si può verificare per caso in uno, non può verificarsi in tutti; e d'altronde urterebbe la responsabilità.

§ 2510. Il talento di appigliarsi al migliore consiglio non è dato a tutti (1), e dall'altra parte è necessario che i migliori partiti reggano uno stato. A ciò supplisce un ministro, unico responsabile nominato dal principe, dopo aver ricevute e sentite le proposte dei primari offici dello stato, senza vincolare per altro la libertà della sua nomina. Non occorre mutar nulla nell'organizzatura ministeriale: solamente gli affari che vengono portati nel consiglio dei ministri debbono essere discussi avanti il ministro supremo, ed egli solo rimanere responsabile della principesca ordinazione; non legata da veruno dei voti dei subalterni ministri, sciolti da responsabilità tutte le volte che sono esenti da frode.

§ 2511. Gli affari nei quali non occorre la firma del principe possono essere spediti dai ministri subalterni, come al solito. Ma l'ordinanza loro essendo pari a quella dei direttori, dev'essere, quando occorra, corretta dal superiore ministro responsabile, del quale i ministeri speciali non sono che organi subordinati, e mutabili a senso dal capo responsabile.

§ 2512. Una cieca imitazione della montatura ministeriale, fatta per un principe conscio del suo genio e delle sue forze, e del bisogno di dar sesto, unità e vigore ad uno stato disordinato, indusse molti principi a stabilire molti ministri responsabili. Ma una dispensazione, la cui molla centrale risedeva nel genio e nel cuore del principe medesimo, e la cui convenienza era determinata dai tempi, non può formare nè massima nè norma generale.

Tale fu la posizione di Guglielmo d'Orange re d'Inghilterra, e di Napoleone imperatore dei francesi e re d'Italia. Prescindendo dalla mira occulta di non avere un vicariato che ponga in costringimento il principe, la esperienza dimostra che co' i molti ministri l'amministrazione rimane allo scoperto, e mancante di quella integrità ed unità, senza la quale non esiste alcuna durevole potenza. Ogni ministro sotto un principe volgare diventa nel suo dicastero un dispositore supremo, non ratenuto da chi che sia. Se un ministro unico, uomo di stato, fosse pochi anni sono esistito in Francia, avremmo forse veduto introdursi ivi il colbertismo, tanto ruinoso a quel paese?

§ 2513. Questo non è ancor tutto. Sopravengono talvolta frangenti, i quali meritano una pronta providenza economica, civile, militare, finanziera, di podestà discrezionale. Voi interrogate il ministro dell'interno, ed egli risponde *non tocca a me*. Lo stesso vi risponde quello della giustizia, come

---

(1) *Dice Machiavelli: « È regola che non falla » mai, che un principe il quale non sia savio per » sè stesso, non può essere consigliato bene, se già » a sorte non si rimettesse in uno solo che al tutto » lo governasse, che fosse uomo prudentissimo. »* (Il Principe, *capo XXIII*).

pure quello delle finanze e della guerra. Se uno di questi volesse por mano a provedere, gli altri non si presterebbero. Manca il principe, perchè o infermo, o absente, o tratenuto da impedimento superiore. Ecco allora la cosa publica colta da apoplessia, e lo stato gettato in un'angoscia mortale.

§ 2314. Nulla di ciò sarebbe avvenuto, se tutte le attribuzioni di providenza fossero state concretate in una sola mano, la quale potesse prontamente deliberare e ordinare a nome del principe, a norma dei casi. Un ministro adunque unico e responsabile viene invocato dalle esigenze della publica direzione e dagli accidenti stessi della fortuna.

§ 2315. Questa necessità si sente eziandio, se entriamo nel gabinetto del re. Molti ministri responsabili non possono servire ed agire, se non sono perfettamente d'accordo, e non costituiscono un solo cervello ed un solo cuore. Il régime dello stato esige questa unità. Con molti ministri eguali è essa forse durevole? L'emulazione dell'egoismo è forse sbandita dal gabinetto? — Occorre denaro? Ogni ministro non crede di avere tanta dote quanta basta, e però il conto presuntivo viene il più che si può da ognuno ampliato. — Occorrono providenze economiche? Il ministro non cura di vessare il cittadino. L'altro, se tace, sacrifica il popolo; se si oppone, s'introduce lo scisma. Chi può ridurre le pretese dentro i limiti di una doverosa armonia? — Ponete un solo ministro, sotto il quale i decasteri siano altretante soggette direzioni; ed allora non avrete nè discordanza di spirito, nè arbitri di spese, nè gelosie, nè publicità nocive, nè angustie del principe nel contenere, nel cangiare, nello scegliere; e meno poi quella scandalosa versatilità, che getta nel publico una desolante incertezza in tutte le transazioni, specialmente commerciali.

§ 2316. Voi temete l'onnipotenza di un uomo, e però ne volete dividere l'impero. Stolido rimedio! Voi assassinate lo stato, e non allontanate il temuto pericolo. — Non vi sarà dunque altro riparo all'arbitrio? — Abbiate la bontà di ricordarvi le guarentigie ordinate contro l'abuso del potere principesco, e riposate su quelle, invece di ammortire il potere amministrativo. La nazione abbisogna di unità, di vigore e di stabilità nella direzione suprema; e tanto più ne abbisogna, quanto più ampia è la sfera degli affari, e quanto più è diramata la gerarchia.

§ 2317. Ciò che non potrà fare un principe, molto meno lo potrà fare un ministro responsabile e mutabile. Egli è in sostanza il gerente contraposto dalla legge al gerente presentato dalla fortuna, o il presidio contro la mala posizione della fortuna. Benchè un principe che sapia intendere e volere da sè, non possa vedere e saper tutto; benchè non sia compreso dalla mania regolamentare, e non pretenda di collocarsi su 'l trono di Giove per far le parti di carceriere: ciò non ostante con la sola riputazione del suo genio e della sua energia imprime un tono di vigore e di unità in tutta la gerarchia, e fa camminare l'amministrazione principesca come s'egli fosse da per tutto. Io parlo con un esempio accaduto sotto i miei occhi. Ora co 'l ministro unico si tenta di far le veci di un principe illuminato ed energico. La sua necessità è assoluta. Dunque il diritto nazionale è irrefragabile. Viceversa la divisione risulta ripugnante al giusto e provido organismo principesco, perchè infrange i nervi, inceppa i movimenti, ed annienta così la potenza dello stato. Barcollanti sono per lo meno gli stati soggetti a questa divisione: ad eliminarla per sempre viene appunto stabilito un ministro unico responsabile. Ecco come debba essere ordinato l'organismo principesco, convenevole alla publica amministrazione.

CAPO III.

DELLE ATTRIBUZIONI DEI MUNICIPI, DEI LORO ISTITUTI ORGANICI, E DELLE ELEZIONI E FUNZIONI DEI DEPUTATI AL CONGRESSO NAZIONALE.

1. *Somma delle attribuzioni municipali. Come possano essere associate al governo, ed affrancati nel loro esercizio.*

§ 2318. Sopra abbiamo distinto, quanto all'interno, le leggi regolatrici dei cittadini (comprese nel primo ramo intitolato *civile protezione*) dall'azienda della grande famiglia dello stato. Quest'azienda abbraccia gli altri quattro rami ivi segnati. Ora si tratta in primo luogo di sapere su qual ramo principale possa cadere la giornaliera ed abituale azienda dei municipi. Ognuno risponde, anche in vista dell'esempio, ch'essa deve cadere su le civiche provisioni. Quanto al rimanente, l'opera dei municipi non può essere che sussidiaria e formulativa dell'amministrazione nazionale; bene inteso che le funzioni costituzionali rimangano indipendenti. E per discorrere in un modo che serva alla pratica amministrazione, atteggiata anche ad un governo cautelato, debbo osservare quanto segue.

§ 2319. L'*azienda publica* è un'idea astratta, ma infinitamente complessa: essa abbraccia tutte le funzioni concrete componenti l'amministrazione publica di *providenza*. Ma quella del governo è propriamente nazionale, e non locale. Le funzioni della locale appartengono per diritto e per necessità pratica, ossia per possibilità di esecuzione, agli stessi municipi. L'annona, la sanità, l'*edilità*, i mercati, le comunicazioni interne del circondario comunale, la conservazione dei registri dello stato civile, lo stabilimento e il mantenimento delle scuole primarie, la composizione delle guardie nazionali e degli offici di leva, il catasto comunale, ed altre simili già assegnate attribuzioni, formano parte di tali funzioni abituali.

A queste per altro debbonsi, a senso mio, aggiungere le seguenti.

1° L'officio dei conservatori degli statuti municipali co' i relativi processi verbali di discussioni, di deliberazioni, di ordinanze, con le successive aggiunte e modificazioni in forma autentica.

2° L'officio delle ipoteche su i beni del territorio comunale, al quale si può unire tanto quello dell'apposizione della data certa ad atti privati, quanto quello del registro delle patenti d'industria o di commercio.

3° Un officio delle petizioni dei privati, salvo le altre da dirigersi all'officio competente, quando esistessero reclami o contro lo stesso municipio, o dallo stesso municipio contro qualsiasi autorità.

4° Un officio di protezione dei derelitti, dei viaggiatori e degli ospiti senz'appoggio ec., di conciliazione amichevole o di reclamata domestica correzione.

5° Un congresso dei deputati dei comuni compresi nel circondario della giudicatura di pace, per proporre al principe la terna dei giudici di pace da nominarsi, e delle persone dei rispettivi cancellieri, cursori ed esecutori di giustizia; come

anche per proporre al senato i nomi degli eleggibili alle avvogarie, ossia agl'inferiori offici di petizione, dopo ottenutane l'abilitazione della consulta di stato (1).

6° Un officio di annuari statistici del comune, con l'annotazione dei fatti più memorabili, accertati con processi verbali autentici, ec. Tutto questo va distinto dal ruolo di popolazione, che dovrà essere tenuto separato dai detti annuari.

7.° Un congresso annuale pe 'l catalogo dei giurati, de' curatori giudiziari, e dei periti d'officio.

Io darò ragione, nella parte speciale, dell'assegno di queste funzioni. Ora mi conviene portare l'attenzione su i rapporti organici fra i municipi ed il governo, onde stabilire i poteri costituenti, il loro movimento ordinato; ed assicurante la civile libertà e la potenza dello stato.

§ 2520. Se i municipi dovessero stare all'intiera discrezione dei ministeri o dei delegati principeschi, sarebbe inutile parlare di guarentigie e di cautele costituzionali. Il punto d'appoggio del potere raffrenante il despotismo sta nei municipi. Ma dall'altra parte i municipi debbono cooperare all'amministrazione publica, oltre a quella dell'interno del comune, che non dev'essere arbitraria. Che cosa dunque deve disporre la legge fondamentale dello stato? Essa in primo luogo deve sottoporre i funzionari municipali a rendere conto della interna gestione al consiglio generale del comune. Essa deve in secondo luogo parificare interamente i municipi, nelle azioni attive e passive verso altri, ai semplici privati. Essa deve in terzo luogo obligare il municipio a prestarsi alle competenti ordinanze di publica amministrazione. Essa finalmente deve sottrarre le comunità e i municipi dalla giurisdizione principesca in tutte le funzioni costituzionali, e sottoporla al potere moderatore dello stato.

§ 2521. Tranne i casi delle liti di *mio* e *tuo*, nelle quali i municipi debbono ricorrere ai tribunali ordinari, essi nelle altre materie debbono trovare il loro appoggio nel potere moderatore dello stato. Nell'ordinamento cautelato di uno stato non solamente le leggi fondamentali, ma quelle ancora di comune diritto divengono illusorie, se le unità individuali e le unità municipali vengano abbandonate all'arbitrio delle autorità esecutive, o non vengano guarentite nelle loro giuste azioni.

§ 2522. Come lo stato dei cittadini sta sotto la protezione dei tribunali protetti dal potere moderatore, così lo stato dei municipi deve star sotto alla protezione di questo stesso potere. Se i municipi debbono sottostare alle leggi dell'amministrazione principesca, essi debbono anche essere sottratti, sia da un'influenza distruttiva della guarentigia della nazionale libertà, sia dalla necessità di obedire senza reclamo ad ordinanze illegali. Il cielo mi guardi ch'io voglia accordare alle municipalità il diritto di sottrarsi a beneplacito alle ordinanze principesche o dei tribunali di giustizia, tranne il caso che venisse loro comandata un'azione qualificata dalle leggi costituzionali o criminali come delitto! Solamente io pretendo che venga guarentita la giusta libertà delle loro funzioni e l'integrità delle loro competenze. In caso dunque di aggravio il municipio deve indilatamente objettare; e se non può aver luogo dilazione, deve obedire, e insieme protestare, con riserva di ricorrere al potere moderatore stabilito dalle costituzioni.

§ 2523. Senza quest'ordinamento, o la guarentigia ordinaria sarebbe illusoria, e prevarrebbe la servitù; o l'amministrazione publica sarebbe ad ogni tratto intralciata o interrotta, con danno spesso irreparabile del popolo. Un tribunale giudicante può, ed anzi deve non deferire ad un comando o ad una istruzione *illegale* ministeriale; ma un corpo amministrante, tranne il caso di una ordinanza criminosa, deve prestare la gerarchica obedienza. Quanto ai tribunali, essi non dipendono che dalla legge: il ministero non divide con essi la gestione della giustizia. Ma quanto ad un corpo amministrante, la posizione non è la stessa: occorrono spesso providenze che la legge non poteva prevedere, alle quali debbono cooperare i municipi. Lavori publici, fazioni militari, ripartimento di contribuzioni, provedimenti di sanità, di sussistenza in casi calamitosi, ed altri casi simili, esigono la cooperazione dei comuni. Ora nel conflitto di giurisdizione e di convenienza sarebbe male il costituire un municipio giudice e operatore indipendente. Dunque si deve subordinarlo al comando del principato, e nell'atto stesso proteggerlo da soperchierie, riservandolo libero nelle funzioni costituzionali.

II. *Garanzie dei cittadini rispetto ai municipi.*

§ 2524. In appendice di questa parte io debbo osservare che il municipio è instituito per il bene e la tutela dei cittadini, e non viceversa. Ora in affari d'interesse collettivo dei cittadini, commessi ai municipi chi sussidia i cittadini? Viene ordinato, per esempio, che le risaje siano tenute nella data distanza dell'abitato; che una nuova strada sia fatta; che sia bonificato un dato tratto di territorio. Avviene per solito che potenti possessori nello stesso comune o infrangono i divieti sanitari, o si rifiutano, o fanno deviare l'opera comandata. La non necessaria tortuosità delle strade per risparmiare i fondi dei signori accusa visibilmente questa iniquità. L'Inghilterra in questo genere presenta le mappe più scandalose. Ora, io lo ripeto, chi sussidia qui i cittadini? — Nessuno. — Che cosa dunque occorre? — Un intercessore comune di officio, il quale assuma le parti dei cittadini in sì fatte occorrenze, e possa implorare il braccio sia del governo, sia del potere moderatore. Volete voi che il sociale contratto sia effettuato? volete voi che il cittadino sia protetto? volete voi ch'egli senta la sua dignità, che sia conscio della sua libertà, che il suo cuore sia fervido per la patria, che il suo braccio agisca per lo stato? — Fate ch'egli sia aiutato in tutte le sue relazioni, e la formula dell'equo pareggiamento sia articolatamente protetta.

§ 2525. Qui taluno potrebbe ricordare che sotto nome di *tutela* fu introdotta l'ispezione principesca. Se consultiamo la storia, troviamo p. e. in Italia che lo spoglio dei diritti municipali e la fanciullesca tutela a cui i municipi furono assoggettati, non invalse se non co 'l moderno despotismo incominciato co 'l secolo decimosesto. L'uso di trattare i municipi come inetti pupilli fu importato in Italia dalla gallica conquista (1).

---

(1) *Quest'attribuzione di proporre al senato i nomi degli eleggibili alle avvogarie viene ristretta ai municipi maggiori, come si dirà più sotto.*

(1) *Alcuni strumenti di transazione non solo di*

§ 2526. Fu allegato il pretesto che gli amministratori possono mal versare il denaro del comune. Sia. Ma ciò rende forse necessaria la nullità a cui furono condannati i municipi? Io sono testimonio d'un municipale ordinamento di un paese, nel quale il consiglio principesco non si assumeva di conoscere nè i conti presuntivi, nè i conti consuntivi dei municipi, nè autorizzava le liti, nè canonizzava le transazioni, e meno poi convocava o interveniva nei congressi: e pure l'amministrazione municipale camminava a meraviglia. Qui inoltre vigeva un'alacrità di patriotismo ed una mossa di spirito publico veramente esemplare. Voi mi domanderete come si provedeva all'amministrazione, e si ovviava alla mala versazione del denaro. A ciò rispondo, che nel consiglio generale si stabilivano le opere da farsi ed i fondi da formarsi con la tassa che il municipio imponeva a sè stesso. Quanto alle male versazioni, qui conveniva distinguere le spese ordinarie dalle straordinarie. Quanto alle prime esisteva una cassa; e quanto alle seconde un'altra cassa, come presso gli Ateniesi. Su la cassa delle ordinarie si soddisfaceva all'amministrazione consueta. Delle straordinarie non si poteva disporre se non che co 'l placito del consiglio generale. Quando un privato domandava una providenza interna economica, e veniva negato, egli faceva interporre una requisitoria dell'avvogadore di comune, la quale se non era esaudita, ricorreva al governo. Lo stesso praticava il corpo gerente quando il consiglio si rifiutava di aderire alla sua domanda. L'avvogadore di comune era annesso all'ufficio di petizione: questo esercitava una specie di patrocinio simile a quello dell'antica Roma. Il privato o debole o povero aveva un sostegno, e d'altronde non si dava corso a ricorsi temerari. Non era per altro tolto il ricorso anche al privato, se l'avvogadore avesse ricusato; e ciò per prevenire la corruzione.

§ 2527. È certo che i municipi erano assai meglio serviti e assai meglio assicurati, che dai signori con abito ricamato uniti all'aula del consiglio di stato. Il consiglio communale che aveva autorizzata la spesa, essendo quello che doveva soddisfarla e goderne il frutto, aveva tutto l'interesse come anche tutta la felicità di verificare tanto le versioni (*sic*), quanto le male versazioni. Co' suoi statuti alla mano faceva corregere e risarcire senza imbarrazzi, senza dilazioni, e senza vessatorie discipline. Se si rompeva un forno comunale, l'officio gerente non aveva bisogno di domandare la facoltà di spendere poche lire passando e ripassando per molti protocolli, sostenendo molti carteggi, e frattanto ruinare il forno, costringere il popolo ad andare altrove, ed a sottostare ad una spesa quadrupla oltre al bisogno. Se urgeva la fame o una epidemia, non era obligato a lasciarla inferire sino a tanto che non fosse stato autorizzato a provedere ed a spendere il necessario. Cumulato poi il denaro e cessata la fame, non era costretto a cedere l'avanzo alla cassa principesca; ma lo serbava e lo erogava in altri bisogni della stessa communità, com'era di diritto. Distruttorio e non tutorio, desolante e non providente, si è il principesco ispettorato su la gestione municipale, oltre d'essere assolutamente incompatibile con la costituzionale guarentigia. Tutto considerato, o conviene rinunciare al pensiero di frenare il despotismo principesco, o conviene rigettare questo ispettorato decorato co 'l nome di tutore, ma che in fatto ammortisce la vita civile ed inschiavisce lo stato.

Recapitolando le competenze, ecco che cosa risulta:

1° Nelle funzioni dell'amministrazione publica dello stato i municipi prestano l'obedienza gerarchica, salvo i gravami autorizzati dalle leggi.

2° Nella loro gestione interna ne delegano le funzioni ad un capo gerente e responsabile, e ne tutelano l'amministrazione con un consiglio generale senza ispezioni tutorie, ma con un officio di protezione costituzionale per l'interesse collettivo dei privati.

3° Nelle relazioni economiche ed amministrative verso altri agiscono come fra eguali; ogni cittadino può, se vuole, in caso di gravame o di rifiutato officio municipale, valersi dell'intercessore costituzionale, salvo il diritto, per il mio e tuo e le ingiurie, di ricorrere ai tribunali di giustizia.

4° Nelle funzioni costituzionali i municipi dipendono esclusivamente dal potere moderatore dello stato; come pure lo invocano nei conflitti di attribuzioni, o in caso di gravami inferiti loro dal governo.

III. *Del diritto di elezione nei municipi*

§ 2528. Determinare a chi debba competere il diritto di eleggere i membri del consiglio generale municipale, e come in forza di tutte le esigenze di sociale diritto la facoltà di eleggere debba essere esercitata nello stato di sviluppata civiltà, forma un'ispezione assai complicata. — A primo tratto ci si presenta la considerazione, che nel regime proprio sì attivo che passivo dei municipi l'oggetto primario e quasi assorbente è quello delle civiche provisioni, le quali cadono su le cose, più tosto che su le *persone*. Quindi le contribuzioni prediali si computano per le prime e le più certe; quelle poi su le professioni di arti e di commercio si sogliono riguardare come subalterne ed eventuali. Da ciò la comune degli scrittori conchiuse, che il diritto ad eleggere i membri del consiglio generale del municipio debba competere *esclusivamente* ai possidenti del comune.

Questa opinione venne rinforzata con due motivi. Il primo è quello accennato dallo Smith, il quale disse che quando il possidente combatte pe 'l proprio interesse, egli senza saperlo combatte anche per la causa del sociale consorzio. Il secondo motivo poi consiste nel pensare che il capo-saldo del sociale edifizio sta propriamente nella stabile possidenza, talchè essa forma come un tronco al quale sono raccomandate le altre classi di una nazione incivilita; e però il centro maschio di gravità e di solidità sta nel potere di una nazione incivilita.

§ 2529. Gravi sono questi motivi; ma io chieggo se essi domandino la conseguenza dell'elettorale monopolio che ne viene dedotto. Vediamolo. — Onde discutere con discernimento e con sicurezza la

---

municipi, ma di altre corporazioni del secolo decimoquinto, comprovano che la ispezione tutoria pretesa in oggi non esisteva prima del secolo decimosesto presso di noi. Io poi di scienza propria posso assicurare che in certi luoghi, ottimamente e saviamente viventi sotto un principe, questa ispezione non era conosciuta. Dall'altra parte i primi atti delle autorizzazioni tutorie del governo risultano da documenti fatti sotto il dominio di Luigi XII nell'alta Italia.

proposta questione, conviene prima di tutto distinguere la *padronanza* individuale su i beni stabili dal *predominio* su 'l sociale consorzio. Chi tiene la terra tiene anche gli uomini, dicesi per proverbio. Ma questo detto, vero in linea d'interesse, significa forse che i non-possidenti siano sudditi dei possidenti, o che questi debbano dare la legge agli altri? Ecco la questione di sociale diritto che conviene risolvere prima di procedere alle altre.

§ 2530. Qui si presentano due opinioni, cui conviene evitare come due scogli. La prima è quella che qualifica la stabile proprietà quale diritto puramente *dativo*, cioè radicalmente sociale e facoltativamente attribuito dalla società; la seconda è quella che qualifica la stabile proprietà come traente a sè il diritto di *politico predominio*. Su la prima opinione non mi conviene più disputare dopo ciò che n'ho scritto altrove (1); su la seconda mi rimane a dire ancora qualche cosa in relazione ai politici diritti. E qui mi conviene notare, che contro questa estrema opinione un'altra estrema a' dì nostri ne insorse, la quale fu eretta in iscuola; e questa è quella dell' *industrialismo*, la quale pretenderebbe di far predominare le classi non-possidenti a quella dei possidenti. A chi intende che cosa sia lo stato civile, e chi considera da che essenzialmente risulta la potenza dello stato specialmente innoltrato all'età della maturità, deve sembrare strana l'una e l'altra pretesa di politico predominio; come al fisiologo sembrerebbe strano il parlare del potere predominante del solo ventre o di quello delle sole braccia. E pure questi due partiti pretendono tale esclusivo predominio. La storia antica e quella del medio-evo ci presenta tentativi di fatto dell'uno e dell'altro; ma questi se furono per qualche tempo mantenuti, ciò non fu che con la forza artificiale, e d'altronde non potevano stare con la buona ragione di stato.

§ 2531. Per giudicare a dovere conviene prima intendere l'indole del governo. Non dobbiamo più ragionare alla maniera di Arringthon, da cui visibilmente Montesquieu prese il suo piano parlando dei diversi governi, ed a cui aggiunse eleganti commentari (2). Noi non dobbiamo più trarre in campo nè le monarchie, nè le aristocrazie, nè le democrazie foggiate e definite quali stanno negli scrittori, come se esse o pure o miste costituissero tutte le forme possibili di governo; ma dobbiamo pensare che il governo nazionale rappresentativo è un governo tutto a sè, ed un *corpus sui generis*, il quale esclude il dominio di classi particolari indicate con le dette denominazioni. Esso, come già accennai, è una *etnicarchia*, in cui tutte le parti sono concorrenti, associate e consolidate sotto la invisibile nazionale sovranità, e che riposa su l'ordine naturale. Ivi se le diverse classi hanno un potere proprio, hanno pure una individuale tendenza ad usurpare l'altrui. Ivi a vista d'occhio si svela un'emulazione prediale, un'emulazione industriale, un'emulazione mercantile, un'emulazione dottrinale, le quali tendono tutte a soverchiare i poteri consociati. Queste diverse potenze si sforzano a movere, ad agitare, a far progredire tutta la machina sociale. Esse non sono che la stessa individualità, che per la sua ingenita energia agisce sotto forme diverse: *Totusque diffusa per artus mens agitat molem*. Allorchè si tratta di comporle tutte in un ordine solo, una mente suprema dev'essere posta fuori del vortice di ognuna. La sfera suprema di questa mente sta nella legislatura nazionale.

IV. *Come debba essere esercitato il diritto elettorale municipale.*

§ 2532. Alla questione del come si debba esercitare il diritto elettorale municipale pare che debbasi rispondere distinguendo: o si tratta di eleggere il deputato alla legislatura, o di nominare i membri del consiglio generale del comune. Se si tratta della elezione alla legislatura, il diritto e la politica impongono di non dare preferenza a veruna delle classi particolari. Una tale preferenza non si potrebbe esercitare senza ingiuria e soverchieria delle altre, e senza distruggere la potenza dello stato, che deve risultare dall'equa cospirazione di tutte. Dunque è un potente controsenso, ed una insultante, iniqua ed antipolitica disposizione quella di stabilire un censo prediale elettorale ond'essere eleggibile alla legislatura; come se o la sapienza civile fosse annessa al perticato del terreno, o la virtù o la fiducia sociale fosse ingenita alle cifre dell'estimo. Per lo contrario eleggibile alla legislatura dev'essere qualunque uomo che inspira confidenza a trattare l'interesse de' suoi committenti; o, a dir meglio, la causa publica. Quest'uomo se esiste nel comune, purchè voglia aspirare ad essere nominato, sarà eletto di buon cuore ed anche ricercato dal congresso dei padri, cioè dal consiglio generale unito al corpo-gerente municipale.

L'opinione publica del popolo servirà di freno onde non far torto al merito riconosciuto; e la premura che il comune non iscomparisca nell'aula legislativa contribuirà ad una buona elezione. Le migliori elezioni sono quelle fatte con cognizione delle persone da un popolo libero, e non sedotto dall'oro.

§ 2533. Passiamo ora alla formazione del consiglio generale del comune. Si domanda chi debba eleggere e chi possa essere eletto. — Chi deve eleggere? Forse chi non ha nè cognizione, nè interesse nè delle cose, nè delle persone? Qui siamo alla individualità; qui noi parliamo della capacità dei padri di famiglia del comune ad eleggere un buon consiglio. Questo consiglio deve eleggere alla legislatura; questo consiglio deve stabilire certe imposte; questo consiglio deve rivedere i conti. Forse che chiameremo il gran numero degli operai o dei nulla-tenenti alla scelta di questo consiglio? Forse lo faremo nominare esclusivamente dai soli pochi e talvolta pochissimi possidenti del comune stanziati nelle città, e che pur troppo soverchiano spesso la municipale amministrazione?

Nè l'uno nè l'altro partito mi sembra accettabile. La via di mezzo parmi la più conforme al diritto ed alla politica. Ai possidenti compete il diritto di eleggere in forza del titolo stesso della possidenza; agli altri venga attribuito con l'estrarre a sorte i nomi dei migliori già trascelti in una lista precedente.

§ 2534. Gli elettori dei membri del comunale consiglio generale debbono essere in primo luogo

(1) *Vedi* Introduzione al diritto publico universale.

(2) *In prova di questo giudizio veggasi il libro intitolato* Aforismi politici *di G. Arringthon, una traduzione italiana dei quali fu stampata in Brescia nell'anno 1802 dalla tipografia del dipartimento.*

i possidenti, giusta i limiti ed i modi che tosto spiegherò. Con questo nome s'intendono tanto i padroni assoluti, quanto i livellari e gli usufruttuari.

Dico in primo luogo e non esclusivamente perchè si tratta dell'interesse di tutti i cittadini. Qui si vogliono escludere gli estremi dell'aristocrazia e della democrazia. La prima è soverchiante; la seconda è cieca; e se è numerosa, essa riesce petulante, e di strumento cieco all'altra. Ciò accade specialmente nelle città, e soprattutto nelle capitali, dove ogni possidente deve eleggere il suo domicilio elettorale. In difetto di ciò il suo voto dev'essere devoluto ad altri.

§ 2335. Potrebbe nascere il caso che tutto il terreno del comune, sia in campi, sia in case, si trovi in mano di pochissimi: lo che facilmente accade quando le corporazioni ed i municipi possegono fondi, o quando pochissime famiglie tengono i campi e le case. In questi casi che mai deve stabilire la legge? — Eccolo: si esamini il catasto, e si vegga la cifra dell'estimo prediale; e moltiplicatala per 4 o per 5, secondo la squadra si stabilisca il reddito presuntivo della rendita. Trovata la rendita, si divida in tanti lotti di cinquemila franchi per ognuno. Se il possessore è un privato si attribuisca a lui un voto; gli altri voti vengono destinati ad altri nomi di non-possidenti segnati in una lista fatta dall'officio municipale, da estrarsi a sorte. Così vi saranno elettori *naturali* ed elettori *surrogati*. Quando poi il possidente sia una corporazione, un comune, il demanio, o altra persona morale, allora stabiliti i lotti suddetti del reddito di cinquemila franchi, si traggano a sorte tanti nomi di elettori surrogati, quanti lotti vi sono su quel dato fondo, o su 'l complesso di quei dati fondi. Questo metodo sia generale. Le camere di commercio abbiano anch'esse il diritto di nominare i loro elettori. Costituito così il corpo elettorale del comune, esso nomini a membri del consiglio generale le persone della sua confidenza, senza riguardo a censo veruno prediale. Questo consiglio generale poi nominerà il suo deputato all'aula legislativa a lui più beneviso, senz'altro riguardo, fuorchè al suo merito civile. La durata in carica continuerà fino all'epoca delle nuove elezioni parlamentarie.

V. *Della necessità dopo le elezioni di tenere i deputati in fede verso i comuni.*

§ 2336. Creato il consiglio generale del comune giusta la presunzione del merito civile dell'eletto, indipendentemente da ogni censo di eleggibilità, rimane la elezione dei deputati all'aula legislativa. Questa dev'essere affidata al consiglio stesso generale, ajutato dai lumi del corpo amministrante il comune. Qui insorge una questione, nella quale si tratta di sapere se con questo mezzo sarà prevenuto il *monopolio* dell'impero, sempre tentato sia dai cortigiani, sia dagli ottimati, sia dalle fazioni. — Io rispondo distinguendo: o il metodo di elezione progettato verrà fiancheggiato co 'l dovuto ordinamento delle competenze dei comizi nazionali, o no. Nel primo caso il temuto monopolio sarà *certamente escluso*; nel secondo caso non sarà che *minorato*.

§ 2337. E per bene intendere questa parte conviene avanti tutto consultare la esperienza. Due sono i tifoni che disolvono tutto il potere assicurante di un ordinamento nazionale rappresentativo, e lo rendono peggiore dello stesso governo assoluto: il primo è l'*ambizione personale* dei deputati; il secondo l'*avarizia* che fa loro vendere i suffragi ai nemici del popolo. Diamo un esempio dell'una e dell'altra. Ognuno sa che nella costituzione inglese la camera dei pari non forma un potere operante per conto del popolo, ma operante per conto dei lord, come altrettanti signori posti fra il re ed il popolo. Essi di fatto si possono far rappresentare nella camera da altri loro colleghi senza intervenire personalmente, e senza qualunque responsabilità morale: la loro potenza prediale è forte per sè. Ma se la corona si associa a loro, il peso diventa enorme contro il popolo. Al re appartiene di creare i lord che debbono sedere nella camera. Quanto più egli ne nomina di nuovi, altrettanto più priva il popolo di potenza prediale e pecuniaria, che potrebbe bilanciare gli eccessi di potere. Tutti gli uomini di stato, amanti della giusta libertà nazionale, deploravano l'illimitata facoltà nel re di creare quanti pari a lui piaceva, come un grave difetto della costituzione inglese. Essi bramavano che il numero dei pari fosse limitato, e con ciò si giovasse alla guarentigia nazionale. Sotto il regno di Giorgio I° avvenne che pe 'l ministero stesso della corona fu proposto un *bill* che impedisse al re di servirsi della sua prerogativa per guadagnare la preponderanza nel parlamento, introducendovi a beneplacito un numero illimitato di nuovi lord. Questa proposta quasi eroica fatta alla camera dei comuni avrebbe dovuto essere accolta come il dono più caro alla libertà. Che cosa avvenne? ch'essa fu rifiutata. E perchè? perchè i deputati dei comuni *volevano avere sempre libero l'ingresso a divenir lord*, nulla importando ad essi della libertà dei loro committenti, nè della fede del loro mandato.

§ 2338. Questo fatto, riferito dal celebre Blakstone (1), che cosa prova? Che *i componenti la camera dei comuni consideravano il loro mandato* non come un dovere di fare il bene e di sostenere la causa del popolo, ma come un mezzo di soddisfare alla loro privata ambizione; ed a quest'ambizione sacrificarono il loro dovere. Se ad un indiano venisse detto: questi orgogliosi signori, che a voi comandano, hanno i loro procuratori, i quali li defraudano dei benefici loro presentati dalla Providenza per fare il loro interesse privato; l'indiano che cosa risponderebbe? È meglio obedire ai Bramini, ch'essere venduti dai traditori. Ecco un esempio dell'ambizione personale dei deputati dei comuni, disolvente ogni guarentigia costituzionale. Da ciò viene, che la opposizione in Inghilterra è un giuoco dell'ambizione per farsi chiamare nelle file dei nemici del popolo. Veniamo ora ad un recente e strepitoso esempio dell'avarizia, sorella germana dell'ambizione. Allorchè fu fissata la costituzione elettorale inglese furono annoverati i borghi e le città che avevano il diritto di mandare deputati alla camera dei comuni. A dir vero, si avrebbe dovuto intendere che ogni altra città o borgo simile non ancora esistente avesse dovuto avere *ipso jure* un pari diritto; ma per quel malvagio e sordo giudaismo, del quale incontriamo altri esempi in Inghilterra, il diritto suddetto fu inteso non in via di massima costituzionale, ma in via

(1) *Blakstône*, Commentaires sur les lois angloises, *livre 1*, *chap. 2*, *tom. 1*, *pag. 227*. *Bruxelles 1774*. *Bombor imprimeur*.

di privilegio personale ai luoghi nominati. Per la qual cosa è avvenuto che alcuni borghi andati in ruina essendo stati ridotti a pochi casolari, ritenevano il diritto di eleggere al parlamento; e all'opposto le grandi e popolose città, come Birmingham e Manchester, surte da poi, rimanevano prive del diritto d'inviare al parlamento i propri deputati.

§ 2539. Questa patente ed iniqua assurdità era troppo odiosa e funesta per non eccitare scandali e querele. Ma l'aristocrazia inglese, che tenacemente e sfacciatamente aspira al monopolio del potere, si oppose sempre a far partecipare alle nuove città il diritto, naturalmente ad esse competente, di elezione. Essa non voleva che i borghi ruinati *(bourgs pourris)*, che stavano in sua proprietà, fossero spogliati del diritto suddetto; e nè meno voleva la concorrenza delle popolose città mercantili, onde predominare co' suoi clienti nella camera dei comuni. Ma giunse finalmente il tempo in cui la corona credette necessario di rimediare a tanta ingiustizia; e quindi essa stessa propose di togliere la facoltà ai luoghi ai quali non poteva più competere, e d'accordarla ad altri a' quali apparteneva di comune diritto. I raggiri, la rabbia e le escandescenze dei lord non fanno meraviglia; ma ciò che nessuno dovevasi aspettare egli fu, che la camera dei comuni abbia per conto del popolo rifiutato di accettare nel proprio seno altri confratelli suoi mandatari dello stesso popolo, i quali potessero attenuare il predominio degli ottimati. Con questo rifiuto comprato i procuratori dei comuni vendettero in galera i loro mandanti, ne tradirono criminosamente la causa, ed impunemente ciò praticarono. Ecco uno dei tanti e tanti casi rinovati nella camera inglese dei comuni, derivati dall'avarizia.

§ 2540. Ad ovviare all'ambizione ed all'avarizia dei deputati del comune basterà forse la cautela di nominare i più riputati? Io non credo. Allorchè taluno è riuscito a farsi nominare, egli si trova fuori del dominio del municipio, ed alla discrezione di chi può soddisfare la sua ambizione e la sua avarizia: egli per farsi eleggere manifesta disposizioni popolari. Quando poi egli è eletto, allora, sia con premeditato disegno, sia per posteriore prevaricazione, si vende ai nemici de' suoi elettori. Nulla havvi di più fallace, quanto fidarsi del colore popolare del partito professato da taluno prima d'essere eletto: seduzioni, minacce, speranze per sè, pe' i figli, per li parenti, tutto assale un eletto. Questo modo di procedere fu sempre usato in tutti i paesi. La Spagna quando aveva le sue cortes, come si può vedere nel gesuita Mariana; l'Inghilterra, la Svezia ai tempi dei così detti *cappelli rotondi;* la Francia dopo la ristaurazione ne offrirono costanti esempi.

Che cosa dunque rimane a fare? Precludere l'adito alla tentazione di prevaricare, togliendone la occasione e la possibilità. — Voi mi domanderete come si possa ottenere tutto questo. Io vi rispondo che ciò si ottiene co 'l ripartire saviamente le funzioni della legislatura, invece di stoltamente accumulare su le stesse la proposta, la discussione e la deliberazione delle leggi, e di altre supreme providenze.

Quando al deputato comunale non sia più data la definitiva deliberazione, ma solamente la facoltà di discutere (la sola di cui è capace e ch'è compatibile con la sua posizione), niuno certamente intraprenderà di tentarne l'ambizione e l'avarizia. Al deputato mancherà ogni potere di far fallire il suo mandato, o di mercanteggiarlo a danno dei comuni. Voi mi domandate come poi si farà per ordinare la legislatura in un modo provido e sicuro conforme all'unità dell'impero. Ecco il problema che mi rimane ancora a sciogliere, e su 'l quale ora passo a ragionare.

CAPO IV.

DELLA DISTRIBUZIONE E DEL CONTEMPERAMENTO DELLE FUNZIONI SUPREME DEL PRINCIPATO.

I. Come si debbano distribuire le funzioni legislative, onde ottenere buone leggi, e prevenire sicuramente le prevaricazioni parlamentarie.

§ 2541. Cinque sono logicamente le funzioni componenti la legislazione in ogni nazionale ordinamento; e queste sono: 1° la proposta; 2° la discussione; 3° la deliberazione; 4° la sanzione; 5° la promulgazione.

Proporre una legge, egli è lo stesso che accusare il bisogno di una regola comune obligatoria sopra un dato affare di sociale diritto, e proporne la disposizione. Quando la natura opera bene per sè, allora la legge è superflua, disse Machiavello; ed io soggiungo ch'essa è ingiuriosa, perchè manca il diritto ad emanarla. Non si può vincolare senza necessità la facoltà di agire d'un cittadino. Quando non esiste necessità, la naturale padronanza è intangibile. Dunque la necessità sociale della legge dev'essere dimostrata prima di pensare alla proposta. Questo bisogno dev' essere *sociale*, vale a dire conforme alle clausole del sociale contratto. Si tratta forse di reprimere la frode, l'usurpazione, l'ingiuria? la legge allora è necessaria. Si tratta forse di far fronte ad una calamità? allora la legge è necessaria. Si tratta forse di speciali favori, di perfezionamenti, di protezioni parziali, allora la legge non è necessaria. La questione, se la legge sia o no necessaria, è ispezione di alta indagine, la quale appartiene alla *ragione di stato*, e però dev'essere decisa dal consesso che delibera definitivamente su 'l merito della legge proposta. A questo solo consesso deve appartenere la cognizione della necessità o non-necessità di una proposta, perchè in ogni altro che amministra riesce incompatibile, poichè giudicherebbe in causa propria.

§ 2542. Parrebbe che nei comizî dovesse decidersi l'articolo della necessità, prima di aprire la discussione su 'l merito. Rispondo che nella tattica parlamentaria ciò porterebbe sconcerti gravissimi. La necessità molte volte non risulta che da fatti speciali, i quali debbono apparire dai dibattimenti. Non tutte le leggi sono permanenti, non tutte le leggi sono di posizione; ma alcune sono abrogative: non tutte le domande fatte ai comizî nazionali possono ammettere la discussione preliminare della loro necessità. Si discuta dunque sotto la condizione della necessità, e non si proceda oltre.

§ 2543. Ed in vero, che cosa potrebbero dire i deputati dei comuni su l'articolo, se una legge sia o no necessaria? Quando si tratta di questo punto o conviene fidarsi del proponente, o creare comitati d'inchieste, che ritardano, che spesso tradiscono. Altri dunque dev'essere incaricato del giudizio su la necessità di una proposta. Quando la proposta sia prima concertata con l'officio supremo

delle petizioni, essa si presenta con la fiducia della sua necessità e convenienza. Questo concerto pertanto deve precedere alla proposta, e con questo concerto si può passare alla discussione. Da ciò nasce il giusto temperamento, che toglie di mezzo la fatta objezione. Nel mio sistema la legge non si presenta all'impazzata, e senza la persuasione della sua necessità; ma questa persuasione non si può riguardare come *definitiva*, ma come meramente *presuntiva*. Ciò deve bastare per aprire la discussione della sua *convenienza* (1).

§ 2544. La discussione su la convenienza della legge forma, a senso mio, la funzione propria dei comizì comunali. Questa simiglia al dibattimento giudiziario, nel quale sono ascoltate tutte le parti interessate a produrre le loro ragioni su l'oggetto domandato. La proposizione della legge forma la petizione giudiziaria; la discussione dei comizî forma il dibattimento. La sentenza dev'essere pronunciata da un giudice o da un arbitro di confidenza, il quale sia indipendente dal petente e dai comizî. Forse questo riparto non piacerà a tutti coloro che sono invasi o delle vecchie idee repubblicane, o delle vecchie prerogative principesche: siami dunque permesso di giustificare il mio divisamento.

§ 2545. È vero o no che per comprendere e per giudicare della convenienza di una giusta e provida legge si esige sapienza e imparzialità? Questa sapienza deve abbracciare la ragione privata, la ragione sociale, la ragione di stato, onde comporre tutti i diritti, conciliare tutti gl'interessi, e produrre la prosperità dei singoli con la potenza dello stato. Questa imparzialità esige d'essere sicuri dall'emulazione prediale, dalla industriale, dalla mercantile, dalla cortigianesca, dalla dottrinale, e d'essere investiti dal solo senso della cosa publica. Ora domando se nei comizî dei deputati possiate riscontrare questa sapienza e questa imparzialità (2)

§ 2546. Aprite gli atti di tutti i parlamenti, ponderatene i processi verbali, scorrete le liste dei congregati; e dopo ciò negate, se potete, che questi Comizî altro non siano fuorchè un popolo un po' più scelto, affetto da tutti i pregiudizî, da tutte le passioni, e aggirato da tutte le dirittte ed oblique emulazioni popolari, tranne qualche savio o buon uomo portato per accidente nell'aula del congresso. Ma se la nazione ha diritto d'essere servita giusta le viste della sua presunta e giuridica volontà generale, come mai dovrebbe ella commettere ai deputati comunali la facoltà di deliberare, alla quale sono inetti, e alla quale si oppongono i contrastanti interessi e le tentazioni a cui sono esposti, e che per costante esperienza prevalgono a danno della nazione? — È dunque manifesto che la facoltà di *deliberare* su le proposizioni delle leggi deve dalla nazione essere commessa ad un altro corpo, il quale da una parte abbia la riputazione di sapienza, e dall'altra presti una morale certezza d'imparzialità.

§ 2547. In forza di questo divisamento tutte le ansietà, tutte le brighe su la capacità e su la fedeltà dei deputati comunali sono tolte di mezzo, e però resta solo d'informare i Comizî su l'andamento del governo, e su la posizione nazionale interna ed esterna; di trattare delle promozioni competenti, dei conti presuntivi e consuntivi; di discutere pro e contro i progetti di legge, rimettendo il definitivo giudizio ad altro officio nazionale.

§ 2548. A questo secondo officio io propongo il nome di *consulta nazionale*. Le sue attribuzioni sono principalmente *giudicanti?* I suoi membri debbono essere proposti e prescelti dietro prove del loro merito civile. Essi non debbono essere sottratti da ogni timore di andare delusi delle loro aspettative, se perdessero la confidenza d'imparzialità. Debbono dunque avere qualche cosa sopra di sè da desiderare e da sperare, quando si conservino imparziali, come ricompensa da ottenersi

---

(1) *Un oratore nazionale, deputato dal consiglio supremo delle petizioni, presenta la proposizione della legge o già concertata fra lui e gli officî che la reclamano, o semplicemente proposta da quegli officî anche con le osservazioni contradittorie del detto consiglio. Il sostenerne il dibattimento e il difenderne la proposta viene addossato agli oratori dell'officio proponente, senza che quello dell'officio delle petizioni s'intrometta più nel dibattimento. Esso solamente ne deve sollecitare la chiusa per trasmetterlo co' processi verbali alla consulta di stato. La proposta dev'essere dispensata a stampa ai membri dei comizî co' i motivi senza far perdere tempo nella pompa inutile di un discorso fatto alla tribuna, indicando il giorno della discussione. Fratanto gli oratori si debbono far inscrivere per avere la parola senza leggere carte scritte, come viene praticato nel parlamento inglese, a differenza del francese, nel quale spesso con la lettura si staucano gli uditori.*

(2) *A tale questione rispondo negativamente. Questa negativa è notoria. Io mi contenterò quì di confermarla con la testimonianza di un moderno inglese, del quale, a fronte dell'orgoglio nazionale per il vecchio suo parlamento, troviamo nella* Bibliothéque britannique *(fascicolo di luglio 1828, pag. 21, 23) il seguente passo. = Creatori, redattori, correttori della legge, testimoni chiamati per difenderla o attaccarla, membri dei comitati, oratori sì favorevoli che contrari, autori di cambiamenti alla camera alta e bassa, tutti ignorano allo stesso grado, se è vero che la costruzione di tale machina sia utile, che l'adozione di tale sistema commerciale sia necessaria. Si ragiona, si sragiona* (on se gourme, on s'ecrase); *si disputa; partono a caso i colpi, e una corrente di fuoco d'eloquenza e di dialettica. Ciascuno modificò a suo modo la legge, di cui comprende appena il soggetto. Così mutilata e torturata, rifusa e metamorfosata, prima dai comitati, poi dai partiti politici, in quale stato esce ella poi da questa fornace ardente, ove la vedemmo spinta? È poi essa stessa? Il suo autore la riconoscerebbe forse? Conserva essa la forza che se le attribuisce, l'atto-proprio di cui si pretenderebbe dotarla?*

La scienza legislativa si compone di due elementi: dello studio scientifico e positivo, indispensabile per dirigere i movimenti e regolare gl'interessi di una nazione; e del dono della profezia, di quest'atto che legge l'avvenire nel passato, del maraviglioso talento di combinare le probabilità, di prevenire gli avvenimenti, di non agire su 'l presente che per influenzare il tempo futuro. Ora non si può riunire queste qualità, non si può essere vero legislatore, che co 'l più intimo e più alto studio della scienza così nelle sue profondità, come nei suoi risultati. =

mediante proposta dell'officio di petizione. Ma nello stesso tempo essi debbono godere della maggiore indipendenza nell'esercizio delle loro funzioni.

La loro prima competenza deve consistere nel giudicare della *necessità* e della *convenienza* della legge proposta: ben inteso che possano chiedere, dove è uopo, schiarimenti ed ulteriore discussione. L'articolo poi, *se la legge sia o non sia costituzionale*, dev'essere riserbato al *senato conservatore*, al quale appartiene l'ultima sanzione.

§ 2349. La consulta di stato dovrebbe dunque essere un corpo nominato dal senato sopra liste presentate a nome del popolo, del principe, e del gran-maestro, con l'aspettativa d'ogni membro di passare alla suprema carica di senatore. Il numero non dovrebb'essere fisso, sì per dar luogo a degnissimi uomini di far parte del consesso, e sì per supplire a molte altre funzioni costituzionali, delle quali la consulta dev'essere investita (1).

§ 2350. Dopo sette anni di privato esercizio potrebbe il consultore aspirare a passare al senato, mediante proposta dell'officio supremo di petizione fatta ai comizi nazionali; e dopo compiuta l'età di settant'anni passare alla classe dei quiescenti, sia nella consulta, sia nel senato.

§ 2351. Venendo alla *sanzione*, il senato non dovrebbe poter giudicare della intrinseca convenienza o bontà della legge, ma del solo articolo, *se essa sia o no costituzionale*. Un potere assorbente e concentrato verrebbe costituito, se nel senato si unisse il giudizio della bontà e della costituzionalità: lo che pervertirebbe l'ordinamento nazionale.

Quando la consulta ha redatta la legge; quando il senato ha pronunziata la formula: *non ostare la costituzione;* la legge è fatta. L'officio supremo delle petizioni, che a nome della nazione sollecita la deliberazione e la sanzione, la promulga e la dirama per mezzo de' suoi delegati.

Ecco in qual guisa si debbono distribuire le funzioni legislative, onde ottenere le desiderate guarentigie.

II. *Di un istituto nazionale.*

§ 2352. In nota ho fatto cenno di un corpo accademico posto a fianco della consulta di stato, e da lei dipendente. Io bramo che si facia attenzione alla di lui importanza, e dirò meglio alla di lui assoluta necessità in una nazione altamente incivilita, e nella quale si tratta di mantenere un principato nazionale. L'incivilimento incomincia dall'opinione credula, e finisce con l'opinione illuminata. La coscienza politica forma il vero palladio della libertà, che non può essere rapito, ma solamente oppresso dalla prepotenza. Ma questa coscienza politica è il frutto più tardo della intelligenza e dei bisogni sviluppati da una innoltratissima civiltà, ed abbisogna di sostegno.

§ 2353. È vero che l'opinione, i beni e la forza sono i grandi motori vitali degli stati: ma è vero del pari che il cervello move il braccio, e contro il braccio dei più non v'è che quello della natura. Ma qui io domando: se tu non sai distinguere i beni apparenti dai reali; se non conosci la necessità della moderazione; se non sai l'arte di difendere i tuoi diritti; a che giova il tuo volere, a che vale la tua forza? Dunque il vero valore estimativo dei beni e il valido uso della forza dipendono dalla bene istrutta opinione. Le riforme debbono essere prima fatte nel cervello, e indi eseguite co 'l braccio. La sana opinione forma la sana coscienza; e se l'opinione è la regina del mondo, la illuminata opinione politica è la regina delle grandi nazioni incivilite.

§ 2354. Ma questa opinione politica riducesi ad un vago e quasi inutile istituto, se non venga ridotta ad un simbolo articolato. Una nazione venuta a libertà deve avere il suo *credo* politico, come le sette hanno il loro *credo* religioso. Ciò è tanto più necessario, quanto più è manifesto che i dogmi politici sono per loro *natura* fuori della inspirazione dell'amor proprio individuale, e per la loro *certezza* fuori della portata ordina-

(1) *Occorre spesso l'interpretazione autentica delle leggi. Sarebbe assurdo che venisse fatta da autorità amministrative che possono avere interessi obliqui. Essa dunque deve naturalmente essere affidata al corpo che deliberò la legge, come il solo che ne possede la mente e ne calcola i rapporti.*

Vi sono ministri e funzionari responsabili da giudicarsi o per attentati contro la privata libertà, o per altro abuso di potere, o per occulte complicità. Sarebbe certamente assurdo farli giudicare da superiori che forse ne comandarono le disposizioni. Ma dall'altra parte se li caricate di una grande responsabilità, conviene pure circondarli di una grande sicurezza e piena libertà nell'esecuzione dei loro doveri. Non conviene dunque esporli ad essere tratti temerariamente in giudizio, e con la tema di arbitrarie accuse inceppare l'amministrazione. Conviene dunque investire la consulta di stato dei giudizi di responsabilità dei publici funzionari.

Insorgono conflitti di attribuzione *fra le autorità giudiziarie, le amministrative e le militari, diversi da quelli d'interna giurisdizione gerarchica. Nessuna delle parti dev'essere giudice delle attribuzioni costituzionali. Questo giudizio deve appartenere alla consulta di stato.*

Accadono questioni di eligibilità *ai comizi, all'officio di petizione, e ad altre funzioni nazionali. Il conoscere anche di queste deve appartenere alla consulta nazionale.*

Accadono accuse per abuso della libertà della stampa, *fuori le ingiurie private. Il Giury dovrà giudicare. Ma l'appello ultimo dei giudizi riguardanti abusi di azione publica della stampa appartiene alla consulta nazionale. Lo stesso dicasi per li* delitti così detti politici *Essa ratifica o no gli atti di grazia del principe.*

Un corpo accademico, preseduto da un gran-maestro, deve fiancheggiare la consulta di stato. I catechismi politici da insegnarsi come testo nelle scuole primarie, i manuali per la direzione dei municipi, i diplomi di dottrina per l'eleggibilità dei delegati dell'officio di petizione debbono essere addossati a questo corpo. Egli deve tener sedute regolari, publicare programmi di opere da premiarsi, e decretar premi ad opere publicate. Oltre a ciò, deve publicare un giornale officiale degli atti di governo, dare altre notizie, proporre l'opinione, e mantenere lo spirito publico. Finalmente l'ispezione e il rendiconto della istruzione primaria annuale deve formare una delle cure di questo corpo. Tale rendiconto dev'essere notificato ai comizi. Comandare e correggere questo corpo spetta alla consulta di stato.

delle petizioni, essa si presenta con la fiducia della sua necessità e convenienza. Questo concerto pertanto deve precedere alla proposta, e con questo concerto si può passare alla discussione. Da ciò nasce il giusto temperamento, che toglie di mezzo la fatta objezione. Nel mio sistema la legge non si presenta all'impazzata, e senza la persuasione della sua necessità; ma questa persuasione non si può riguardare come *definitiva*, ma come meramente *presuntiva*. Ciò deve bastare per aprire la discussione della sua *convenienza* (1).

§ 2344. La discussione su la convenienza della legge forma, a senso mio, la funzione propria dei comizî comunali. Questa simiglia al dibattimento giudiziario, nel quale sono ascoltate tutte le parti interessate a produrre le loro ragioni su l'oggetto domandato. La proposizione della legge forma la petizione giudiziaria; la discussione dei comizî forma il dibattimento. La sentenza dev'essere pronunciata da un giudice o da un arbitro di confidenza, il quale sia indipendente dal petente e dai comizî. Forse questo riparto non piacerà a tutti coloro che sono invasi o delle vecchie idée repubblicane, o delle vecchie prerogative principesche: siami dunque permesso di giustificare il mio divisamento.

§ 2345. È vero o no che per comprendere e per giudicare della convenienza di una giusta e provida legge si esige sapienza e imparzialità? Questa sapienza deve abbracciare la ragione privata, la ragione sociale, la ragione di stato, onde comporre tutti i diritti, conciliare tutti gl'interessi, e produrre la prosperità dei singoli con la potenza dello stato. Questa imparzialità esige d'essere sicuri dall'emulazione prediale, dalla industriale, dalla mercantile, dalla cortigianesca, dalla dottrinale, e d'essere investiti dal solo senso della cosa publica. Ora domando se nei comizî dei deputati possiate riscontrare questa sapienza e questa imparzialità (2)

§ 2346. Aprite gli atti di tutti i parlamenti, ponderatene i processi verbali, scorrete le liste dei congregati; e dopo ciò negate, se potete, che questi Comizî altro non siano fuorchè un popolo un po' più scelto, affetto da tutti i pregiudizî, da tutte le passioni, e aggirato da tutte le dirette ed oblique emulazioni popolari, tranne qualche savio o buon uomo portato per accidente nell'aula del congresso. Ma se la nazione ha diritto d'essere servita giusta le viste della sua presunta e giuridica volontà generale, come mai dovrebbe ella commettere ai deputati comunali la facoltà di deliberare, alla quale sono inetti, e alla quale si oppongono i contrastanti interessi e le tentazioni a cui sono esposti, e che per costante esperienza prevalgono a danno della nazione? — È dunque manifesto che la facoltà di *deliberare* su le proposizioni delle leggi deve dalla nazione essere commessa ad un altro corpo, il quale da una parte abbia la riputazione di sapienza, e dall'altra presti una morale certezza d'imparzialità.

§ 2347. In forza di questo divisamento tutte le ansietà, tutte le brighe su la capacità e su la fedeltà dei deputati comunali sono tolte di mezzo, e però resta solo d'informare i Comizî su l'andamento del governo, e su la posizione nazionale interna ed esterna; di trattare delle promozioni competenti, dei conti presuntivi e consuntivi; di discutere pro e contro i progetti di legge, rimettendo il definitivo giudizio ad altro officio nazionale.

§ 2348. A questo secondo officio io propongo il nome di *consulta nazionale*. Le sue attribuzioni sono principalmente *giudicanti?* I suoi membri debbono essere proposti e prescelti dietro prove del loro merito civile. Essi non debbono essere sottratti da ogni timore di andare delusi delle loro aspettative, se perdessero la confidenza d'imparzialità. Debbono dunque avere qualche cosa sopra di sè da desiderare e da sperare, quando si conservino imparziali, come ricompensa da ottenersi

---

(1) *Un oratore nazionale, deputato dal consiglio supremo delle petizioni, presenta la proposizione della legge o già concertata fra lui e gli officî che la reclamano, o semplicemente proposta da quegli officî anche con le osservazioni contradittorie del detto consiglio. Il sostenerne il dibattimento e il difenderne la proposta viene addossato agli oratori dell'officio proponente, senza che quello dell'officio delle petizioni s'intrometta più nel dibattimento. Esso solamente ne deve sollecitare la chiusa per trasmetterlo co' processi verbali alla consulta di stato. La proposta dev'essere dispensata a stampa ai membri dei comizî co' i motivi senza far perdere tempo nella pompa inutile di un discorso fatto alla tribuna, indicando il giorno della discussione. Fratanto gli oratori si debbono far inscrivere per avere la parola senza leggere carte scritte, come viene praticato nel parlamento inglese, a differenza del francese, nel quale spesso con la lettura si stancano gli uditori.*

(2) *A tale questione rispondo negativamente. Questa negativa è notoria. Io mi contenterò quì di confermarla con la testimonianza di un moderno inglese, del quale, a fronte dell'orgoglio nazionale per il vecchio suo parlamento, troviamo nella* Bibliothéque britannique *(fascicolo di luglio 1828, pag. 21, 23) il seguente passo. = Creatori, redattori, correttori della legge, testimoni chiamati per difenderla o attaccarla, membri dei comitati, oratori sì favorevoli che contrari, autori di cambiamenti alla camera alta e bassa, tutti ignorano allo stesso grado, se è vero che la costruzione di tale machina sia utile, che l'adozione di tale sistema commerciale sia necessaria. Si ragiona, si sragiona* (on se gourme, on s'ecrase); *si disputa; partono a caso i colpi, e una corrente di fuoco d'eloquenza e di dialettica. Ciascuno modificò a suo modo la legge, di cui comprende appena il soggetto. Così mutilata e torturata, rifusa e metamorfosata, prima dai comitati, poi dai partiti politici, in quale stato esce ella poi da questa fornace ardente, ove la vedemmo spinta? È poi essa stessa? Il suo autore la riconoscerebbe forse? Conserva essa la forza che se le attribuisce, l'atto-proprio di cui si pretenderebbe dotarla?*

La scienza legislativa si compone di due elementi: dello studio scientifico e positivo, indispensabile per dirigere i movimenti e regolare gl'interessi di una nazione; e del dono della profezia, di quest'atto che legge l'avvenire nel passato, del maraviglioso talento di combinare le probabilità, di prevenire gli avvenimenti, di non agire su 'l presente che per influenzare il tempo futuro. Ora non si può riunire queste qualità, non si può essere vero legislatore, che co 'l più intimo e più alto studio della scienza così nelle sue profondità, come nei suoi risultati. =

mediante proposta dell'officio di petizione. Ma nello stesso tempo essi debbono godere della maggiore indipendenza nell'esercizio delle loro funzioni.

La loro prima competenza deve consistere nel giudicare della *necessità* e della *convenienza* della legge proposta; ben inteso che possano chiedere, dove è uopo, schiarimenti ed ulteriore discussione. L'articolo poi, *se la legge sia o non sia costituzionale*, dev'essere riserbato al *senato conservatore*, al quale appartiene l'ultima sanzione.

§ 2549. La consulta di stato dovrebbe dunque essere un corpo nominato dal senato sopra liste presentate a nome del popolo, del principe, e del gran-maestro, con l'aspettativa d'ogni membro di passare alla suprema carica di senatore. Il numero non dovrebb'essere fisso, sì per dar luogo a degnissimi uomini di far parte del consesso, e sì per supplire a molte altre funzioni costituzionali, delle quali la consulta dev'essere investita (1).

§ 2550. Dopo sette anni di privato esercizio potrebbe il consultore aspirare a passare al senato, mediante proposta dell'officio supremo di petizione fatta ai comizî nazionali; e dopo compiuta l'età di settant'anni passare alla classe dei quiescenti, sia nella consulta, sia nel senato.

§ 2551. Venendo alla *sanzione*, il senato non dovrebbe poter giudicare della intrinseca convenienza o bontà della legge, ma del solo articolo, *se essa sia o no costituzionale*. Un potere assorbente e concentrato verrebbe costituito, se nel senato si unisse il giudizio della bontà e della costituzionalità: lo che pervertirebbe l'ordinamento nazionale.

Quando la consulta ha redatta la legge; quando il senato ha pronunziata la formula: *non ostare la costituzione;* la legge è fatta. L'officio supremo delle petizioni, che a nome della nazione sollecita la deliberazione e la sanzione, la promulga e la dirama per mezzo de' suoi delegati.

Ecco in qual guisa si debbono distribuire le funzioni legislative, onde ottenere le desiderate guarentigie.

II. *Di un istituto nazionale.*

§ 2552. In nota ho fatto cenno di un corpo academico posto a fianco della consulta di stato, e da lei dipendente. Io bramo che si facia attenzione alla di lui importanza, e dirò meglio alla di lui assoluta necessità in una nazione altamente incivilita, e nella quale si tratta di mantenere un principato nazionale. L'incivilimento incomincia dall'opinione credula, e finisce con l'opinione illuminata. La coscienza politica forma il vero palladio della libertà, che non può essere rapito, ma solamente oppresso dalla prepotenza. Ma questa coscienza politica è il frutto più tardo della intelligenza e dei bisogni sviluppati da una innoltratissima civiltà, ed abbisogna di sostegno.

§ 2553. È vero che l'opinione, i beni e la forza sono i grandi motori vitali degli stati; ma è vero del pari che il cervello move il braccio, e contro il braccio dei più non v'è che quello della natura. Ma quì io domando: se tu non sai distinguere i beni apparenti dai reali; se non conosci la necessità della moderazione; se non sai l'arte di difendere i tuoi diritti; a che giova il tuo volere, a che vale la tua forza? Dunque il vero valore estimativo dei beni e il valido uso della forza dipendono dalla bene istrutta opinione. Le riforme debbono essere prima fatte nel cervello, e indi eseguite co 'l braccio. La sana opinione forma la sana coscienza; e se l'opinione è la regina del mondo, la illuminata opinione politica è la regina delle grandi nazioni incivilite.

§ 2554. Ma questa opinione politica riducesi ad un vago e quasi inutile istinto, se non venga ridotta ad un simbolo articolato. Una nazione venuta a libertà deve avere il suo *credo* politico, come le sette hanno il loro *credo* religioso. Ciò è tanto più necessario, quanto più è manifesto che i dogmi politici sono per loro *natura* fuori della inspirazione dell'amor proprio individuale, e per la loro *certezza* fuori della portata ordina-

(1) *Occorre spesso* l'interpretazione autentica *delle leggi. Sarebbe assurdo che venisse fatta da autorità amministrative che possono avere interessi obliqui. Essa dunque deve naturalmente essere affidata al corpo che deliberò la legge, come il solo che ne possede la mente e ne calcola i rapporti.*

Vi sono ministri e funzionarî responsabili da giudicarsi o per attentati contro la privata libertà, o per altro abuso di potere, o per occulte complicità. Sarebbe certamente assurdo farli giudicare da superiori che forse ne comandarono le disposizioni. Ma dall'altra parte se li caricate di una grande responsabilità, conviene pure circondarli di una grande sicurezza e piena libertà nell'esecuzione dei loro doveri. Non conviene dunque esporli ad essere tratti temerariamente in giudizio, e con la tema di arbitrarie accuse inceppare l'amministrazione. Conviene dunque investire la consulta di stato dei giudizî di responsabilità dei publici funzionarî.

Insorgono conflitti di attribuzione *fra le autorità giudiziarie, le amministrative e le militari, diversi da quelli d'interna giurisdizione gerarchica. Nessuna delle parti dev'essere giudice delle attribuzioni costituzionali. Questo giudizio deve appartenere alla consulta di stato.*

Accadono questioni di eligibilità *ai comizî, all'officio di petizione, e ad altre funzioni nazionali. Il conoscere anche di queste deve appartenere alla consulta nazionale.*

Accadono accuse per abuso della libertà della stampa, *fuori le ingiurie private. Il Giury dovrà giudicare. Ma l'appello ultimo dei giudizi riguardanti abusi di azione publica della stampa appartiene alla consulta nazionale. Lo stesso dicasi per li* delitti così detti politici. *Essa ratifica o no gli atti di grazia del principe.*

Un corpo academico, preseduto da un granmaestro, deve fiancheggiare la consulta di stato. I catechismi politici da insegnarsi come testo nelle scuole primarie, i manuali per la direzione dei municipî, i diplomi di dottrina per l'eleggibilità dei delegati dell'officio di petizione debbono essere addossati a questo corpo. Egli deve tener sedute regolari, publicare programmi di opere da premiarsi, e decretar premî ad opere publicate. Oltre a ciò, deve publicare un giornale officiale degli atti di governo, dare altre notizie, proporre l'opinione, e mantenere lo spirito publico. Finalmente l'ispezione e il rendiconto della istruzione primaria annuale deve formare una delle cure di questo corpo. Tale rendiconto dev'essere notificato ai comizî. Comandare e correggere questo corpo spetta alla consulta di stato.

ria della gran massa di una nazione. È dunque necessaria una formula consacrata, insegnata, appresa di spirito e di cuore, e resa famigliare da per tutto. Per lei il popolo conoscerà il bene e il male per saper domandare, per sapere obedire, per non essere sedotto, per non essere tradito.

§ 2555. Dunque una specie di PONTIFICATO DOTTRINALE dev'essere costituito. Esso deve formare parte integrante ed essenziale dell'organismo nazionale assicurante. Qui sta l'*alfa* e l'*omega* direttivo della vita di un gran popolo incivilito e libero. Compagni e non servi della legge voi risconterete nell'*ordine privato*, allorchè la distinta credenza sia difusa e radicata. Colleghi e non antagonisti voi accoglierete nell'ordine civico, quando la moderazione e il soccorso si veggano immedesimati co 'l maggiore tornaconto personale. Tutori illuminati e zelanti voi possederete nell'ordine di stato, quando all'osservanza con l'ottima cognizione della cosa publica veggono l'esaltazione del merito civile, e la massima ricompensa del sapere e del patriotismo.

§ 2556. Ma per questa classe sublime si esigono sussidi proporzionati alla sua destinazione. Qui si presentano allo spirito le università degli studi e le scuole intermedie. Nell'organismo costituzionale noi abbisogniamo di qualche cosa di più, o di qualche cosa di meno. Il di più consiste in un'istruzione larga, libera, plenaria della ragione privata, civica e di stato della propria nazione, a simiglianza de' bei tempi della republica romana. Il di meno consiste sia nello scaricare lo stato dal lusso pomposo delle catedre di alcuni principati, sia nell'emancipare la facoltà d'insegnare dalla servitù degl'impieghi, sia finalmente nell'abolire gli assassini intellettuali o inconsideratamente o maliziosamente introdotti con metodi che sbalordiscono e disgustano, e quando oscurano ed inviliscono. Allorchè da prima le università degli studi furono erette, esse giovarono assaissimo sia co 'l supplire alla stampa, sia co 'l libero esercizio dell'insegnamento. I professori erano condotti per libero contratto; le loro lezioni non erano prescritte: la loro diligenza non abbisognava di eccitamento, perchè era stimolata dalla libera concorrenza di altri professori. Co 'l tratto del tempo le scuole divennero un monopolio di classe; finalmente furono convertite in un famulato: quindi ora riuscirono mezzi nulli alla cosa publica (1), ora mezzi di monopolio, ed ora mezzi di oscurantismo. Spetta ad una legge speciale il regolare gli studi comuni ed i sussidi loro, dipendenti dalle civiche provisioni principesche.

§ 2557. Nell'organismo costituzionale si tratta di tenere e di assicurare i due estremi della catena dottrinale, e di porre la direzione e la conservazione in mani indipendenti dall'aziono principesca e di qualsiasi particolare associazione. Il primo estremo di questa catena sono le scuole primarie, i catechismi politici, e l'assidua insistenza su questo punto; il secondo estremo è l'ISTITUTO NAZIONALE suddetto. Le scuole primarie, alimentate e sostenute dai municipî, debbono essere sorvegliate dagli avvogadori locali. L'istituto nazionale poi dev'essere atteggiato in modo di aver membri liberi in tutti i dipartimenti, e nella sede della consulta tenere il consiglio centrale presieduto da un GRAN MAESTRO. Le ambizioni letterarie, diremo così, di lusso possono trovare sfogo nelle academie ordinarie conosciute. Ma la classe delle scienze morali, economiche e politiche dev'essere raccomandata ad una più speciale protezione. Io mi spiego. Nel corso ordinario degli studi le scienze morali, economiche e politiche debbono certamente essere studiate, onde formare magistrati abili e patrocinatori validi, sia nella giurisprudenza, sia nelle civiche provisioni. Più ancora; nelle libere academie nulla osta ch'esistano classi di questi studi. Con l'istituto divisato non si tratta di stabilire un monopolio ingiurioso alla proprietà morale dei cittadini, e nocivo al buon ordinamento dello stato; anzi utile e necessario si è che le classi suddette siano insegnate nelle scuole e cultivate nelle academie, sì per iniziare e difondere le cognizioni, e sì per porre l'istituto stesso in una continua necessità di ben trascegliere e ben giudicare. Come si possono censurare i giudicati dei tribunali, così si possono censurare quelli di un corpo academico. Ma altro è che le scienze economiche, morali e politiche siano insegnate nelle scuole ordinarie, e cultivate

(1) *In una bella memoria della* rivista di Westminster, *riportata nella* revue Britannique (*fascicolo di luglio 1850, pag. 6 e 7), rilevo i seguenti tratti statistici rispetto all'attuale stato degli studi, ai quali in Inghilterra vanno annessi gli onori e le fortune. « Passare sette anni di gioventù in » un collegio a declinare in greco, a declinare in » latino, a scandere dei dattili, ad accozzare de» gli esametri, è il grande affare dell'istruzione. — » Un annotatore d'Euripide, padre d'un volume » in 4° su l'accento dolce o grave, passa d'un passo » rapido alla considerazione, alla gloria, alla for» tuna. » Così la nullità politica grammaticale usurpa il posto, e rapisce i premi dovuti alla scienza civile e politica.*

Vi ha anche di più: il merito della classe più utile per le dottrine pratiche dello stato viene positivamente depresso. « È specialmente in Inghil» terra che l'uomo dedito allo studio delle scienze » positive incontra ostacoli insormontabili, e si tro» va assolutamente isolato. O applica al suo pro» prio interesse le cognizioni acquisite; allora lo » collocano fra il numero dei commercianti e de» gli appaltatori: o pure diventa professore; e que» sto è pure un mestiere, un commercio: o in fine » si limita a publicare le sue teorie; e invece di » considerarlo come un uomo superiore, lo collo» cano subito fra quella gente di gabinetto che non » valgono nulla agli affari. Spiegate Virgilio, tra» ducete Sofocle: le facoltà della vostra intelligenza » sono dimostrate; gli uomini di mondo vi soccor» rono; i dotti vi ascoltano; le donne stesse vi » stimano. »

Ecco un esempio dell'assoluta nullità politica dell'istruzione usitata in un paese. Non molto dissimile è l'istruzione autorizzata ed usitata anche in Francia, come si rileva da notizie recentissime esposte alla tribuna parlamentaria, ed avvalorate dalla testimonianza di visitatori francesi illuminati. Quanto all'Inghilterra, io ravviso qualche cosa di più profondamente maligno. Le aristocrazie vogliono il potere, e odiano le regole ed i principî moderatori (a).

(a) Su questo argomento dell'istruzione e dello stato delle scienze in Francia ed in Inghilterra si possono vedere alcuni articoli inseriti in questa collezione. (DG)

nelle academie; ed altro è che in un governo nazionale assicurato non abbisognino di speciale providenza. Questo bisogno è evidente ed assoluto in una forma di governo nazionale proprio della più alta civiltà. Ivi l'opinione illuminata dev'essere regina; ivi la sapienza civile deve certamente presedere alla legislazione. Nella stessa guisa che non abilitate un medico, un geometra ad essere periti officili, un giudice ad amministrare la giustizia senza la previa prova di capacità; così pure non si potrà abilitare alle funzioni della consulta di stato qualsiasi aspirante senza le prove della rispettiva capacità intellettuale e morale necessaria a questa consulta.

§ 2358. A giudicare di questa capacità viene stabilito l'istituto nazionale, oltre il disimpegno delle altre funzioni dottrinali riservate all'organismo assicurante dell'ordinamento nazionale. Il solo centrale consiglio dell'istituto co' i rispettivi servigi deve rimanere a carico dello stato. Academie libere di scienze morali, economiche e politiche vengano pure erette. In esse si possono far conoscere i giovani ingegni, onde ottenere le *corone academiche* dell'istituto e i *diplomi di eleggibilità*.

§ 2359. Tali diplomi saranno certamente ambiti non tanto per la gloria, quanto per il varco che aprono a salire alle più alte cariche nazionali. Ma ad ottenerli sarà necessario dar saggio non solo di consummata cognizione del positivo, ma eziandio di possente comprensione e combinazione del razionale d'ogni ramo di legislazione e di amministrazione.

§ 2360. Sarà necessario senza dubio stabilire certi gradi adatti a certe funzioni. Il grande diploma è riservato a quelli che possono essere chiamati alla consulta di stato; i minori diplomi a quelli che debbono sostenere le minori avvogaríe, ed entrare nell'istituto in qualità di semplici academici. E quì conviene notare una providenza necessaria a mantenere l'unità e a prestare un eccitamento universale. La consulta di stato simiglia ad un altissimo tribunale di comune confidenza del popolo, del principe e dell'istituto. La nomina della consulta sta in mano del senato; le proposte dei nomi debbono essere fatte da tutte le parti interessate. Per parte del popolo la proposta dei candidati alla consulta tocca all'avvogadore, ossia al grande oratore; per parte del principe al ministro unico a nome di lui, e per parte finalmente dell'istituto al gran-maestro. Ma i soggetti da proporsi per entrare nella consulta di stato da qualsiasi parte petente dovranno certamente essere muniti dei requisiti di eleggibilità. Questi requisiti debbono risultare dal gran diploma suddetto.

§ 2361. Niuna classe di cittadini, niuna qualità d'impiegati resta esclusa dall'aspirare ad ottenere i diversi diplomi. È giusto e necessario che questa concorrenza sia universale; è giusto e necessario che un gagliardo eccitamento sia dato alle cognizioni indispensabili al buon régime dello stato. Immenso, incalcolabile è l'effetto di questo mezzo; perocchè la nazione approfitta sì degli studî di coloro che riuscirono, come degli studî di coloro che tentarono.

§ 2362. Quì mi si domanderà *in qual modo* si possa disciplinare il conseguimento dei diversi diplomi. Forsechè adopreremo gli esami scolastici usitati? ohibò! Forse esigeremo sperimenti arrischiati o di somma difficoltà? nè meno. Quale dunque sarà questo mezzo? Un concorso sopra un dato programma, con successive conferenze per li minori diplomi; e tre concorsi, ognuno riguardante uno dei tre rami economico, morale e politico, con successive conferenze per il grande diploma. I programmi per *diplomi di eleggibilità* debbono essere distinti dai programmi per *gli studi*, e si debbono esporre con la rispettiva designazione. Quelli per gli studî possono anzi debbono essere limitati a quesiti particolari ora di storia civile e di statistica, ora di arti e di commercio, ora di giurisprudenza civile, civica e di stato, sia filosofica, sia positiva, tanto di costituzione, quanto di legislazione fatta o da farsi; e così discorrendo. Ma i programmi per *diplomi di eleggibilità* debbono essere suddistinti nei loro tre titoli di *classe economica*, *classe morale*, *classe politica*. Essi devono da una parte prendere di mira il sistema nazionale *stabilito*; e dall'altra esigere la cognizione e il maneggio delle idée-madri, e delle nozioni direttive dell'ordinamento e dell'amministrazione pratica dello stato. Essi dunque dovranno essere approvati dalla consulta. Quando si trattasse di oggetti i quali abbisognano di certe cognizioni di fatto e di date controversie, si dovranno nei programmi tutti indicare i documenti e i libri, offrendo per gl'inediti l'ispezione e le copie presso la cancellería dell'istituto, e per gli editi presso la biblioteca del medesimo. Oltre a ciò, se lo scopo ultimo del quesito fosse una interpretazione, una providenza, una decisione, si dovrà nel programma ordinare di proporre in termini precisi e articolati, e a simiglianza delle sentenze e delle leggi, la decisione o la legge da proporsi.

§ 2363. Il concorso si fa al solito con le memorie accompagnate da epigrafi e biglietti suggellati. Le memorie coronate si proclamano co 'l nome o co' i nomi. Quando il coronato aspiri al rispettivo diploma, ne fa la domanda, o si offre alle conferenze da tenersi avanti al Giury academico preseduto dal gran-maestro, in cui sono destinati gl'interlocutori. Ivi si trattano e si discutono le parti diverse della memoria presentata, e l'aspirante ne dà la ragione e le dimostrazioni. Chiuse le conferenze, il Giury decide per la concessione o negazione del diploma domandato. Di tutto si tiene processo verbale.

§ 2364. Da questo metodo che cosa risulta? Che coloro che non riuscirono nelle loro risposte al programma academico non sono mortificati, perchè il loro nome rimane occulto, ed essi possono ancora tentare altri concorsi. Quelli poi che furono coronati, se si sentono di ben possedere la materia trattata nella risposta ai programmi per diplomi di eleggibilità, si presentano franchi alle conferenze. Quando poi non si sentono a bastanza forti, si contentano della corona academica, senza cercare altro. Non deve però essere precluso il tempo a domandare le conferenze a colui che ottenne la corona ai programmi per diplomi, perocchè ciò forma un diritto quesito per lui. Con la corona ottenuta avrà sempre il titolo di *membro onorario* dell'istituto. Il suo lavoro è sempre cosa utile al publico, quand'anche egli non ne avesse il merito (1).

---

(1) *Questo metodo potrebbe servire pe' i giudici o per gli amministratori da collocarsi nei tribunali, nelle prefetture e vice-prefetture, e per gli offizî*

§ 2565. Esaminate le parti di questo divisamento, e decidete se esso sia o no atteggiato in modo da conservare e da accrescere il deposito della CIVILE SAPIENZA, come conviensi allo stato di una nazione libera ed incivilita. Con la libera e generale concorrenza si esclude il monopolio, si animano le aspettative, e si assicura il trionfo al merito reale. Qui un Rousseau, un Franklin, senza corsi di scuole obligate, possono salire dove loro compete; qui non è compromesso il nome di alcuno; qui si allevano alla patria i redattori delle leggi: qui si assicurano i giudici costituzionali illuminati; qui finalmente si mantiene, si difonde e si perfeziona quel vero spirito publico, quella opinione e quella sapienza di stato, senza la quale non esiste dignità, stabilità e coscienza nazionale. Lumi, bontà, potenza formano una triade indivisibile.

III. *A che si riducano le persone e i doveri dei deputati ai comizi nazionali. Dei questori; del tesoro; della contabilità; dell'avvogadore.*

§ 2566. Vengo ora all'ultimo proposito di questo capo. Esso riguarda il modo delle elezioni e le ultime funzioni dei deputati ai comizi. Questo modo abbraccia per ora due ispezioni: la prima come i comuni debbano nominare; la seconda come debbano ripartire i nominati, onde formare l'assemblea.

§ 2567. I grandi membri del corpo di una intiera nazione sono i dipartimenti; le unità personali sono i comuni. Dovremmo forse stabilire che ogni comune individualmente mandi un deputato ai comizi? Il corpo sarebbe enorme, la spesa troppo gravosa, e il numero superfluo ad oggetto di rappresentare l'interesse dei comuni. — Qual è dunque il temperamento? Eccolo. Ogni cantone elegga il suo deputato; nel capo-luogo del cantone vengano convocati i deputati dei municipî ad eleggere il deputato, e così la cosa è fatta. È bene tanto per la nazionale indipendenza, quanto pe' i vincoli che uniscono il deputato a' suoi elettori, che il deputato venga, pe'l viaggio e per la dimora nei comizi, indennizzato dal cantone, ripartendone la spesa su i rispettivi municipî.

§ 2568. Onde poi la rappresentanza fra i dipartimenti riesca sempre proporzionata, ed i comuni annualmente non siano incomodati in convocati elettorali, e finalmente i comizi riescano di una massa che stia sotto la mano della tribuna, e renda facile l'andamento dei comizi, io propongo il seguente divisamento. Si prenda il dipartimento che ha il più piccolo numero di cantoni, ben inteso che non ne abbia meno di sei, tale essendo il minimo intervallo degli anni fra l'una e l'altra elezione. In questi sei anni dovranno esaurirsi le spedizioni dei deputati ai comizi: e però il minimo dipartimento avente sei cantoni manderà un solo deputato per anno; l'altro, che ha il numero doppio di cantoni, ne manderà due; il terzo, che ne ha il triplo, ne manderà tre. La sorte deciderà di questo. Se per avventura il numero reale dei comuni non fosse suscettibile di questo ri-

---

di confidenza dei diversi periti assunti per giudicare.

La nazione ha diritto d'essere preventivamente assicurata su le persone che debbono giudicare e debbono amministrare. Quanto ai maestri che preparano la nazione, è in dovere di somministrare biblioteche, gabinetti, machine, specule, orti botanici, locali, ec.; ma la istruzione dev'essere lasciata affidata alla libera concorrenza, come qualunque altra industria, e combinata con la sicurezza, al pari delle altre professioni. È naturale che i maestri per darsi credito si muniranno dei diplomi academici; ma l'esercizio della loro industria all'utilità ed all'emulazione personale consisterà nel formare buoni allievi. Se un cittadino, all'esempio di Rousseau e di Franklin, si forma da sè stesso, perchè condannarlo ad interdetto per non aver conseguito gradi academici? Perchè poi aggravare di enormi tasse gli altri che dovranno ciò non ostante subire esperimenti per la libera pratica?

Nulla di più barbaro, nulla di più antipolitico vi ha delle ordinanze con le quali s'incatenano i talenti alle risorse pecuniarie, ed alle lunghe e vincolanti discipline universitarie. L'istruzione va incoraggiata, facilitata, protetta; e non disgustata, vincolata, depressa. Tutti i talenti, quand'anche sortissero da una grotta, debbono essere accolti. Gli esami scolastici d'obligo debbono essere lasciati da una parte; le lauree, tanto screditate dai proverbi stessi populari debbono essere proscritte. I soli sperimenti a chi aspira a funzioni di publica confidenza, come ai medici, ai periti, ai farmacisti, ai giudici, agli amministratori publici, siano imposti; ma il triviale signor dottore scomparisca. Voi mi direte che le funzioni di patrocinatore e di avvocato, particolarmente esercenti presso i tribunali, sono fino ad un certo punto offici di confidenza. Accordo. Quelli che vi aspirano riportino l'abilitazione, senza subire la lunga, dispendiosa e vincolata carriera obligata ai corsi universitari, d'altronde contrariante le famiglie e la buona educazione della gioventù. Chi subisce gli sperimenti si mostra abile, o si mostra inabile all'officio desiderato. Se abile, perchè respingerlo? Se inabile, perchè ammetterlo? Forse dai corsi fatti avete la prova di capacità? Ben al contrario.

Che cosa dunque resta? Che co'l vostro sistema voi negate ad un cittadino un diritto annesso alla sua capacità acquistata realmente, e lo accordate ad altri che non posseggono questa capacità. Chi porta la pena di questo mostruoso sistema, fuorchè il publico e le famiglie? Ripeto adunque, che tutto questo sistema dev'essere abolito.

Temete forse che per ciò la generazione debba cadere in un tenebroso caos d'ignoranza e di disordine? — Ma, di grazia, ditemi: i Romani antichi ed i Greci avevano forse università e corsi obligati? Ditemi: gli uomini distinti, chi più, chi meno, hanno o no dovuto sempre formarsi da sè stessi? Finalmente ditemi: sapendo le capacità richieste dalla costituzione e delle leggi, l'interesse personale farà o no scegliere gli studi opportuni, ed i metodi più brevi, facili e proficui, come in qualunque altro ramo d'industria? Avete voi bisogno di pagare i maestri di scherma, di musica, di ballo, di equitazione, di arti e mestieri? Finalmente l'esempio e il regime stesso dell'istituto nazionale credete voi che sarà senza influenza? Segnate i requisiti dell'abilitazione, porgete i mezzi materiali a verificarli, lasciate fare il resto alla libera concorrenza; e vedrete sorgere un nuovo mondo splendido, animato e fecondo, invece del caos tenebroso da voi temuto.

porto proporzionale, si aggiunga il numero suppletorio; e questo appartenga esclusivamente al capo-luogo del dipartimento il quale ha maggiori mezzi pecuniari, maggiori bisogni d'intervento, e più uomini capaci alle funzioni di deputati. In conseguenza di questi motivi, se il municipio del capo-luogo del dipartimento bramasse di avere in ogni anno del periodo un deputato proprio nei comizi, ciò può venirgli concesso; bene inteso che sia sempre una nuova persona, e venga supplito dal municipio alla spesa occorrente. È interesso della nazione che il potere di segnalarsi e l'amore degli affari publici venga esteso su'l maggior numero, e però nelle sedute successive dei comizi entrino sempre nuovi deputati. Escludere il monopolio, mantenere l'eguaglianza, far conoscere e trionfare il merito civile, sono le sole ed esclusive massime di un régime nazionale.

§ 2569. I comizi debbono essere convocati e licenziati dal senato conservatore; gli oggetti principali da discutersi debbono essere notificati nell'ordine della convocazione. I deputati non debbono essere interpellati all'impensata, nè le leggi essere rapite per sorpresa. I deputati debbono poter prima assumere le più sicure notizie di fatto, ed informarsi dei desideri del rispettivo dipartimento. Alla diligenza degli avvogadori, ossia dei delegati dell'officio di petizione, dev'essere affidata la promulgazione della convocazione, e da loro spedite le credenziali ad ogni deputato dipartimentale presso i comizi, da verificarsi dal supremo consiglio delle petizioni.

§ 2570. I questori dei comizi vengono nominati dal senato; le spese comuni vengono fornite dal tesoro ordinario dello stato. Ma anche di queste conviene render conto all'officio di contabilità nazionale, direttamente dipendente dai comizi, e posto sotto il patrocinio del supremo consiglio delle petizioni. Diciamo lo stesso del tesoro nazionale. Quando nella contabilità o nella tesoreria accadessero disordini, irregolarità e trascuratezze, l'avvogadore ricorre alla consulta di stato; e nei casi che occorressero misure conservatorie di fatto, egli si rivolge al senato conservatore. Viceversa quando alla contabilità o alla tesoreria nazionale occorressero o providenze o procedure, esse invocano il ministero dell'avvogadore.

§ 2571. Ho voluto trascorrere a parlare anche della *tesoreria* e della *contabilità*, perchè nei comizi nazionali annuali questi oggetti divengono ordinari. Se da una parte la nazione ha dovere di concorrere all'azienda publica, essa dall'altra parte ha diritto di sapere se il denaro assegnato sia stato erogato nella causa per cui fu accordato. Noi abbiamo veduto, per esempio, in Francia essere stati dalla camera dei deputati accordati molti millioni per aprire o ristaurare strade publiche; e tali somme furono rivolte in altri usi. La contabilità nazionale dev'essere ordinata in modo da far constare di tali distrazioni. Importa assaissimo stabilire la fiducia dell'azienda publica su l'articolo comunemente il più penoso pe' i comizi. Le imposte e le leve militari sono i due dolori del governo, nei quali la più stretta necessità deve presedere, e la più grande sicurezza deve fiancheggiare un popolo incivilito. L'assicurata economia poi forma il credito pecuniario interno ed esterno; e co'l credito assicurato uno stato è prospero e potente. Nei casi straordinari non può mai mancare di mezzi pecuniari, e il dèmone del debito publico non esce a guisa di vampiro a succhiare il sangue dei vivi e ad incadaverire lo stato.

§ 2572. Il deputato ai comizi dovrà dunque porsi al fatto degli antecedenti intorno la publica azienda, e sopra tutto ponderare le nuove proposte, e formarsi i sommari dei conti ancora aperti. Con ciò potrà e dovrà fare i rilievi su gli affari correnti, e prevenire gli arbitri e le distrazioni onerose alla nazione. Quanto alle proposte leggi o providenze, egli non è obligato ad ingolfarsi in teoriche, esistendo la consulta di stato. Quanto poi ai conti aperti, egli non ha altra cura che d'informarsi come siasi proceduto, e di ponderare i rendiconti compendiati dalla contabilità nazionale, la quale presenta il bilancio co' suoi rilievi assicurati o annotati dal consiglio supremo od avvogadore.

§ 2573. Quando non esiste niun organo intermedio legale o autorevole fra il governo ed il popolo, per mezzo del quale o l'uno o i pochi o i molti possano giornalmente manifestare i loro bisogni, i loro desideri, le loro querele e i loro utili suggerimenti; si dà luogo a radunanze tumultuarie, a sommosse, a proposizioni improvisate, a seduzioni di sette dottrinarie o fanatismi popolari, come tutti i fasti parlamentari comprovano pur troppo. Ma quando esiste una specie di patrocinio nazionale, che non amministra, che non giudica che non comanda, che non arresta veruno ramo di amministrazione, ma solamente si occupa nel sapere e far sapere, sia all'autorità, sia al popolo, ciò che interessa; quando insta, sollecita, notifica, tiene giornalmente aperta l'udienza per accogliere le domande, i suggerimenti, le querele; allora si ha una specie di conduttore elettrico, che scarica bel bello gli umori, che previene le esplosioni, che mantiene l'equilibrio, che soddisfa la volontà, che assicura la libertà, che tien viva l'armonia, che rinforza la potenza. Tal è quello che io chiamai *officio delle petizioni* o *avvogadore*, che ha un consiglio supremo centrale, preseduto da un *grande oratore*, e che ha delegati residenti dovunque hanno la loro sede i comandi amministrativi, giudiziari e militari. Senza quest'officio io non veggo nelle costituzioni se non poteri ostilmente accampati gli uni contro gli altri, invece d'incontrarvi un governo rappresentativo, nel quale esista un popolo che vuol sapere e far sapere ciò che gli abbisogna, dopochè non esiste più il foro e la concione; in breve, un popolo effettivamente sovrano, e i suoi commissionari responsabili.

§ 2574. Ma con la instituzione dell'avvogadore, che fa capo nei municipi, e che finisce nel supremo suo consiglio, io veggo il vero ed unico organo del popolo, e l'angelo suo, diremo così, di confidenza, che ha orecchie e bocca per il popolo, veglia ed intercede per lui. Io veggo l'unico, essenziale caratteristico del governo nazionale rappresentativo, senza del quale il popolo è cieco, o è condannato alla legge del silenzio, o a farsi giustizia a modo dei giannizzeri. Ora con quest'officio non dovrebbe mai essere posta in discussione veruna improvisa proposta di un deputato dei comizi, e meno poi occupare il congresso in particolari petizioni, le quali vengono ora rimesse ai ministeri senza farne più parola, ora accettate o rigettate su due piedi, con danno del publico o del privato. Mostruosa è poi questa pratica in un consesso destinato ad affari generali, e che nei particolari o rompe l'unità dell'amministrazione,

o cede i privati diritti, senza incontrare o scontrare veruna responsabilità. Esistendo un ufficio diramato e giornaliero di petizioni, conviene lasciarle al corso loro legale. Nello stesso tempo conviene vietare, come delitto contro l'ordine e la pace publica, ogni tumulto, ogni assembramento, ogni mascherata, ogni processione per motivo di sì fatte petizioni.

§ 2375. Sbarrazzate per questi modi le funzioni dei deputati ai comizi nazionali, esse si rendono semplici, facili, spedite, e adatte alla comune capacità. Così vengono contemperate e poste in armonia co 'l principato temperato; così esse affrancano ed avvalorano il trionfo della nazionale libertà, e prevengono gli abusi del potere principesco, nell'atto che dànno tutto il vigore al patriotismo e al credito sì interno che esterno della nazione.

IV. *Considerazioni normali per conformare le funzioni principesche.*

§ 2376. Abbiamo veduto quali siano le parti massime del régime principesco, qualunque sia la persona individuale o collettiva proposta (vedi capo II di questo libro). Datemi un essere non cupido, non fallibile, non trascurato; ed allora non rimane fuorchè spiegare le funzioni speciali di queste parti. L'organismo assicurante ad altro non deve servire, fuorchè a ratenere un potere sbrigliato, o a supplire alla imperizia, o alla negligenza, o alla connivenza di un principe, e ad allontanare le ingordigie cortigianesche. L'impresa è gelosa; e se non è perfettamente assicurata, riesce illusoria e nociva.

§ 2377. Un ordinatore dello stato si deve figurare che il principato rassimigli ad una nave in mezzo all'aqua che da ogni parte la circonda, e che dì e notte tenta d'irrompere, di penetrare per tutti i più piccoli meati, d'invadere il naviglio, e farlo sommergere. L'ambizione, l'avarizia, la vanagloria per un incessante conato tentano di rompere il freno dell'ordine; e però forti, costanti e sicuri debbono essere i reagenti che le debbono frenare. Collocherete voi codesta difesa su lo zelo personale dei conservatori costituiti? Dabbenaggine sarebbe il pretendere un'opera sovrumana. *Maledictus homo qui confidit in homine*, si può qui dire. Chi ignora che il tempo distrugge lentamente le migliori instituzioni, affidate solamente alla umana diligenza? Chi ignora che uno stato di contenzione gagliarda e vittoriosa, senza rallentamenti operante per secoli co 'l solo zelo personale, sarebbe un vero miracolo?

§ 2378. Dunque che cosa resta? Togliete il potere di usurpare, per toglierne il conato. Ma ciò è forse possibile senz'affievolire il governo? Vediamolo. Ho già fatto avvertire che il potere di usurpare sta nel possesso delle armi, dei denari e degli onori: questi sono mezzi materiali per sussidiare il régime, ma non costituiscono la direzione del régime. Parlando dell'interna amministrazione, non occorrono che guardie per l'amministrazione della giustizia e per le provisioni civiche. Il comando degli eserciti è affare estraneo e indipendente, nè entra essenzialmente nell'interna amministrazione. Dunque la forza armata può essere ripartita in tre ordinazioni. La prima si può dire *civile*, la seconda *civica*, la terza *di stato*. La prima è assegnata agli ordini dei funzionari del principato; la seconda appartiene ai municipi (1); la terza al potere conservatore dello stato. — Quanto al denaro, ho già fatto osservare che il tesoro dello stato non deve rimanere in balìa nè del principe, nè del senato, nè dell'avvogadore, ma bensì di un'agenzia dei comizi nazionali. Ad ogni dicastero sia fatto l'assegno competente: ma a niuno venga attribuita la disposizione libera del publico denaro.

§ 2379. Il condurre gli affari esteri esige unità, secretezza, attività, oltre una certa personalità principesca. Tutto reclama di lasciarne la direzione al ministero. Questa facoltà rimane innocua quando non ha a sua disposizione le armate, i denari, e quando il ministero non possa definire la guerra e la pace, stringere alleanza e ratificare trattati senza il consenso del senato, e, previo il voto della consulta, sentito il consiglio dell'avvogadore (2).

§ 2380. Con questa distribuzione quale mala vicenda può mai soffrire il governo? La protezione civile, le provisioni civiche e le relazioni estere sono in mano del principato. A lui non vengono negate le armi e i denari bisognevoli: a lui gli onori dentro la sfera competente, ed anche il diritto di grazia. Se esistono cautele, esse non detraggono alle attribuzioni, ma solo prevengono gli abusi. Che cosa

---

(1) *Qui occorre una spiegazione. Altro è il formare ed equipaggiare la forza civile, ed altro è il comandarla. Il municipio forma parte della nazione, come la famiglia forma parte del municipio; ma esso non forma parte del principato, altrimenti avremmo tanti principati quanti sono i municipi. La forza civica forma parte della forza sovrana. Dunque la sua direzione appartiene alla sovranità; dunque il comando della forza civica deve stare presso un delegato della sovranità; dunque nell'atto che dev'essere sottratto dall'autorità del capo-amministratore, deve essere collocato in mano di un funzionario nazionale sicuro e legato all'ordine.*

Voi non potreste prescindere da questa massima, senza scindere lo stato, o provocare enormi sconcerti. Una municipalità che dev'essere da un lato suddita, e prestarsi ad una funzione, ad un'imposta, e ad un'opera publica, non deve potere armare la forza per resistere al comando principesco. Non deve nè meno il capo di un municipio potere sciuglierla o rifonderla a suo capriccio, per isfogare una personale animosità contro di un emulo, come accade in Francia.

Come dunque si dovrà provedere? Porre la forza civica sotto il comando dell'avvogaria diretta dal suo gran consiglio centrale. Nazionale, tutto nazionale, ed esclusivamente nazionale, è quest'officio; nè può esistere occasione di scisma, di fazione, o di alcun inconveniente, con l'esercitare il comando della forza civile. Ecco in qual senso io intendo che presso i municipi sia collocata la forza civile.

(2) *Questo triplice concorso è necessario non solamente perchè la pace, la guerra, le alleanze e i trattati sono atti che legano ed interessano in sommo grado tutta la nazione, ed importano una solennità almeno pari alla legge: ma eziandio per evitare le fazioni dei cappelli e delle berrette, che sorsero nel passato secolo nel senato svedese. Il consolato propone, l'avvogaria dibatte, la consulta delibera, il senato sanziona per la costituzionalità.*

dunque vien tutto? Nulla di necessario, nulla di legittimo, ma solamente il potere di mal fare.

Nelle costituzioni fin qui conosciute il re e le camere sono due potenze ostilmente accampate, senza che siavi in mezzo una ruota che disimpegni il conflitto. Nel nostro ordinamento per lo contrario la consulta di stato ed il senato contemperano e conciliano ogni conflitto.

§ 2581. Nella meccanica politica la divisione non delle funzioni, ma bensì dei *mezzi* del potere dominante, forma il più arduo problema. Le armi, i denari e gli onori costituiscono questi mezzi. Quanto ai denari, abbiamo già notato che conviene dividere la cassa delle spese ordinarie da quella delle straordinarie, che deve rimaner fuori del dominio di qualunque particolare dicastero. Quanto agli onori, questi vengono pur divisi dalla natura stessa delle cose fra le diverse autorità che formano il governo nazionale. Restano le armi, che dividemmo in *civili, civiche* e *di stato*. Queste ultime furono poste sotto la direzione del senato conservatore. Questo corpo non fa le leggi; ma amministra, ma veglia su 'l mantenimento degli ordini dello stato. Ma essendo investito del potere di straordinaria providenza, e quindi d'una virtuale dittatura, potrebbe forse mai diventare terribile con le armate dipendenti dagli ordini suoi? — Come si previene un subitaneo rivolgimento?

Io rispondo che questo è prevenuto.

1° Perchè un senato dittatore dovrebbe subitamente rovesciare con la violenza gli ordini dello stato, ed assorbire in sè stesso l'impero assoluto: lo che in un corpo morale che sempre accoglie nuovi membri e muta le presidenze, benchè vitalizio, non può assolutamente avvenire, come non avvenne mai.

2° Perchè quando si fingesse possibile un tentativo, egli avrebbe contro di sè la forza civile e la forza civica, che lo reprimerebbero.

3° Perchè se si volesse imaginare una cospirazione in favore del principato, o viceversa, ciò sarebbe assurdo, mentre tutta la storia prova la estrema tenacità dei corpi morali per l'impero proprio a qualunque costo; nè si può fingere un'abdicazione che non ha compensi. Dicasi lo stesso del principe in relazione al senato.

4° Perchè la costituzione deve stabilire che in tempo di pace la milizia di stato non debba avere un solo comandante, ma parecchi divisi; che questa milizia sia stazionata alle frontiere dello stato e nelle fortezze, nè possa essere mossa senza ordine del senato, partecipato ai comandanti e firmato dagli avvogadori; e che l'ordine non debba essere riconosciuto senza questa partecipazione e sottoscrizione. Quì dev'essere autorizzato il *veto* dell'avvogadore, quando si procedesse diversamente, da farsi ai comandanti militari, e l'appello alla guardia nazionale.

§ 2582. Ciò che deve movere più gelosia è la posizione di un uomo e di una famiglia alla testa dell'amministrazione interna dello stato. L'aspirare alla pienezza del poter regio assoluto fu e sarà sempre un istinto costante, fervido ed invincibile di ogni capo, specialmente poi se il suo posto sia ereditario. Tutti i capi delle republiche e dei principati temperati tentarono sempre di rompere i freni che gl'inceppavano nell'esercizio della loro amministrazione. Vedete con quale simpatia i Medici di Firenze corteggiavano i principi assoluti; vedete con quale impazienza i re di Svezia sopportavano l'opposizione nazionale; vedete finalmente con quale trasporto si valsero delle suggestioni e delle forze straniere per iscuotere la soggezione alle leggi fondamentali dello stato. Considerate finalmente l'*audacia repentina* a sconvolgere gli ordini dello stato, verificatasi solamente negl'individui ambiziosi.

§ 2583. Posti questi fatti costanti, che cosa ne emerge? Volendo la più grande sicurezza, basterà forse aver limitate le armi e i denari al nazionale principato? Noi abbiamo dovuto lasciare a lui gli affari esteri: un audace principe, come Gustavo III di Svezia, potrebbe o no cospirare con lo straniero (1)? Privarlo della direzione degli affari esteri; egli è lo stesso che distruggere l'ordine necessario. Faremo noi un regno elettivo? ognuno ne detesta i guai. Faremo noi un principato collegiale? ognuno ne sente la mancanza di unità e di vigore. Che cosa dunque si dovrà fare? Trovare una combinazione, nella quale si verifichi l'unità personale, che racchiuda tutti i vantaggi dei buoni principati elettivi, e renda impossibile ogni cospirazione.

§ 2584. Fingiamo che venisse proposto che il principato sia diretto da tre consoli a vita, l'uno dei quali dovesse sempre reggere solo il principato, e dovesse dopo tre anni cedere all'altro il regime. Fingiamo che quello ch'esce abbia il dovere di visitare i dipartimenti, per raccogliere le informazioni necessarie; l'altro presegga al consiglio di stato, ed assista senza voto al consiglio dei ministri. Il console in carica scade; succede quello che presedette al consiglio di stato, ed entra reggente, essendo al corrente degli affari. Il terzo, ch'era in visita, allora viene a presedere al consiglio di stato, e ad assistere a quello dei ministri. Le loro persone debbono essere inviolabili; la responsabilità deve pesare su 'l ministero. Muore uno dei consoli? Il senato propone il successore ai comizi nazionali, sentito l'officio delle petizioni. Domando se questa combinazione sarebbe soddisfacente.

V. *Disposizioni conseguenti.*

§ 2585. Un consolato eletto a nome del popolo allontana nel possessore ogni pretesa di prerogativa e di pompa regia. Egli può solamente vestire le divise di una nazionale magistratura: ciò si confà con lo spirito di sovrana maestà di una nazione, e con la necessaria o prudente economia pecuniaria. Il volgo serve ai nomi e alle divise esterne, senza esaminare il fondo delle cose; ma il nervo della forza risiede in questo volgo, de' cui pregiudizi approfittano i nemici della comune equità. Dall'altra parte se conviene provedere al decoro, non si può eccedere nelle spese senza levare il pane di bocca al popolo, e senza dare mezzi al consolato di alimentare fautori della superbia cortigianesca. Conviene forse ad una nazione illuminata e libera circondare i suoi mandatari con le pompe barbariche dell'Asia, per presentare coperto d'oro e di gemme un idolo ad una servile moltitudine?

---

(1) *Questo re aveva concepito il progetto di rovesciare la costituzione del regno di Svezia, cui egli eseguì repentinamente con la forza militare. Chi consigliò questo progetto? la Francia. Chi lo incoraggiò e lo diresse? la Francia. Ciò avvenne negli anni 1771 e 1772. Ciò consta dalla storia officiale della* francese diplomazia, *compilata da Flessan, tom.* VI, *pag. 56 e 65. Paris 1809, chez Lenormant.*

§ 2586. Gli agenti supremi nazionali debbono stare tutti al loro posto, e trattarsi su 'l piede d'eguaglianza: niuno deve primeggiare agli occhi del popolo. I comizi siano aperti dal grande oratore capo dell'avvogaria: egli nomini un avvogadore per presedere all'assembléa. Il consolato invii que' ministri, ossia capi di dicasteri, che servono all'opportunità; ma nè il console reggente, nè il ministro in-capo intervengano.

Nè pretoriani, nè *strelitzi*, nè guardie così dette *imperiali* nè *reali*, sia di nazionali, sia di stranieri, siano instituite. La milizia che appellammo *dello stato*, dipendente dal senato, facia *per turno* la guardia alle persone ed ai luoghi destinati da una legge, e questa funzione sia una specie di premio ai militi dello stato.

Gli onori civili siano resi alla dignità: ma le gale, i baciamani, i corteggi, le feste onomastiche e natalizie, le presentazioni di complimenti a chi che sia siano vietate. Alle feste nazionali presedano i municipi, e le largizioni siano fatte a nome della nazione, il cui simbolo sia impresso nelle monete.

La sovranità nazionale rassimiglia alla divina: ambedue sono invisibili, ed ambedue aborriscono il culto di mera apparenza delle creature visibili, come un oltraggio alla loro maestà.

§ 2587. Un consolato vitalizio personale, distribuito su tre teste, non dà luogo ai discendenti d'un capo di pretendere ad una successione, alla quale per abituale condiscendenza delle genti riesce troppo facile di aspirare, facendo valere la memoria di un benemerito defunto. Per una troppo naturale associazione d'idée il popolo fa rivivere nei figli il merito dei padri, e corre impensatamente a porsi sotto la direzione di questi figli. Con la simultanea combinazione suddetta viene ovviato tanto all'ambizione dei padri, quanto alla pretesa dei figli, e finalmente all'inclinazione del vulgo.

§ 2588. Con la simultanea coesistenza di tre consoli il principato è coperto sempre co 'l nome della dignità, e non delle persone, nè soffre interruzioni. Se uno dei consoli muore, l'amministrazione prosegue inalterabile, perchè gli altri subentrano. Non vi sarebbe che il caso nel quale tutti e tre i consoli morissero ad un medesimo istante. A ciò viene proveduto con la precedente providenza per l'accidentale interregno, statuente la nomina istantanea dei tre consoli interinali da farsi dal senato, i quali debbono reggere lo stato finchè i comizi abbiano nominato i successori stabili. Quì rimangono esclusi gl'intrighi delle elezioni del regno delle antiche diete di Polonia, sì perchè un consolato ripartito ed angustiato non muove l'ambizione di principi stranieri (d'altronde esclusi dalle leggi fondamentali), e sì perchè il senato non ha che il diritto della proposta da farsi ai comizi, sentito l'avvogadore. Degnissimi sarebbero sempre gli uomini proposti, e la elezione dei comizî in comitato segreto e seduta-stante escluderebbe le brighe e le corruzioni.

§ 2589. Uno degl'inconvenienti delle monarchie assolute è la versatilità della politica, per cui molti successori fanno il contraposto degli antecessori. La capacità e gli umori dei principi dànno il tono a tutto il régime. Co 'l trino consolato divisato, e con le leggi che lo circondano, si prevengono le temute alterazioni. Fingete, se vi piace, che il consolato dovesse essere la ricompensa di comandanti d'armate abili e fedeli, che salvarono una patria cui potevano facilmente tradire; fingete pure che non siano consummatissimi nel maneggio degli affari civili: ciò nulla nuoce, quando il ministero sia responsabile, e quando un buon consiglio di stato cammini su massime savie e costanti. Il consolato deve farsi presentare dall'officio delle petizioni esclusivamente i nomi delle persone da assumersi a consiglieri di stato. Il consolato potrà così essere circondato da uomini di merito, e che ispirino confidenza alla nazione. Il voto di essi sarà *consultivo*, come richiede l'unità e l'indipendenza del potere amministrativo, ma questo deve aver luogo nelle providenze e nelle ordinazioni delle aziende. Negli affari *contenziosi* puramente amministrativi il consiglio di stato dovrà essere tribunale giudicante. L'ultimo ricorso venga stabilito nella consulta di stato, che giudichi fra il ministero, i cittadini, le municipalità, ed altri privati.

§ 2590. La proposizione delle leggi dev'essere maturata nel consiglio di stato. Senza uomini adatti, come potrebbero riuscire queste proposizioni? Ma se l'entrata nel consiglio di stato fosse abbandonata all'intrigo e alla cupidigia cortigianesca, che razza di uomini avreste voi alla testa degli affari? D'altronde per eccitare il merito civile, e per aver sempre un vivajo di uomini capaci e zelanti, è necessario che la carriera agli onori e alle cariche lucrose sia aperta alla postulazione, e siano soddisfatte quanto più aspettative si possono. Ciò vien fatto con le proposte invocate dall'officio delle petizioni. Anche la consulta di stato potrebbe presentare nomi rispettabili; ma la consulta di stato è un corpo nazionale, il quale non dev'essere esposto alla tentazione di favorire il consolato con la brama di entrare nel consiglio di stato. Al solo officio delle petizioni adunque deve spettare la proposta; e se a lui sembra conveniente il proporre qualche nome componente la consulta, sia a lui libero il farlo, ma non mai ad altri. Il chiamare al consiglio di stato uomini suggeriti dall'avvogaría eccitata dal consolato sbarrazza il ministero dalla molestia d'infiniti postulanti che assediano le anticamere, e pongono alla tortura un ministro che non ama di affrontare le sollecitazioni dei grandi, nè le brighe dei cortigiani. Al consolato sia libero di scegliere il suo ministro responsabile, sentito il senato. A questo ministero spetta di scegliere i capi dei dicasteri, di mutarli, di destituirli, e così di sostenere la sua responsabilità.

§ 2591. L'ordine giudiziario è posto sotto la direzione del consolato. La nomina dei giudici di pace fu già suggerito doversi fare dal console in vista di terne presentate dai comuni di persone a loro benevise, dotate d'altronde dei requisiti personali di abilità. Oltre questo limite non parmi che il ministero della giustizia debba essere vincolato. Le terne dei giudici di pace dovranno essere motivate con l'attestazione dei votanti, i quali su l'onor loro dichiarino di conoscere le persone proposte pe 'l corso per lo meno di tre anni, nei quali diedero prova di lumi, di coscienza e di attività negli affari civili.

§ 2592. A questo proposito debbo suggerire una specie di tirocinio infinitamente utile e necessario nelle comunità. Questo sarebbe un collegio libero di giovani aspiranti alla carriera giudiziaria ed amministrativa, incaricato dell'opera caritatevole di proteggere e vegliare alla sorte dei poveri pupilli, degli orfani, delle vedove e di altri derelitti, onde non solamente procurar loro i sussidi decre-

tati dalle leggi e dalle ordinanze, ma eziandío far prevenire ed assicurare le successioni ereditarie, promovere gratuitamente le azioni, sostenere le difese, e consigliare tutte queste persone. Niuna opera più santa, più accetta agli uomini e a Dio esiste di questa. Io soggiungo poi, ch'essa è di stretto dovere sociale, ed uno degli articoli fondamentali del sociale contratto. A queste funzioni sia anche aggiunto di ricevere commissioni libere dagli avvogadori di comune, per vegliare ed instare che i commessi municipali non siano o conniventi o trascurati nelle loro funzioni. Niuno ignora la prepotente influenza degli ottimati e degli speculatori mercanti e bottegaj nei municipî, e le corruzioni dei commessi municipali con essi. Il privato cittadino o non conosce i monopoli, o non si attenta di querelarsi, o finalmente non è ascoltato. La lega contro il povero popolo è compatta e potente. È dunque necessario un ministero indipendente, e che per altri rapporti sia per sè stesso influente per instare e far chiamare all'ordine questi espilatori del popolo. Tali sono appunto gli avvogadori per sè stessi aspiranti a più alti gradi. Ma per servir bene alla cosa publica, e per essere essi stessi controvegliati, conviene circondarli di molti ajuti proporzionati. I giovani aspiranti, di cui parlo quì, sono al proposito. Essi debbono vegliare così autorizzati dall'avvogadore, e a suo nome instare presso chi si deve, perchè le providenze vengano eseguite nel dipartimento rispettivo delle civiche provisioni.

§ 2593. A questi giovani aspiranti sia libero d'inscriversi nel catalogo del collegio ch'io intitolo *delle tutele*, o di domandare d'essere addetti nelle avvogaríe comunali. Niuno sia costretto ad abbandonare il suo domicilio; ma tostochè al giudice di pace o all'avvogadore sembri conveniente d'invitare l'uno o l'altro ad una data ispezione sia libero il farlo, senza obligo al nominato di assumere il carico; avvertendo però che di tutto sarà tenuto conto per le aspettate promozioni. Agli anziani delle parochie sia debito, e ad ogni privato sia facoltativo di notificare le persone degli orfani, dei pupilli, delle vedove, dei derelitti ec. bisognosi di assistenza. Un derelitto lasciato senza notificazione da chi conobbe il suo stato (a meno che non sia soccorso) porti una nota d'inumanità a chi ne conobbe la situazione, e non la notificò. Questa nota servirà ad escludere da qualunque nomina anche municipale, ed a reciproco soccorso in caso di bisogno.

§ 2594. I giudici di pace debbono di cinque in cinque anni poter essere rieletti o promossi o traslocati, salvo sempre le procedure contro di essi anche disciplinari da instituirsi in contradittorio co' i medesimi, ed escluso ogni procedimento tenebroso, arbitrario e proditorio, dei quali pur troppo vediamo gli esempî sotto governi arbitrarî, corrotti e sospettosi. Quì i municipî debbono essere gli amici dei buoni, coraggiosi e zelanti giudici di pace, e gli avvogadori i loro validi intercessori. Contro i cattivi, parziali, servili, prevaricatori, trascurati debbono agire ostilmente.

§ 2595. Aperta sia la carriera a superiori gradi ai giudici di pace, e possano aspirare ad essere nominati anche deputati ai comizî. Le leggi non possono segnare che certe funzioni; ma la discrezione, il buon cuore, il talento conciliativo d'un giudice di pace vale mille volte più dell'opera dei tribunali. Importa assaissimo che questa classe di giudici sia incoraggiata e protetta. La giustizia dev'essere una specie di religione. I grandi, i denarosi e i distinti trovano sempre appoggi; ma i piccoli, i poveri e gli oscuri non possono ricovrarsi che nel seno della civile protezione. È omai tempo di disipare nel vulgo l'opinione, che la giustizia non sia che un monopolio in favore dei potenti; è omai tempo di fare accorgere il povero d'essere anch'egli nel rango degli uomini, e di avvertirlo ch'egli ha una patria. Egli lo penserà, egli lo sentirà; il suo cuore palpiterà d'amore e di rispetto quando in lei troverà una madre sollecita, soccorritrice, protettrice, e nella giustizia riscontrerà un santuario modellato giusta le leggi del cielo. Questo non può cadergli sotto gli occhi che nelle bene intese municipalità e giudicature di pace.

§ 2596. I membri dei tribunali collegiali di prima istanza, d'appello e di cassazione vengano nominati dal consolato liberamente, e dopo tre anni di prova siano inamovibili. La sola legge sia la loro norma autorevole. Abbiano l'obligo di rifiutare ogni ministeriale insinuazione non conforme alla loro coscienza. Le parti del ministero e del patrocinio di azione publica siano affidate ad un procuratore consolare; ma le sue facoltà altro non siano che quelle di una parte instante, senza trattenere o inceppare altrimenti il corso della giustizia.

Publici siano i giudizi, e i giurati con la triplice formula *pare*, *non pare*, *è dubio*, pronuncino i giudizî di fatto. Nei conflitti di gerarchica giurisdizione il tribunale di cassazione decida; su quelli di attribuzione tocca alla consulta di stato.

§ 2597. Nulla mi rimane a soggiungere su 'l dicastero delle *civiche provisioni*. Le competenze vengono stabilite fra le municipalità e il principato. Esistono leggi su la sussistenza, su la sanità, su 'l commercio, su la sicurezza, contro gl'infortunî, ed altre simili, nelle quali i municipî debbano provedere. La loro trascurata o parziale amministrazione dev'essere corretta. Una superiorità amministrativa deve esistere, che veglia ed ordina, come p. e. le prefetture; ma tanto il cittadino quanto il municipio debbono avere l'appoggio dell'avvogadore, perchè l'autorità consolare non sorpassi i confini delle leggi.

Ecco un'idéa del consolato e delle sue intrinseche attribuzioni in relazione all'organismo assicurante del principato.

VI. *Aspetto generale combinato dell'organismo assicurante del principato nazionale.*

§ 2598. Voi non mi date (dirà taluno) una monarchía nazionale rappresentativa, ma una bella e buona republica. Ebbene, io rispondo, credete voi d'essere padrone di costituire un governo nazionale guarentito a vostro modo? Se per caso venisse dimostrato che nella più alta civiltà non si può fare senza della forma di governo da me divisata, dovreste o no accettarla? Chi è che possa dimostrare che le monarchíe debbono essere eterne? chi è che possa dimostrare che nella più alta civiltà, potendo sostituire con buon effetto un ordinamento publico, necessario, sicuro, una nazione no 'l debba fare? — Io mi lusingo che quando vi fosse dimostrato essere venuto il tempo di doversi o potersi sbarrazzare dalle monarchíe per riposare nel governo veramente nazionale rappresentativo, onde por fine alla guerra dell'arbitrio, voi non mi neghereste il diritto di farlo. Su ciò mi rimetterò al libro antecedente.

A chi dunque si ridurrebbe la questione? A vedere se una nazione abbisogni di cambiare, e se sia a bastanza matura per istabilire un altro

governo stabile e forte, veramente publico, veramente civile, veramente guarentito dagli abusi di potere.

§ 2599. In linea di fatto convengo che si possono accozzare monarchie, come l'inglese e la francese. Ma il punto sta a vedere se esse possano soddisfare all'intento pe'l quale furono instituite. Io posso erigere un edifizio squilibrato; ma sarà esso solido e sicuro? potrà esso stare in piedi senz'aggiunger pontelli e senza sforzi continui? V'accorgete voi che *coeunt immitia; serpentes geminantur avibus, tigribus agni?* Dare ad un uomo tutti i poteri e tutte le tentazioni ad abusare, con la sola promessa verbale di non farlo, e riposar per sempre su questa promessa, è una illusione ed una calamità. Io dico *per sempre*, perocchè nell'andamento del mondo conviene spesso contentarsi del precario, per giungere allo stabile. Contenere con la libertà precaria della stampa serve a creare l'opinione potenza (*sic*): sin quà voi non mi mostrerete che le insurrezioni, le quali, quasi spettro posto avanti il trono, in orrido ceffo minaccino di torcere il collo agli spergiuri; ma vi sono molti che le sprezzano, come le beffano, e d'altronde non si può usarne che con rischi e sciagure. Alla perfine se come in Asia si torna allo stesso ordinamento, si ricade nei medesimi guai. Le sommosse sono i rimedi dei governi musulmani, e non di quelli che debbono reggere con l'interesse equo, e mediante la gravitazione naturale del mondo delle nazioni.

§ 2600. Mirate come operi la natura nel progresso dell'umano incivilimento. Essa mano mano va scomponendo i poteri compatti deg'individui, e fondendoli nel tutto; e nell'atto stesso li allaccia con sempre nuovi vincoli alla convivenza. Lo stesso in fine si deve praticare nel potere *imperante;* talchè in ultimo la possanza suprema sia rifusa nel tutto, e le parti siano l'una all'altra allacciate, e tutte cospiranti ad un solo centro d'intelligenza, di volere e di providenza. Il nome di *republica*, che vi suona così male, è nome che dovrebb'essere associato a qualsiasi legitimo governo. La *cosa publica* forma il solo oggetto e il solo dovere di ogni governo non riprovabile. Se poi volete assumere questo nome in senso vulgare, vi ripeterò che io non ho divisato nè una monarchía, nè un'aristocrazía, nè una democrazía. Tali nomi per me sono controsensi, perchè designano dominî di monopolio parziale. Io esigo un governo NAZIONALE non fiduciale, ma cautelato, nel quale la nazione vuol sapere e far sapere ciò che abbisogna, e vuol tenere in freno i suoi agenti. ETNICARCHÍA è il nome di questo governo.

§ 2601. Fra l'*etnicarchía* e il *despotismo* in fatto pratico non v'è mezzo ragionevole. Si potrà passare per governi più o meno arbitrarî; ma l'ultimo punto di sicurezza starà sempre nell'etnicarchía. Si potrà disputare se presso una data nazione sia opportuna o inopportuna; ma sarà sempre vero ch'essa formerà l'unica combinazione, nella quale vien precluso l'arbitrio, ed assicurato il regno del merito. Ponderate bene che cosa importi la funzione di assicurare, e poi rispondete se possa esistere posizione di mezzo.

§ 2602. Consolato, comizî, consulta di stato, senato, avvogaría costituiscono le parti dell'organismo del principato nazionale assicurato. Co'l consolato avete la direzione; co' i comizî la partecipazione popolare data e ricevuta nell'ingerenza del governo: con la consulta avete l'intelligenza legislativa e l'alta giudicatura; co 'l senato avete la colonna di stabilità e di providenza; con l'avvogaría avete il patrocinio universale; con l'istituto finalmente avete il lume direttivo sì del popolo che del governo, che spunta nell'individuo, sale al governo, e torna al cittadino. Meditate bene, e poi dite se possiate fare a meno di queste parti; esaminate se vadano d'accordo nel loro movimento; se le competenze siano intiere; se il movimento sia libero; se i confini siano naturali; se i ritegni siano sicuri; se l'opera riposi su la forza stessa della socialità.

§ 2603. Il consolato è pieno, intiero e libero nei suoi movimenti, e niuno s'ingerisce nella sua provincia. I comizî vengono informati, informano liberamente, eleggono e premiano con cognizione. La consulta non propone nè eseguisce, ma solamente giudica delle proposte a lei fatte, e delle instanze presentate. Il senato non fa leggi, non amministra, non giudica: ma solamente conserva gli ordini dello stato, placita gli altissimi atti delle leggi, dei trattati esteri, e provede nei casi straordinarî. L'avvogaría serve di occhi, d'orecchie e di voce pe'l cittadino e per la nazione. Il suo intervento è così essenziale, che senza di lei si dovrebbe dire la nazione avere abdicato l'esercizio della sua sovranità per lasciarsi condurre ad occhi chiusi, e agitare dai complotti e dalle sommosse dei malcontenti e dei bisognosi.

§ 2604. Per ultimo una mente istrutta, una coscienza accostumata, un'opinione concorde su la padronanza e dignità personale, su la giustizia del governo, su la providenza della patria, viene procurata dall'istruzione patriotica. Le scuole primarie e l'istituto nazionale illuminano l'anima universale invisibile e potente, che tutto regge, tutto move. Allora il tempo radica le opinioni e le abitudini, i costumi signoreggiano, e l'opera dell'ordinamento sfida i secoli.

§ 2605. Potete voi far senza queste parti? Esaminate i motivi per cui furono poste, e vi convincerete della loro necessità; e però ne risulterà non esistere nè eccesso, nè difetto. Poste queste parti, nasce o no un régime conforme alla compossibile privata utilità, soccorso e difesa alla massima potenza dello stato? Questo effetto è o no assicurato precisamente come il macinare di un molino, il tessere dei filati, e qualunque altro effetto di una machina? Qui si tratta che l'ordine e la stabilità vengano mantenuti, diremo quasi, all'insaputa stessa del governo e della nazione: qui si tratta che gl'interessi camminino da sè stessi, e la stabilità risulti dalla forza stessa della vita dello stato, e da quella inerzia propria dell'ordine conservatore della natura.

§ 2606. Senza questa condizione io non avrei fiducia nell'opera divisata. Senza raccomandare l'opera umana alla catena della providenza, Dio non è con noi. Il mondo delle nazioni non è fuori del mondo della natura; ma egli è lo stesso di quello della natura, più o meno secondato dall'opera degli uomini: una sola forza lo domina. Combinare questa forza secondo le esigenze necessarie, ecco la sapienza politica.

§ 2607. La maggior cura doveva esser posta nell'assicurare le prevalenze al merito civile. Facil cosa è l'ostare all'emulazione principesca, perchè i suoi tentativi non possono essere nascosti, e co'l ferire le attribuzioni altrui sveglia un grido che pone in guardia. Conviene guardarsi invece dall'azione sorda, lenta ed invisibile degli ottimati, che tende al monopolio del potere; conviene vegliare agl'ingressi delle cariche, e far sì che non siano preoccupati dall'egoismo privato. Senza la libera universale *concorrenza* la vita costituzionale non è più.

§ 2608. Tre sono gl'ingressi alle cariche ed agli onori. Il primo riguarda il dipartimento consolare; gli altri due il costituzionale. Nel consolare la gerarchia amministrativa, la giudiziaria, la ministeriale occupano un vasto campo, nel quale si opera immediatamente su 'l popolo. In questo campo la costituzione non può agire che *indirettamente* per far trionfare il merito civile. La legge non può dire al consolato: tu eleggerai i tali giudici, i tali prefetti, i tali consiglieri di stato, i tali ministri. Il governo sarebbe distrutto, e portato non si sa dove. Qui la costituzione altro non può fare che frenare l'esercizio illegale delle loro funzioni, d'altronde subordinate a leggi preesistenti. Ciò deve bastare, perciocchè nella sfera consolare, trattandosi di *esecuzione*, non occorrono nè i talenti, nè le superiori virtù della sfera costituzionale. Dall'altra parte poi la publicità delle procedure; la illuminata censura dei giudicati e delle ordinanze, mediante la libertà della stampa; l'amovibilità degli amministratori, e quella per il primo triennio pe' i giudici; possono correggere le nomine che delusero l'aspettazione. Finalmente la speranza pe' i più insigni funzionarî di salire più alto in ogni carriera, sembra assicurare che il cittadino e la nazione saranno serviti a dovere nella sfera affidata al consolato.

§ 2609. Venendo ai due ingressi costituzionali, l'uno di questi sta nell'avvogaria, e l'altro nella consulta di stato. Onde escludere il monopolio di partito, di famiglia, di professione, la nomina non deve dipendere dal corpo medesimo, ma da altri. Al primo gradino dell'avvogaria abbiamo suggerito la proposta dovere appartenere ai grandi municipî, come p. e. a quelli dei capo-luoghi dei dipartimenti, da farsi al *senato conservatore*. Un grande motivo di stato obliga a questa restrizione. Nei piccoli municipî prevalgono le *case* dei possidenti, e non le città: nei grandi prevalgono le classi industriale, commerciale e dottrinale, che possono per sè suscitare ed attemperare la prevalente influenza delle case suddette. Ciò è necessario per la libera concorrenza. Oltre a ciò, le capacità di mente e di cuore necessarie non possono nè sorgere, nè aver suffragi fuorchè nelle maggiori città.

§ 2610. Quando le proposte siano documentate, il senato a merito eguale trae a sorte i nomi degli aspiranti all'avvogaria, i quali passano indi ad un alunnato triennale presso un avvogadore. Finito quello, se si trovano piazze scoperte potranno esservi nicchiati, e frattanto servire di ajuto agli officî esistenti.

§ 2611. Alla consulta di stato si ricercano i talenti e le virtù per le funzioni che abbiamo già designate (1). I nomi i più accreditati nelle scienze economiche, morali e politiche, e nella pratica legislativa, debbono essere associati. La ragione privata, la civica, quella di stato, le scienze economiche, le morali, le politiche, l'erudizione civile debbono essere possedute da quel corpo, cui a bello studio ho lasciato indefinito nel suo numero. In qualunque parte, da qualsiasi sfera sorgano concorrenti degni, conviene accoglierli mediante la proposta, sia del consolato, sia dell'avvogadore, sia finalmente dell'istituto, fatta al senato. La cancelleria sia sempre aperta. Le aule siano convocate dal presidente, e vengano trascelte le persone che debbono comporre le aule sia dentro che fuori dei membri ordinari, a norma della natura degli affari. Il buon andamento dei giudizi e l'esclusione delle fazioni e delle brighe esigono sempre questa cautela, specialmente poi quando si tratta degli affari esteri. Un consiglio a numero fisso di membri con appuntamenti convenevoli, con un presidente mutabile di tre in tre anni, diriga la consulta. Niun'altra carica o impiego possa cumularsi nei consiglieri. Gli altri membri possono essere giudici, avvocati, ingegneri, professori, prefetti, purchè abbiano il gran diploma.

Tanto tutte le nomine, quanto le promozioni, vengano fatte con la postulazione libera degli aspiranti. Nell'eguaglianza di merito si ricorra all'estrazione a sorte dei nomi dei candidati: lo che eviterà tutte le querele e tutte le malignità. D'altronde conviene ostare al monopolio, e tener vive le speranze.

§ 2612. Io mi sono proposto in questo libro di parlare dell'organismo assicurante del principato nazionale di una nazione giunta ad un alto grado di civiltà. Quest'organismo dev'essere sicuro, senza ledere la più grande unità; provido e gagliardo, senza impedire la felicità più grande dell'impero; *sociale*, senz'affievolire la più grande utile potenza dell'individuo. Ho dovuto incominciare dai municipî, e finire con la suprema direzione dello stato. Un modello ideale è uscito dalle mie considerazioni, perchè nella teoria non è possibile ammettere fuorchè le condizioni del giusto assoluto, del fattibile necessario, senza controsensi giuridici e senza sconcerti mecanici. Il *manco male* non può entrare nelle considerazioni teoretiche; il *manco male*, per sè indefinito, si può assumere nell'applicazione concreta ad un dato popolo posto in una data età e con le date circostanze. Io dico dunque a' miei contemporanei: Ecco la mèta a cui parmi che dobbiate tendere. Consultate le vostre capacità, i vostri mezzi, le vostre circostanze, e fate i passi necessarî: evitando i falli violenti e le providenze non invocate dal bisogno, e rigettate dalla dominante publica opinione. Io preveggo che per lo meno andrò incontro alla taccia di *utopista*. Io rimetto fin d'ora i miei futuri accusatori al tribunale del tempo: esso farà piena e irrefragabile giustizia.

---

(1) *Per questa importantissima ed eminente dignità non si può stabilire un solo modo di deliberare. Si tratta forse delle funzioni di Giury? allora le sue sedute debbono essere publiche. Si tratta forse degli affari esteri? allora le sedute debbono essere a porte chiuse, e co 'l solo intervento dei membri secreti deliberanti, con due senatori e due avvogadori aventi la parola. Si tratta forse di altri oggetti? allora debbono essere ammessi tutti i muniti del gran diploma per iscriversi nella discussione, riservando la deliberazione all'aula prescelta. Debbono del pari essere ammessi quelli anche muniti dei diplomi minori dell'istituto nazionale ad intervenire come soli assistenti. Gli ordini del giorno stampati debbono precedere, secondo l'uso.*

La publicità o non-publicità è un modo di deliberare che dev'essere determinato con motivi prudenziali. Nella republica romana questa parte era bene intesa. Non si trattava di dar pascolo ad una oziosità curiosa, ma di provedere alla sicurezza e alla libertà. La vita, le fortune e l'onore personale debbono essere protette dalla publicità. Ma negli altri oggetti conviene provedere alla libera quiete e alla maestà reverenda delle funzioni del consesso deliberante.

INSTITUZIONE DI CIVILE FILOSOFIA

OSSIA

DI GIURISPRUDENZA TEORICA

LIBRO II.

OSSERVAZIONI PRELIMINARI.

DELLA PROTEZIONE CIVILE.

I. *Idéa generale della protezione civile. Suo oggetto imperante nel régime degli stati.*

§ 2613. Sotto il nome di *protezione civile* che si vuole significare? = Il complesso delle funzioni del poter publico necessario sia ad assicurare il rispetto e l'ajuto che scambievolmente si debbono i cittadini nelle loro relazioni private, sia a tutelare direttamente gl'impotenti nei casi ne' quali niun privato assegnabile debba questa tutela, sia finalmente nel far ristabilire l'equità ingiustamente violata da chi che sia. = Per ora basti questa definizione, perocchè le cose che siamo per dire ne debbono largamente spiegare le parti e comprovarne la verità. In generale però questa definizione, la quale abbraccia la sola protezione civile *diretta*, e non l'*indiretta*, si può dare come vera in forza delle cose già premesse (parte I, lib. IV, capi III e IV).

§ 2614. In queste funzioni che cosa abbiamo compreso? Un ORDINE CIVILE, cui conviene conservare e difendere; di modo che venendo in qualche parte alterato, esso venga con l'autorità publica ristabilito. Proteggere il *disordine* non sarebbe *protezione civile*, ma spoglio, ladroneccio, tirannía. L'ORDINE CIVILE adunque forma l'OGGETTO proprio ed immediato di questa protezione. Dunque gli oggetti e le esigenze di quest'ordine determinano le parti e la natura delle funzioni della protezione; dunque conviene conoscere che cosa importi quest'ordine, per conoscere quali funzioni si debbano prestare dal publico potere, e come e quando si debbano eseguire.

§ 2615. Come le società sono fatte per gli uomini, così i governi sono fatti per le società. Questo è un assioma che si può dire dimostrato dopo ciò che fu detto di sopra, e che d'altronde non si può controvertere se non si crei un altro mondo, o s'impastino altri uomini. Quali sono le conseguenze di questo principio?

1° Che gli ordini della società e dei governi sono essenzialmente *subordinati* ed unicamente famulativi degl'interessi di questi uomini, di modo che qualunque deviazione o renitenza a questo servigio è un gravame ed un'ingiuria recata a questi uomini.

2° Che l'ordine della società, facendo astrazione da qualunque forma speciale di governo, è così predominante su quello del governo, che qualunque sia la forma del governo, devesi assumere l'ordine sociale come legge fondamentale prima ed assoluta, alla quale l'esistenza e le funzioni del governo debbono essere subordinate.

3° Che l'*ordinamento civile* forma propriamente l'oggetto massimo e primo della costituzione politica di uno stato. Esso è tale, che una nazione non può dirsi legitimamente costituita fino a che le condizioni della civile convivenza non siano effettuate. Dunque un popolo potrà cambiar cento volte forma di governo senza che lo stato sia mai legitimamente costituito. Allora soltanto lo sarà, quando siano effettualmente adempiute le condizioni dell'equità tanto nel *modo di esistere* dei cittadini, quanto nella *potenza* di far valere questa equità. La forma del governo non costituisce l'ordine civile, ma solo un mezzo per conservarlo, difenderlo e ristabilirlo.

II. *Dell'ordinamento civile. Sua unione co 'l governativo per fondare la protezione civile.*

§ 2616. Non confondiamo l'*ordinamento civile* con l'*ordine civile*. Il primo cade su la sola *costituzione* dei poteri proprî della società, fatta astrazione da quella del governo; il secondo cade su 'l *sistema stesso della convivenza*. Se in questo si volesse comprendere anche la parte organica, dovremmo però sempre dire ch'esso forma *parte* dell'ordine, e non *tutto* l'ordine civile. A fine di chiarire vie più queste idée io mi valerò di un esempio. « La rivoluzione di Francia (dice un eccellente » storico (1)) non ha solamente modificato il potere

(1) *Mignet*, histoire de la révolution française

» politico, ma ha cangiato eziandío tutta l'*interna* » *esistenza* della nazione. Le forme della società » del medio-evo esistevano ancora. Il territorio era » diviso in provincie nemiche, e gli uomini erano » distribuiti in classi rivali. La nobiltà, contuttochè avesse perduta la sua antica potenza, non» dimeno aveva conservate le sue distinzioni (1). » Il popolo non possedeva verun diritto; la regia » podestà non aveva límiti; e la Francia era ab» bandonata alla confusione dell'arbitrario ministe» riale, di diverse forme particolari di régime pro» vinciale, e di privilegi di corporazioni. »

« A questo stato di cose abusivo la rivoluzione » ne sostituì un altro più conforme alla giustizia, » e più adatto ai tempi nostri. Essa rimpiazzò l'ar» bitrio con le leggi, i privilegi con l'eguaglianza; » essa sbarrazzò gli uomini dalle distinzioni delle » classi, ed il territorio dalle barriere delle pro » vincie; l'industria dagl'intralci delle corporazioni » e delle maestranze; l'agricultura dalla soggezione » feudale e dalle decime; la proprietà dai vincoli » delle sostituzioni: ed essa ha tutto ricondotto ad » un solo stato, ad un solo diritto, ad un solo po» polo. »

Benchè quì non sia stata accennata che una riforma riguardante lo stato delle cose e delle persone, nè si vegga la sua azione su la libertà di coscienza e su i diritti di famiglia, su la libertà di petizione, e di discutere le opinioni politiche, o su altre condizioni della comune equità; ciò non ostante può somministrare un esempio dell'ordinamento legale dei poteri civili, del quale abbiamo parlato.

§ 2617. Ma riducendo la cosa alla realità del fatto, questa riforma in che si risolve? In una dichiarazione della volontà di un popolo, il quale intima ai privilegiati ed ai governanti di non voler vivere più sotto il giogo feudale e militare, nè dei monopolisti di arti e mestieri; ma d'ora in avanti di voler effettuare le leggi della vera equità civile, raccomandata dal comune interesse, e santificata dalla stessa religione. Per far ciò abbisogna volontà costante e forza prevalente. Per mantenere poi questo proposito occorrono le buone armi e le buone leggi, le quali in ultima analisi non sono che la forza publica sostenuta da una illuminata e costante sociale volontà. Emanata questa volontà, tocca ai direttori della publica potenza il farla valere e l'applicarla ai casi convenienti; come tocca ad una nazione il far sì che un governo pensi, voglia ed operi sempre, onde farla valere. Senza di ciò una rivoluzione riesce un colpo di mano passeggero, il quale lascia il doppio dolore dei sacrificî fatti per eseguirla, e della perdita del frutto che si aveva acquistato.

§ 2618. L'abolizione dei privilegi, dei vincoli e della diseguaglianza legale costituisce una condizione soltanto *negativa* del civile ordinamento; la mera *eguaglianza* fra i cittadini non costituisce l'ordine civile effettivo, di cui parliamo. Sotto un Califo e sotto un Kan dell'Asia tutti i membri dello stato si possono riputare eguali. Ivi non esistono classi aristocratiche, nè sacerdotali privilegiate; ivi, se si vuole, esiste una sola legislazione ed uno stato uniforme: ma esiste perciò un *ordinamento civile?* Non mai. Dunque a costituire l'ordinamento civile, oltre di abolire il privato predominio, si ricerca lo stabilimento di poteri legislativi ed amministrativi, co' i quali si effettuino le condizioni del sociale contratto. Posti i poteri così, il governo può esercitare la civile protezione. Quì essa viene considerata come funzione di un governo. Volendo assicurare questa funzione, è necessario che un governo non sia spensierato e depredatore come gli asiatici; ma per lo contrario attivo e zelante amministratore dello stato, e tale che non pensi fuorchè al suo famulato. Dunque a costituire la *protezione civile* ricercasi tanto l'ordinamento della nazione, quanto quello del governo. Senza loro potrete figurarla come possibile e desiderabile, ma non concepirla come effettibile e sussistente in natura. In questo senso lo stato civile di una nazione, quantunque composto dei poteri legali discernibili degli uomini, delle società e del governo, forma un solo ed indivisibile complesso così unificato, che in atto pratico l'ordine civile non si può mantenere e proteggere senza del governativo, ed il governativo non si può raffrenare che con l'opinione e co' i poteri concordi degl'individui. Ciò che vorranno e permetteranno i più costituirà sempre la sorte di uno stato; talchè una grande nazione unita, non assoggettata ad armi straniere, sarà sempre in ultima analisi l'autrice del proprio modo di essere.

III. *Che la cognizione delle condizioni generali di ragione dei poteri civili non basta. Sino a qual segno si possa supplire in questa parte.*

§ 2619. Dopo aver figurato le cose nel loro senso *complesso*, conviene mentalmente scomporle, onde ricavarne le nozioni ed i principî direttivi. Quì ci proponemmo di dare la collezione di quelli che riguardano la protezione civile. Abbiamo ora osservato che per trovare questi principî conviene studiare l'ordine civile in sè stesso. Ora richiamando ciò che fu detto di sopra, noi conosciamo già le condizioni essenziali di questo ordine. Pare dunque che altro non rimanga, che dedurre i principî valevoli a dirigere le relative funzioni. Ma considerando le cose più addentro, noi ci accorgiamo che circa le varie *funzioni* pratiche non abbiamo quanto basta per discendere a particolari, perocchè le condizioni segnate somministrano bensì *limiti* di equità che non si possono impunemente sorpassare, ma non suggeriscono PROVIDENZE, acconce ed opportune, le quali è d'uopo sanzionare specialmente nel régime equo di società agricole e commerciali come le nostre. Io sarei ben lieto se potessi in questa seconda parte insegnare tali providenze acconce ed opportune; ma debbo dichiarare che quì io non posso che fondarne i *titoli*, mostrarne la *natura* e fissarne i *límiti*, riserbando alla terza parte di avvertirne l'opportunità, di tracciarne la maniera, e d'indicarne la pratica specificazione. Precarie e senza deduzione dimostrata riuscirebbero le providenze pratiche ch'io mi studiassi di quì recare in mezzo, perchè mancherebbe la cognizione certa dei titoli, della natura e dei límiti particolari ai singoli poteri civili. Una massa ancora compatta sta avanti agli occhi nostri, nella quale ci venne fatto di raffigurare in confuso alcuni grandi corpi, senza che ancora ne abbiamo distinti i titoli speciali, l'individuale natura, ed i precisi confini. Per la

---

depuis 1789 jusque au 1814. Introduction. *Seconde édition. Paris 1824 par Didot.*

(1) *Ed aggiungasi una moltitudine di diritti territoriali e di privilegi onerosi, come lo prova la lunga lista delle abolizioni fatte dalla prima assembléa.*

qual cosa noi distinguiamo ciò ch'è di ragione necessaria per sottoporlo a sanzione civile, da ciò che dobbiamo abbandonare allo spontaneo impulso della natura padroneggiata soltanto indirettamente dalle buone leggi e dalle buone armi, come conviene appunto alle condizioni della socialità. Bisogna dunque discendere dalle somme generalità, passare a cogliere e dimostrare questi titoli speciali, a conoscere la loro natura, a discernere i loro confini, ed assoggettarsi così ad uno studio graduale e progressivo, co 'l quale se si spaventa l'inerzia ed una impaziente curiosità, si soddisfa alla ragione, e si serve solidamente alla causa dell'umanità.

In conseguenza di queste deduzioni quale sarà (in ordine logico) la prima ricerca da instituirsi?

RISPOSTA.

§ 2620. Raffigurare e distinguere la padronanza originaria. Dopo ciò passare a comporla entro i limiti della necessità con lo stato migliore della civile convivenza. — Procedendo in questo modo, ritorniamo al centro primo e massimo, d'onde partono ed al quale ritornano tutti i raggi della civile filosofia. Con la prima ricerca noi tentiamo di sciferare il grande monogramma, da noi appellato co 'l nome di AMORE DEL BENE, e che da poi vedemmo espresso nel voto perpetuo delle genti, di ottenere pace, equità e sicurezza, e nel loro movimento incessante per conseguire questo bene. Con tale ricerca intendiamo di conoscere più da vicino i mezzi per soddisfare questo amore, e di segnare l'utile movimento di questi mezzi, i quali già prima comprendemmo co 'l nome generale complessivo ed astratto di *conservazione mediante il perfezionamento*, sempre invocata, sempre tentata, ma sempre imperfettamente ottenuta dagli uomini.

§ 2621. Conviene però avvertire e tener sempre presente, che noi in questo primo studio non possiamo addurre fuorchè principî e regole di prima *posizione*, e però che sarebbe precipitata ogni loro applicazione pratica, a riserva soltanto di quelli che si riferiscono a diritti o a doveri *negativi*, i quali non soffrono nè modificazioni, nè eccezioni. Quest'avvertenza è importante sì per evitare i due viziosi estremi tanto di un inflessibile ed antinaturale rigorismo, quanto di una disoluta e disastrosa libertà; e sì per non deformare e annientare il vero concetto dell'ordine di ragione, il quale, pieno di varietà e di vita, rifugge gli scheletri gelati del trascendentalismo.

IV. *Prima idéa articolata della padronanza originaria.*

§ 2622. Come nel mondo non esistono che dati uomini con un dato ingegno, con dati appetiti e con date forze; così pure non esistono che dati mezzi di cognizioni, di soddisfazioni e di strumenti, e quindi date produzioni di questi uomini. Tali *mezzi* in primo luogo sono i poteri di questi uomini diretti da queste cognizioni, spinti da questi appetiti, ed ajutati da questi strumenti, sia naturali, sia artificiali. Questi poteri, in quanto *appartengono* e stanno in mano dei rispettivi uomini, assumono il nome di PROPRIETA' (Cap. I, parte I, n° II).

Per la qual cosa noi distinguemmo una *proprietà personale*, una *proprietà reale*, una *proprietà morale* ed una *podestà domestica*, tutte logicamente anteriori allo stato sociale, e tutte comuni anche agli uomini viventi fuori della civile società, alla quale ognuno appartiene.

§ 2623. E siccome questi poteri o proprietà sarebbero inutili, o, a dir meglio, realmente sarebbero nulle, se non fossero accompagnate con la rispettiva ed inviolata indipendenza e libertà, o non si potessero difendere e serbare integre al caso di offesa; così l'indipendenza, la libertà e la tutela, egualmente competenti a tutti gli uomini ed egualmente inviolabili, costituiscono le *condizioni* indispensabili di questi poteri propri, ossia di queste proprietà. Così vedesi che queste tre specie di proprietà, unitamente alla domestica podestà, formano le PARTI massime ed integranti, inseparabili e sempre cooperanti, della padronanza originaria; e nello stesso tempo l'indipendenza, la libertà e la tutela, egualmente inviolabili, ne formano le CONDIZIONI assolute comuni. La padronanza suddetta risulta da queste parti e da queste condizioni. Di queste condizioni noi ci occupammo di proposito nel libro II della parte I. Ora si domanda, prima di tutto, quale sia l'idea che ci dobbiamo formare delle parti suddette. Qui giova richiamarle tali e quali furono già sopra descritte. Eccole (vedi parte I lib. II capo ultimo, n° VI, § 1709).

1° Possedere e godere la propria persona illesa, libera, e sicura da qualunque offesa e vincolo, tutte le volte che io non offenda i diritti di alcuno: lo che appellasi PROPRIETA' PERSONALE.

2° Possedere e godere liberi, illesi e sicuri gli oggetti necessarî alla sussistenza, alla sanità ed agli altri miei bisogni, ed inoltre accrescerli e commerciarli senza offendere l'eguaglianza altrui: lo che compendiosamente appellasi PROPRIETA' REALE.

3° Possedere e godere integro, illeso e sicuro il buon nome a norma del merito mio: nutrire la credenza religiosa più accetta che mi persuade; acquistare le cognizioni migliori, comunicarle liberamente, e via discorrendo: lo che tutto viene compreso sotto il nome di PROPRIETA' MORALE.

4° Unirmi in matrimonio, stabilire una famiglia, reggerla ed amministrarla liberamente, salvi i diritti dei membri e la civile tutela, senza che verun privato pretenda comandare in casa mia: lo che compendiosamente viene designato co 'l nome di PROPRIETA' DI STATO DOMESTICO.

5° Qui poi aggiungo: vivere in istato di civile società in seno o a quella che mi vide nascere nel di lei grembo, o a quella che per un libero accordo mi accolse come suo cittadino, e godere di tutti i diritti d'equa protezione e di soccorso in qualità di membro privato: lo che si può appellare PROPRIETA' DI STATO CIVILE.

§ 2624. Dopo le cose discorse altrove, la sola enunciativa di queste specie di proprietà non abbisogna d'essere dimostrata come esprimente le *prerogative* fondamentali costituenti gli oggetti primi della civile protezione. Allorchè per la prima volta io le presentai, mi fu necessario, a fronte della pretesa dei nemici del genere umano di comandare l'ignoranza e la barbarie, ed anzi di relegare gli uomini nel posto delle bestie, per usurpar essi quello di assoluti dispositori; mi fu, dissi, necessario dimostrare il sacrosanto diritto di acquistare le utili cognizioni e di commerciarle. Ivi pure accennai che stolti sono i congressi solenni degli animali notturni, onde decretar mandati di cattura contro il sole, il quale maestoso e possente si alza loro malgrado su l'orizonte, ed in

onta delle loro strida e dei loro clamori dissipa le tenebre da essi predilette.

§ 2625. Se voi mi domandate se *tutti* gli oggetti della ragione civile siano compresi nella fatta enumerazione, io vi risponderò con la testimonianza dei migliori codici. Ivi vedrete che tutti versano su i soli cinque articoli ora annoverati. Se poi consultate i codici criminali, e studiate le diverse classi di pene, voi v'accorgete tantosto ch'esse si riferiscono alle cinque classi di proprietà ora descritte. Così le pene afflittive corrispondono alla proprietà personale, le pecuniarie alla reale, le infamanti alla morale, le interdicenti alla proprietà dello stato di famiglia o di civile società. Se voi esaminate le collezioni delle leggi ed statuenti che giudiziarie civili, criminali e di vigilanza su le persone, voi tosto vi accorgete ch'esse tutte si aggirano intorno ai cinque oggetti qui espressi. Se percorrete gli oggetti ai quali servono le civiche provisioni, voi riscontrate che si riferiscono agli stessi oggetti. Se noi non sapiamo quali siano le sanzioni positive di tutte queste leggi, e però quali ne siano stati i principî direttivi, noi sapiamo certamente il campo su 'l quale versano, e quindi i confini entro i quali sono contenuti. Come nel gettar l'occhio sopra un mappamondo geografico comprendiamo le cinque parti del globo terraqueo; così gettando l'occhio su 'l complesso dell'ordine civile comprendiamo i cinque generi di proprietà di cui è composto.

V. *Aspetto sotto il quale si debbono assumere le cinque proprietà, onde dedurne i principî direttivi di ragione della protezione civile.*

§ 2626. Dopo d'esserci così assicurati della *qualità* e della *estensione* intiera degli oggetti da contemplarsi, ci rimane a sapere sotto quale *aspetto* e dentro quali *termini* debbano essere contemplati, onde dedurne i convenienti principî di ragione. Domando adunque quale sia l'*aspetto competente*, sotto il quale si debbono assumere e trattare i cinque generi di proprietà sopra ricordati. Ognuno mi risponde, che se noi dobbiamo trattare della proprietà personale, non dobbiamo certamente dare insegnamenti nè di medicina, nè di chirurgia, nè di ginnastica, nè d'igiene; ma solamente di diritto e di politica: vale a dire, dobbiamo insegnare i principî di ragione che riguardano la reciproca indipendenza di ogni uomo, e ciò che ognuno può esigere da' suoi simili intorno all'esercizio della sua personale incolumità e libertà, e nulla più. Così pure parlando della proprietà reale, noi non dobbiamo dar precetti nè di agricultura, nè di arti, nè di commercio, nè di azienda domestica, e via discorrendo; ma solamente insegnare i principî di ragione riguardanti i possessi di ogni uomo, e ciò che può esigere da' suoi simili intorno all'acquisizione, alla conservazione, all'uso delle cose godevoli, e nulla più. Venendo alla proprietà morale, noi non dobbiamo suggerire quali rami di scienze e di arti si debbano studiare e comunicare; quale sia l'educazione individuale che convien dare; con quali forme debbasi adorare la divinità, ed implorare i suoi benefici: con quali modi acquistare nome e grazia presso altri; e via discorrendo: ma solamente quale rispetto debbasi usare verso chi che sia nell'esercizio di queste facoltà, e per quali modi farle cospirare al buon sistema della civile convivenza.

§ 2627. I beni ed i mali che ognuno può riportare dall'esercizio lecito delle sue prerogative non formano l'oggetto della ragione civile: essa non è una pedagogia personale, come lo potè essere nell'assoluta infanzia della società, e come la vediamo descritta nei vecchi annali del Perù e nelle instituzioni del Paraguai. Se con la civile protezione l'autorità publica intende pareggiare le utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà, essa non si avvisa di operare questo pareggiamento con l'ingerirsi nell'amministrazione privata, ma solo co 'l difendere dalle offese e dagli attentati che minacciano la rispettiva padronanza. Pensate voi alla ragione criminale? la cosa è per sè palese. Pensate voi alla ragione civile? osservate, prima di tutto, ciò che concerne le *persone*. Voi vedete che quanto alle donne essa intende prestare un punto d'appoggio alla loro civile indipendenza. Voi vedete che per li minori e per gli altri incapaci vuole integrare le persone, per porli a livello dei maggiori capaci di amministrare il fatto loro. Pensate voi ai comuni, alle corporazioni ed ai publici stabilimenti? essa vuole guarentirli dalle infedeltà dei loro amministratori. Pensate voi agli uomini che commerciano con pieno diritto? essa vuole prevenire le frodi, gli errori, le soperchierie con tutti gli agenti anche materiali del commercio, sia con le notificazioni ipotecarie, sia con le scritture notarili, ec. Quanto poi alle *cose*, noi ne vedremo più sotto gli esempi simili.

§ 2628. In tutte queste funzioni l'autorità publica non interviene per ingerirsi nell'esercizio della privata padronanza; essa la illumina, la soccorre, la raffrena, ma non la usurpa. Se vogliamo sapere con quali *mezzi* essa esercita questa civile protezione, noi la troviamo usare dei seguenti; cioè: 1° delle leggi; 2° della vigilanza; 3° della giustizia; 4° della tutela officiosa.

Con questi *mezzi* cerca di pareggiare fra i cittadini le utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà. Per tale maniera essa non è che l'applicazione delle clausole del sociale contratto, quale fu già esposto, l'effetto del quale dev'essere il massimo impero delle leggi con la massima latitudine della libertà: il massimo rispetto delle prerogative altrui con la massima partecipazione dei benefici; la maggiore indipendenza reciproca nel migliorare con la maggiore concordia nel convivere. Ecco l'*aspetto competente* che dobbiamo assumere, nè mai abbandonare.

VI. *Necessità di cogliere questo aspetto, e di non eccederne i confini.*

§ 2629. Questo aspetto forma l'argomento proprio della dottrina: esso costituisce l'*oggetto logico* e l'*oggetto tecnico* dei principî direttivi che dobbiamo esporre, e non l'*oggetto materiale*. Quest'oggetto materiale consiste nella vita, nella roba, nell'opinione, nelle famiglie, nelle unioni, e via discorrendo.

§ 2630. Fino a che teniamo presenti questi oggetti materiali, non sapiamo dentro quali confini debba restare il poter publico, il quale ad ogni tratto deve intervenire per rattemperare le ragioni della privata padronanza con quelle della convivenza. Se un legislatore non dev'essere nè così cieco, nè così spensierato da non prevenire le occasioni delle discordie, cui l'astratto diritto della padronanza praticato cagionerebbe, per esempio, fra due proprietari contigui, sia di campagna, sia di città; egli dall'altra parte non dev'essere nè così scrutatore intolerabile, nè così regolatore seccante da assog-

gettare i cittadini a milliaja di minute discipline, unicamente per ridurre uno stato alla forma d'un reggimento che si move a suono di tamburo. Con la prima maniera egli si fa reo di denegata providenza; con la seconda di eccesso di potere. A prevenire questi due estremi, che si possono verificare non solamente in senso diviso fra governi di nazioni diverse, ma in senso unito e sotto lo stesso régime, tendono appunto le distinzioni e le specificazioni quì accennate. Io mi astengo dal ricordare un terzo modo ancora più disastroso di statuire su la ragione civile, il quale consiste nell'aggiungere violenza, a violenza, per cui ne sorge un sistema doppiamente mostruoso. Io ne potrei citare un esempio parlante e vivente nell'Inghilterra assoggettata alla sua tassa dei poveri, e limitarmi eziandío al fatto di Enrico VII re d'Inghilterra il quale volendo lasciar sussistere la prima violenza dei possessi territoriali, ricorse ad una seconda per temperare la prima. Ma ciò eccederebbe i limiti delle presenti osservazioni.

VII. *Intenti e limiti di ragione dell'azione protettrice della publica autorità nell'esercizio delle private proprietà. Idéa conseguente della ragione civile.*

§ 2631. E quì cade un'avvertenza massima e capitale, dalla quale dipende tutta la riuscita dell'ordinamento, e quindi della possanza dello stato. Noi parliamo dell'*intervento della publica autorità nel proteggere l'esercizio delle cinque proprietà suddette, raffigurate da prima in un senso semplice ed assoluto.* La conservazione co'l perfezionamento individuale importa ampliazioni di poteri, ed aumento di benessere per ognuno. Pace, equità e sicurezza scambievole importano ampliazione di possanza, e quindi sicurezza per tutto lo stato. Ma per ottenere tutto questo quale sarà la *posizione centrale* che si dovrà figurare nelle forze naturali? Da una parte dobbiamo considerare che ogni uomo nelle cinque proprietà spiega una forza indefinita, che tende incessantemente ad allargarsi; ma che oltre un certo segno incontra guerra con gli altri, e produce disoluzione e violenza abituale. Quì esistono adunque due azioni: l'una *dilatante* dal canto dei singoli, e l'altra *coibente* dal canto della moltitudine contro i singoli. Questa si deve esercitare co'l potere publico raffrenante delle leggi, e con la vigilanza governativa. Ora qual è il punto nel quale si deve arrestare questo potere raffrenante?

§ 2632. Ogni mecanico vi risponderà che questo punto sarà quello nel quale voi ottenete lo scopo che vi proponeste nel costituire la vostra machina. Ma voi vi proponete di ottenere pace, equità e sicurezza fra tutti. Dunque l'intervento del poter publico coibente su le cinque proprietà particolari non potrà eccedere impunemente i rigorosi limiti della NECESSITA' di provedere alla pace, all'equità, alla sicurezza. Ma per l'essenza stessa della società, oltre di usare un *potere raffrenante*, si deve talvolta usare il *soccorso.* Quale sarà il punto normale su questo proposito? Anche quì la ragione vi risponde essere un'incolpabile necessità ed una positiva impotenza del socio.

Ecco il criterio unico per sapere in quali casi l'autorità publica possa, *a titolo di civile protezione diretta*, intervenire nell'esercizio delle dette proprietà, e fino a qual segno possa ella usare questo intervento. — Io parlo per ora di questo titolo, imperciocchè ne rimane un altro eminente.

§ 2633. Per la qual cosa, fingete voi che continui siano i possessi di due terre? Voi non sarete un così stolido trascendentale da venerare la linea matematica di confine, ben sapendo che ognuno volendo guardare il suo e volendo agire su'l confine geometrico, se altrimenti non si provegga, eciterà certamente continue gare, praticherà usurpazioni inevitabili, e passerà a violenze, ed anche al sangue. Dunque il legislatore, cui stia a cuore la pace, l'equità e la sicurezza, imiterà Solone, che stabilì le rispettive distanze per fabricare e per iscavare. Queste distanze comandate sono atti di *publica autorità*, e le leggi che le prescrivono sono veramente *politiche*, perocchè nei rapporti dell'individuale eguaglianza non ne trovate il titolo. Ma queste leggi pongono le distanze non a capriccio, ma nei soli casi di *necessità*, e dentro i limiti della necessità. Tutti i servigi prediali comandati dalle giuste leggi, conosciuti sotto il nome di *legali servitù*, sono di questa natura. Essi sono tante specie di limitazioni alla privata ed assoluta proprietà, comandate in vista d'evitare inginrie e di procurare maggiori beneficî nella civile convivenza, reclamati da un'assoluta necessità altrui. Così la regola di dar leggi solamente quando fa bisogno, giusta l'indole del bisogno e dentro i limiti del bisogno, non può mai soffrire eccezione. Il titolo di guarentire nello scambievole esercizio delle cinque proprietà la pace, l'equità e la sicurezza, è egualmente eterno, indeclinabile, ma esclusivo. Dico anche *esclusivo*, perocchè se co'l pretesto di procurare utile diretto, oltre i limiti del sociale contratto già spiegati, sia al proprietario, sia al manifatturiere, sia al commerciante, l'autorità publica volesse direttamente comandare qualche cosa, essa sarebbe essenzialmente tirannica. Se ti sta a cuore di migliorare le condizioni del tuo popolo, sciogli i vincoli ingiuriosi, somministra i mezzi necessarî alle comunicazioni, illumina l'opinione, presta incentivi, incoraggisci co'i premî, e non violentare con uno zelo indiscreto.

§ 2634. Chiunque voglia arbitrare in questa parte sapia ch'egli attenta alle prime sorgenti della vita degli stati; sapia ch'egli esercita una mortale e lunga ingiuria, tanto più micidiale quanto meno clamorosa. Ecco le massime con le quali l'autorità publica può intervenire nell'esercizio delle private proprietà. Questo intervento devesi considerare come una lega per rendere un metallo unito e maneggiabile. La ragione civile abbraccia tanto il metallo primitivo, quanto la lega. Il primo risulta dai puri rapporti della individuale eguaglianza, e può dirsi *puro privato;* il secondo risulta dai rapporti della convivenza, e può dirsi *sociale puro*, e costituisce le leggi di ordine publico già definite. La ragione civile è un risultato di ambidue: essa riguarda soltanto le persone, lo stato e l'interesse immediato dei singoli, e le azioni legali di questi singoli.

§ 2635. Non confondiamo le *relazioni sociali* co'i CONTATTI PRIVATI in società, come taluni praticarono. I contatti privati, dei quali parliamo, sono le posizioni accidentali di commercio, di conoscenze particolari e di conversazione; le relazioni sociali per lo contrario abbracciano non solo quelle dei singoli co'l tutto, ma le posizioni invisibili, interessanti, abituali, quali senza i contatti eventuali esistono in società. Quando io vado in una bottega od in una piazza poste in sito a me comodo,

veggo le manifatture e le vittovaglie, e trovo l'effetto di mille relazioni per me interessanti, nelle quali non esiste veruna obligazione particolare verso i tali mercanti e venditori, dovrò io dire d'essere in uno stato *extra-sociale* con loro, come alcuni imaginarono? Con la materiale dicotomía scolastica, praticata da taluni, è impossibile trovare nè la ragione dei *contemperamenti* delle private proprietà, nè il fondamento delle leggi di *ordine publico* rigorosamente inteso e già definito, e formarsi la vera idéa del civile diritto. Con questo modo grossolano di pensare non si distingue fuorchè un crudo diritto personale, isolato, diretto dall'*eguaglianza* individuale, ed un diritto governativo di comandare e di obedire fra principi e sudditi, e si perde interamente di vista l'imagine del diritto civile, che deve risultare nelle umane società.

§ 2636. Per mala sorte della dottrina, questa vera imagine sfuggì a quasi tutti i pensatori, mentre pure si fa sentire in tutte le buone legislazioni, nelle quali vediamo in ogni ramo intervenir leggi di *ordine publico* incarnate con le leggi civili, come la lega nelle monete commerciate. Forse passerà ancora molto tempo prima che la vera indole del civile diritto sia resa famigliare, anche perchè torna conto a molti di sgranare gli uomini, non palesare ad essi gl'interessi comuni che li uniscono, ed i limiti dei sacrificî che si possono loro imporre. Co'l lasciare agli uomini una individuale eguaglianza, come ai sudditi turchi e persiani, e passare di salto ad un padrone di fatto, si stabilisce una dottrina comoda e spedita pe'l despotismo. Co'l restringere il diritto civile alle sole *obligazioni particolari contratte* fra me e il terzo, e co'l rigettare ogni altra relazione ad un diritto detto EXTRA-SOCIALE, si toglie ogni freno ed ogni regola visibile per sanzionare le leggi di *ordine publico*, e generare il senso della cosa veramente civile.

VIII. *Confini fra la protezione civile e le provisioni civiche.*

§ 2637. Fino a quì che cosa abbiamo veduto? La sola parte *compositiva* ed *impulsiva* della civile protezione, in quanto può dipendere dalla potenza e dalla prudenza umana. Ma ci dobbiamo ricordare della forza centrífuga degli elementi del mondo delle nazioni; ci dobbiamo ricordare delle prepotenti contrarietà sia della fortuna, sia dello stato sfavorevole dell'educazione in certi tempi e luoghi. Non dobbiamo poi mai dimenticare che in mezzo al mondo reale noi intendiamo di fabricare un altro mondo, per quanto a noi utile, senza por mente se tutto quello che bramiamo sia veramente possibile. Qual è la conseguenza di tutte queste considerazioni?

Che come esiste una parte *compositiva* ed *impulsiva* della civile protezione, così pure deve esistere una parte *assicurativa* e *difensiva*. Ecco le leggi penali; ecco la vigilanza publica; ecco la giustizia contenziosa. Come dunque fummo invitati a segnare i principî direttivi della *ragione civile statuente*, che versa su le cinque annoverate proprietà; così veniamo invitati a porre i principî della *ragione criminale statuente*, della *giudicante* sia *civile* che *criminale*, e finalmente della *sorvegliante* o *preveniente* direttamente le male opere personali dei cittadini.

§ 2638. Dico *la sorvegliante e preveniente direttamente le male opere personali dei cittadini*; e ciò dico per tracciare la vera linea di confine fra la PROTEZIONE CIVILE e le PROVISIONI CIVICHE, le quali trovansi in un immediato contatto con la civile protezione, sia per soccorrere, sia per difendere; ed egualmente agiscono a prò dei cinque rami di proprietà sopra indicati.

§ 2639. Allorchè di fatti l'autorità publica pensa a stabilire medici, speziali, chirurghi e mammane per li paesi, a vegliare su i mali epidemici e su quello che può nuocere alla sanità, a stabilire spedali ed altre diligenze di simile natura, essa provede alla PROPRIETA' PERSONALE. Allorchè da una parte provede contro gl'incendi, le inondazioni e le ruine, e dall'altra parte con le buone strade di terra e di aqua stabilisce le comunicazioni; allorchè sanziona i pesi, le misure, le monete, assicura le materie d'oro e d'argento; allorchè agevola la libera concorrenza ai mercati, la difusione delle arti utili; allorchè mantiene case di libero lavoro in sussidio, e via discorrendo, essa provede alla PROPRIETA' REALE. Allorchè destina ministri di morale religiosa, maestri di diverse discipline utili; autorizza o apre case di educazione, biblioteche, laboratori, gabinetti, teatri, scuole di arti, ec.; provede alla PROPRIETA' MORALE.

§ 2640. Io potrei estendermi su i regolamenti riguardanti l'appoggio dato al *régime domestico*, e su gli altri concernenti l'incolato e le emigrazioni, per finire il quadro; ma i rami suddetti bastino, sì perchè non sono che esemplificazioni per far sentire un'idéa principale, e sì perchè su le *proprietà di stato domestico e di stato civile* non abbiamo, malgrado la vantata nostra civiltà, idée nè chiare, nè particolari, nè accertate.

§ 2641. Il fin quì detto serva per tracciare i confini fra le competenze della protezione civile e quelle delle civiche provisioni, benchè l'una e le altre tendano a favorire la stessa cosa, e persino su gli stessi oggetti. Dai confini rivolgendoci su 'l campo nel quale agisce la protezione civile, noi comprendiamo che la collezione intiera de' suoi principî direttivi viene riferita ai diversi rami sopra annoverati. Con l'uso di questi principî si promove l'opera solidale della civile protezione; e quest'opera solidale risulta appunto dal concorso degl'individui nell'essere operosi, rispettosi e cordiali; da quello della società nel prestare tutti i vantaggi di un'equa convivenza: e finalmente da quello dei governi nell'illuminare e movere con le leggi, nell'affrenare con la vigilanza, nel correggere con la giustizia.

§ 2642. Io preveggo che i ciechi seguaci degli esempi e gli ossequiosi cortigiani dell'autorità troveranno strano ch'io aggreghi la *vigilanza personale* alla provincia della protezione civile, e quindi la renda ausiliaria della giustizia. Benchè questo non sia il luogo nel quale io debba trattare del ripartimento dei poteri governativi del quale ho già fatto cenno nella parte antecedente; ciò non ostante dirò, che se costoro bramassero una imponente autorità, io potrei citare un ordinamento di governo, nel quale fu consacrato il principio, *che lo stato dei cittadini sta sotto la garanzia dei tribunali.* Potrei poi soggiungere. che sottrarre la detta vigilanza dal dicastero che presiede alla giustizia, egli è lo stesso che sottrarre gli occhi per lasciar lavorare le mani, e fare che le mani e gli occhi lavorino male, sì perchè manca unità di mire, di potere e di azione, e sì perchè fomentansi arbitrî che si collidono, per cui la publica e privata sicurezza ci va di mezzo.

§ 2643. So che il potere arbitrario ha creduto

di guadagnarvi, e che lo smembramento eseguito da Luigi XIV di Francia è stato avidamente imitato in altre parti di Europa; ma so del pari che questo smembramento ripugna alla vera sicurezza ed alla indivisibile unità di ogni buona publica amministrazione, senza giovare quando più importa al potere di coloro che lo adottarono. Io dico poco; altro loro non rimane fuorchè l'obbrobrio di avere appestata la società con una feccia di ozìosi e bugiardi delatori, i quali nell'atto che seminano la diffidenza e l'abominio contro chi gli stipendia, fanno più profondamente concentrare l'odio, che scoppierà quando fa d'uopo con violenza maggiore, e preparare un titolo di una irrevocabile proscrizione. Questo effetto è abituale e quotidiano. Ora aggiungete gli altissimi misteri d'impunità che tratto tratto vengono tramati e consummati dall'alto co 'l far ordire delitti o co 'l suscitare apparenze, onde compromettere, imprigionare e far perire uomini sì in particolare che in massa, o procacciare nuovi mezzi di potere, come ne abbiamo anche moderni esempi; e voi vi convincerete quanto alla comune sicurezza ed alla giustizia sia fatale questo smembramento. In breve: invece di giovare alla vera potenza degli stati e dei governi, con questo smembramento s'introduce una cancrena pestilenziale, che ne rode le viscere, e gl'incadaverisce. Per la qual cosa la vigilanza su le persone dev essere unita alla giustizia civile e criminale, e quindi aggregata al dicastero della civile protezione.

IX. *Protezione di stato. Idéa generale.*

§ 2644. Volendo conoscere tutta la mappa, dirò così, della civile protezione, credete voi che basti il fin qui detto? Voi avete sott'occhio le cinque proprietà che formano altrettante prerogative del cittadino. Voi avete compreso in generale, che volendo vivere convien provedere alla pace, equità e sicurezza; e però il poter publico deve intervenire con la ragione civile, con la criminale, con la vigilanza e con le provisioni civiche. Ma ciò non basta ancora. Ogni cittadino devesi ricordare che se la società deve a lui prestare *protezione*, egli dal canto suo deve prestare la sua COOPERAZIONE, secondo la natura e le esigenze di una persona *individua* ed *immortale*, la quale abbisogna di conservarsi, di perfezionarsi, e di difendersi; e ciò facendo, conserva, perfeziona e difende tutte le private proprietà, talchè senza di lei la protezione sarebbe nulla.

§ 2645. Questa cooperazione ha tre parti. La prima consiste nel *coordinare* le maniere della privata padronanza in modo da costituire l'unità e l'armonia della vita e della potenza individua dello *stato*; la seconda nel *prestare* servigi reali e personali, necessarî alla conservazione di questa vita e di questa potenza; la terza nell'*astenersi* dall'offendere la proprietà personale, la reale, la morale, e di régime unito del medesimo. Le leggi che riguardano la prima parte sono di *ordine publico*; quelle che riguardano la seconda sono di *proprietà publica*; quelle finalmente che riguardano la terza sono di *tutela publica*.

§ 2646. Chiara, famigliare e dimostrativa convien rendere l'idéa di queste cose, sì per togliere quell'ostinato conflitto che da tanti secoli esiste fra una misteriosa ragione di stato atteggiata giusta le mire private di chi comanda, e una cieca ritrosìa a contribuire e a servire alla cosa publica in chi obedisce; e sì per assicurare il grande nodo della potenza degli stati. Mai in altra parte si fa sentire la verità del detto di Bacone, che l'uomo tanto può quanto sa, più che in questa; e in niuna parte più che in questa mancano buoni principî ed abondano cattivi esempî.

§ 2647. Noi abbiamo altrove spiegato che cosa si debba intendere sotto il nome di *publico*, considerato tanto come persona, quanto come attributo (vedi parte I, libro V, capo I). Ivi pure abbiamo definita la nozione della *cosa publica* e della *ragione publica*, e dipendentemente da ciò abbiamo distinto le leggi di *ragione publica* e di *ordine publico*. Ma questo publico non è un ente morale astratto, nè una specie di genio disceso dal cielo in terra per mantenere, proteggere e dirigere gli uomini; ma realmente altro non è che l'aggregato di questi stessi uomini conviventi per ottenere il fine comune di conservarsi e di perfezionarsi.

§ 2648. L'esistere in istato di convivenza è di così assoluta necessità, che senza di questo stato rendesi impossibile la conservazione propria di questi uomini. Da ciò nasce un assoluto e necessario naturale dovere e diritto di socialità, dal quale necessariamente seguono altrettanti diritti e doveri naturali in vista soltanto di consistere e convivere in questo stato. Qui, come ognuno sente, si assume in considerazione la *personalità individua* del corpo sociale; di modo che si fa astrazione dai singoli rapporti degl'individui e si considerano come altrettanti elementi componenti un tutto, e coordinati alla conservazione e perfezione di questo tutto.

§ 2649. Con tale modo di vedere non bastano più i meri principî di *mio* e *tuo* particolare, e quindi non si pone mente in una maniera diretta alla pace, equità e sicurezza fra individuo ed individuo (benchè questa sia il frutto del sistema stesso sociale); ma unicamente si tiene conto della così detta *cosa publica*, e quindi dei mezzi necessarî per conseguirla. Allora il publico apparisce come una PERSONA MORALE, la quale *ha diritto d'esigere* dai singoli cittadini e da ogni particolare corporazione certi officî personali e reali, e quindi certe azioni ed omissioni, onde ottenere un'armonica e sociale conservazione e perfezionamento del tutto.

§ 2650. Questo diritto d'esigere gli officî suddetti viene da me appellato co 'l nome di AZIONE EMINENTE SOCIALE SU LE DIVERSE PROPRIETÀ DEI CITTADINI. Qui il nome di *azione* si assume appunto nello stesso senso che suolsi usare nel linguaggio forense. Ivi di fatto significa il diritto d'esigere da altri, anche co 'l soccorso della forza publica, ciò che ci è dovuto in forza d'un titolo di ragione. Quest'*azione* poi dicesi *eminente*, per significare non solamente essere di competenza della sociale sovranità, ma eziandio per indicare l'universale influenza ed intervento nell'esercizio d'ogni genere di proprietà. Ma, oltre quest'azione, esistono OBLIGAZIONI dello stesso stato, ossia doveri verso sè stesso, con l'adempimento dei quali si compie ogni altro officio necessario alla potenza sociale. Per formarsi una succinta e completa idéa convien salire ad un'idéa principale; e questa io la chiamo ECONOMÍA EMINENTE SOCIALE, preso il nome di *economia* in senso generale di régime o di providenza. Questa economia consta di due parti massime: la prima si può intitolare PROTEZIONE CIVILE; la seconda PROTEZIONE DI STATO.

§ 2651. Il publico, come si è veduto, in forza dell'associazione ha diritti e doveri d'officio, a cui deve soddisfare tanto verso i singoli presi in com-

pagnia, che verso i singoli presi per sè soli. In vista delle esigenze della privata convivenza ha diritto d'esigere dai singoli certe prestazioni reali e personali, necessarie all'ordine di questo convivenza; in vista poi delle necessità diverse dei singoli il publico è obligato a prestare i mezzi da lui disponibili, onde soccorrere a queste necessità. Ecco le due parti massime della *protezione civile diretta.*

§ 2652. Ma come esistono esigenze della cosa privata, esistono anche esigenze della cosa publica. In virtù di tali esigenze il publico ha diritti e doveri pure d'officio. Co' i primi esige dai cittadini certe prestazioni reali e personali, necessarie a soddisfare a queste esigenze publiche; co' i secondi presta i suoi servigi diretti in favore della cosa publica. Ecco le due parti della *protezione di stato.*

X. *Azione eminente di stato verso i cittadini.*

§ 2653. Parlando della prima parte, a molti si affacceranno qui alla mente le publiche imposte, il servigio militare, l'obligo di non farsi giustizia di proprio mano, ed altri tali doveri; ma rozze ed imperfette sarebbero sì fatte specificazioni, se si volessero far valere come il complesso dei diritti che cadono sotto quest'azione eminente. Forse altri crederanno di sostituire l'idéa d'un *eminente dominio* figurato dai publicisti su i diversi generi di proprietà dei cittadini; ma anche questa nozione, d'altronde per sè vaga e non mai bene concordata dagli scrittori, non quadrerebbe con l'azione eminente della quale io intendo ragionare.

§ 2654. A parlare con verità, non può esistere dominio veruno eminente rispetto ai cittadini nel senso inteso da alcuni publicisti. Il publico non può nè ripetere nè imporre nulla al privato, che a titolo di *correspettivo* del sociale contratto, del quale fu già parlato. Quando una parte contraente in un contratto *sinallagmatico* esige dall'altra ciò che promise, esercita forse un dominio, o non più tosto una mera azione di correspettivo, la quale non offende in nulla la reciproca indipendenza? Tal è appunto tutto ciò che a titolo di dominio o di podestà eminente il publico può esigere da ogni cittadino. Se in una società privata viene convenuto che i soci debbano intervenire in date ore, che debbano contribuire le date somme come correspettivo di altri vantaggi presi per iscopo della società; direte forse voi che qui intervengono dominio o podestà? Nulla di tutto questo. Altro non interviene, fuorchè la prestazione reale o personale di un correspettivo pattuito, senza del quale nè la società esisterebbe, nè potrebbe ottenere il suo intento.

§ 2655. L'azione eminente appartiene tanto alla protezione civile, quanto a quella di stato. Essa, come ognun vede, non è precisamente nè la legislazione, nè la giustizia; perocchè la prima altro non fa che illuminare e dirigere l'universalità delle azioni scambievolmente interessanti dei cittadini, *a norma dei diritti per sè esistenti in natura*, e suppone per conseguenza il diritto eminente qui inteso. Quanto poi alla giustizia, essa altro non fa che applicare queste stesse leggi in tutti i casi contenziosi, e farle eseguire. Per lo contrario l'azione eminente sociale modifica, dirò così, ogni specie di proprietà, sia nella sua estensione, sia nel suo esercizio; ed ingiunge eziandio alcuni offici sussidiari, ad oggetto che tutti i movimenti particolari cospirino d'accordo ad un grande ordine comune e centrale, dal quale sorge la vera vita e la vera potenza dello stato, ed in conseguenza la maggiore potenza e la maggiore prosperità dei particolari individui. Tutti i raggi delle relazioni private vengono diretti con quest'ordine verso un solo scopo, cioè verso la potenza, il quale dal canto suo, a guisa del sole posto nel centro di un sistema, difonde la vita e l'armonia su tutti i corpi che cadono sotto il sistema da lui predominato. Questi corpi vengono appunto diretti con l'azione stessa del tutto; e raffrenando e movendo i poteri singolari, introduce nei medesimi le modificazioni ed i movimenti di cui parliamo.

§ 2656. Per la qual cosa dobbiamo distinguere la RAGIONE DI STATO dalla RAGIONE CIVILE, benchè realmente in atto pratico sia impossibile separarle, e (si *debba*) pensare che ambedue si scambiano i loro servigi, per produrre in fine una sola opera solidale con gli stessi uomini e con gli stessi motori. I loro motivi sono distinti; ma il fine ultimo è comune. L'una assume l'unità, la conservazione e la potenza del tutto; l'altra assume la pace, l'equità e la sicurezza dei singoli. Ma ambedue vogliono ottenere la migliore conservazione e il migliore perfezionamento sociale mediante l'azione tutelante ed educante del governo.

Quindi la ragione di stato serve alla civile nel proteggere l'esercizio delle cinque proprietà componenti la privata padronanza; viceversa la ragione civile serve a quella di stato nell'atteggiare l'esercizio di questa padronanza in modo che ne risulti l'unità, la stabilità e la possanza della sociale esistenza. Da questo solo ricambio e da questa indivisibile cospirazione soltanto si può far risultare la pienezza e la sicurezza delle proprietà private; talchè ogni apparente restrizione è realmente un'ampliazione, ed ogni preteso sacrificio è realmente un beneficio. Ecco in qual guisa dobbiamo concepire l'azione eminente sociale determinata dalla ragione di stato.

XI. *Come intervenga la ragione di stato nelle azioni dei privati.*

§ 2657. E per venire a qualche specificazione, si osservi che se parliamo della *proprietà personale*, oltre il troppo segnalato servigio militare, occorrono tutte le maniere di comune convivenza, per le quali non sarebbero permesse in società mille e mille azioni, le quali nè la morale, nè il diritto potrebbero proibire all'uomo solitario e dissociato, nè all'uomo civile medesimo entro le mura della sua casa. Tutto ciò che appartiene alla decenza, al pudore, al non frastornare, al non tumultuare, ed a cento altre cose che si chiamano *di buon ordine e di tranquillità*, e via discorrendo, può servire d'esempio a queste modificazioni e restrizioni nell'esercizio della proprietà personale, ossia della libertà individuale.

§ 2658. Passando alla *proprietà reale*, oltre il noto dovere delle contribuzioni, noi troviamo ad ogni passo, tanto nell'esercizio dei possessi stabili, quanto in quello delle cose mobili, una folla di modificazioni e di offici, dei quali nella posizione dell'uomo singolare e dissociato non si potrebbe trovare titolo veruno di ragione. Esempi di queste modificazioni li abbiamo non solamente nelle spropriazioni per causa di publica necessità, ma eziandio nelle servitù reali imposte per la navigazione; in certi divieti di coltura o di fabricazioni, per publica salute, dentro o in vicinanza dell'abitato, ec. Più ancora: sapendo la necessità

di far valere le *prove* estrinseche, come fu largamente insegnato a suo luogo, noi troviamo la ragione d'una moltitudine di pratiche e di stabilimenti per accertare e guarentire sì le private che le publiche proprietà in modo che ne risulti una concorde cospirazione di unita convivenza. Ma dall'altra parte nei rapporti della mera eguaglianza fra privato e privato, e co 'l supporre eziandío che ognuno si astenga dall'offendere le persone e le cose altrui, sarebbe impossibile rinvenire titolo veruno di ragione naturale e necessaria onde introdurre sì fatte pratiche, e comandarle ed esigerle per vero diritto esecutivo. Per lo contrario pensando che il sistema della convivenza solidale della società rende indispensabili tutti questi modi, noi dobbiamo ricorrere al titolo di quest'azione eminente, ed applicarlo secondo i rapporti solidali della socialità.

§ 2659. Ma quello che sopra tutto fa sentire l'origine eminente del sistema economico sociale si è la *trasmissione* e la *continuità* dei diritti da persona a persona e da generazione a generazione, senza delle quali le aspettative sarebbero ammortite, e la vita individua e continuata della società sarebbe ad ogni tratto interrotta. Considerando i puri rapporti individuali ed i semplici doveri negativi della reciproca eguaglianza ed indipendenza, è impossibile riscontrare un titolo di ragione naturale necessaria di questo eminente e benefico sistema; e per lo contrario consultando l'azione eminente sociale, di cui parliamo, ivi ravvisiamo la fonte perenne e possente di quest'ordine di cose.

§ 2660. Che più? se consideriamo l'uomo selvaggio, noi troviamo che la prima conservazione dei fanciulli viene raccomandata soltanto a quell'affezione materna verso la prole, la quale sembra comune ad ogni specie di animali; talchè mancando questa o per poca sensibilità o per urgenti necessità, la prole resta abbandonata, e spesso miseramente perisce. Il contrario accade nella civile società tutte le volte che venga regolata con leggi provide e secondo le mire della cosa publica. Ivi il legislatore trovando assolutamente necessario non solamente di conservare un animale, ma eziandío di formare uomini operosi, rispettosi e cordiali, riconosce come dovere e diritto eminente sociale di vegliare e soccorrere la domestica educazione; di modo che la conservazione ed il perfezionamento delle generazioni vengano compiuti in una maniera concorde e proficua tanto alla potenza fisica, quanto alla potenza morale dello stato. Così con leggi di diritto e di ORDINE PUBLICO egli provede alla *proprietà dello stato domestico* non solo per li matrimonî, ma eziandío per l'educazione morale e fisica degl'individui che compongono la famiglia, e sorgono in mezzo ad essa.

§ 2661. Se debbono esistere leggi di *armonía* su i singoli, e quindi su le loro proprietà rispetto agli altri singoli, debbono pur esistere altre leggi di armonía su questi singoli e su queste proprietà rispetto a tutta la società. Le prime appartengono alla ragione civile; le ultime alla ragione di stato. — Ho parlato delle leggi di *armonía* per distinguerle da quelle di *giustizia* e di *difesa*. Queste formano un'altra categoría. Esse sono sempre fisse, mentre quelle sono variabili. Queste non si possono violare senza taccia di tiranním; quelle senza taccia d'improvidenza.

§ 2662. Tre relazioni pertanto ad un solo tratto dobbiamo considerare nella civile protezione presa per sè stessa. Le prime di *conservazione e difesa* d'ogni singolo; le seconde d'*armonia* di convivenza utile con gli altri singoli; le terze d'*armonia* e di *unità* con tutta la individua società. In queste tre relazioni dobbiamo determinare le modificazioni sopra ogni articolo delle dette proprietà. Da ciò risulterà l'ultima loro forma veramente *teoretica*, in conseguenza delle condizioni *generali* di ragione dei poteri civili. Dico *l'ultima loro forma teoretica*, perocchè la pratica deve risultare dai dati della terza parte di queste Instituzioni, come ho già avvertito.

§ 2663. Ma per soddisfare alla ricerca proposta in questo articolo XI aggiungo, che la civile protezione ha due parti massime: la prima si può appellare *protezione civile diretta*, e l'altra *indiretta*. Questa concerne le guarentigie delle prerogative dello stato considerato come una persona individua. Anch'egli ha le sue proprietà personali, reali, morali e di unito régime al pari dei privati, le quali come debbono essere godute, debbono anche essere difese contro chi che sia, e però anche contro i privati. Infatti possono offendere la sua *proprietà personale* sia nella vita, sia nella sanità, sia nella libertà; così pure possono offendere le *proprietà reali* publiche, il commercio publico, la fede publica, l'erario publico; parimente possono offendere la di lui *proprietà morale* sia nel credito, sia nell'onore, sia nel buon costume, sia nell'opinione, e via discorrendo.

Tutti questi articoli appartengono alla *protezione civile indiretta*, perchè difendendo le proprietà publiche contro le offese dei privati, il cittadino viene assicurato nell'esercizio delle sue prerogative. Dunque la ragione di stato interviene nella protezione civile sì diretta che indiretta. Nella prima con le leggi di *ordine publico;* nella seconda con le leggi di *tutela publica.*

XII. *Del diritto penale a riguardo della civile protezione.*

§ 2664. Io non ho ancora fatto parola d'un altro diritto, il quale si estende a tutto il sistema della sociale protezione; e questo è quello di *punire*. Ognuno sa essere questo un diritto eminentemente sociale, tutto publico, e solidalmente publico. È noto del pari che senza di esso come ogni legge sarebbe senza sanzione, così la volontà generale sarebbe senza forza. Esso però non si può concepire essere di diritto naturale necessario, se non che posta la società di diritto pure naturale e necessario. Egli poi non essendo che puro diritto di difesa (1), nello stesso tempo preveniente e reprimente, se non trova la sua sede sotto veruna particolare rubrica, interviene però da per tutto per difendere, guarentire ed assicurare la cosa publica e privata dalle offese, dalle violenze e dagli attentati; di modo che eminente, centrale o sommo è questo diritto, come nella vita animale il potere reagente e reprimente sta sempre a fianco del potere stimolante ed esaltante. Dunque in ogni ramo di particolare proprietà, e del-

(1) *Le considerazioni per le quali mi sembra ragionevole dissentire fino ad un certo punto da questa opinione dell'autore si possono raccogliere dalle mie note alla* Genesi del diritto penale, *e dalla memoria aggiunta in fine del volume II di questa edizione pag. 619. (DG)*

l'azione eminente sociale su queste proprietà, si deve intendere che il potere penale intervenga o in via di opinione o in via di azione; talchè con questo potere si aggiunge l'idéa complementare a tutta l'azione eminente medesima.

§ 2665. Forse qui taluno vorrà introdurre l'idéa di *dominio* e di *podestà*, come pur troppo si è fatto dai publicisti. Ma, ben ponderando la verità delle cose, si scopre che siccome nell'esercizio del diritto di difesa non interviene nè dominio nè potestà; così nè meno nell'esercizio del penale diritto queste idée possono con verità intervenire. Il *jus privatae violentiae* e di difesa, che gli uomini fuori di società debbono esercitare, in mancanza dei tribunali, per farsi rendere ragione di ciò che loro è dovuto, ed il diritto della guerra fra nazioni indipendenti, forsechè involgono dominio e podestà dell'uomo sopra l'altro uomo, e di un popolo sopra un altro popolo?

§ 2666. Passando all'esercizio di questo diritto, si prova non poter esso venire utilmente e doverosamente esercitato che in un governo e con un governo *politicamente forte*, il quale essenzialmente richiede che il poter publico sia indivisibile ed unito, la sua direzione risegga in un centro esclusivamente publico, e la sua azione sia sussidiata dalle sanzioni della religione, dell'onore e della sociale convivenza, di modo che queste sanzioni con quelle del publico potere coincidano nello stesso scopo e cospirino con un'armonica azione. E qui per una mirabile economía della natura si viene per riverbero a convalidare l'azione della civile protezione; perocchè è provato che senza provedere contemporaneamente ed efficacemente alla sussistenza, all'educazione, alla vigilanza ed alla giustizia è impossibile il prevenire i delitti nelle civili società (1).

§ 2667. Come nella vita fisica la natura ci avvisa dello stato di malore co' i dolori, con la macilenza e con la fiacchezza; così pure nella vita civile ci avverte dello stato d'infermità co' i delitti, con la viltà e con la miseria largamente difusi. Non ci lasciamo illudere nè dal fasto delle capitali, nè dal lusso scandaloso dei pochi, nè dal pallido silenzio di una moltitudine aggiogata. Lo stato che tu vedi è un tisico imbellettato che ad ogni tratto grida per dolore, e move rapidamente verso il sepolcro. Ciò basti per ora, onde preparare l'idéa della seguente dottrina.

(1) *Vedi la* Genesi del diritto penale.

LIBRO I.

DELLA PROTEZIONE CIVILE PER L'INCOLUMITA' E LIBERTA' DELLA PROPRIETA' PERSONALE DEI PRIVATI.

CAPO I.

PRIME OSSERVAZIONI SU LA PROPRIETA' PERSONALE.

1. Idée generali su la proprietà personale, su la schiavitù e la servilità.

§ 2668 Io non ispenderò molte parole per dare la vera idea della *proprietà personale*, considerata come diritto originario dell'uomo e del cittadino. Ciò che ho detto altrove su l'indipendenza di diritto deve essere richiamato qui, a risparmio di ripetizioni (vedi parte I, libro II, capo II). Solamente soggiungerò, che la proprietà personale interviene necessariamente in ogni ramo di particolare proprietà, perocchè da per tutto dovendo o volendo l'uomo spiegare la sua attività, egli da per tutto dev'essere libero padrone delle sue facoltà personali interiori ed esteriori. Ricordiamoci che ogni diritto altro realmente non è che una forza regolata, o, a dir meglio, l'esercizio di questa forza in quanto apporta un'utilità lecita, sia con l'agire, sia con l'essere trattenuta quando e come fa d'uopo. Ma se la cosa è così, egli è per sè manifesto che da per tutto si suppone esistere la proprietà personale, ed esistere come una condizione *sine qua non*; ossia come condizione, senza la quale non si potrebbe dire che niuno abbia, per esempio, *il dominio proprio dei beni, il dominio proprio della coscienza, dell'onore, delle utili cognizioni, della famiglia, e dello stato civile*.

§ 2669. A fine dunque di circoscrivere le idée con la mira di determinare la protezione civile, noi restringiamo il concetto di questa proprietà alla *libertà ed incolumità personale* di ogni cittadino, in quanto in ognuno si considera come inviolabile. Separiamo ciò che *può formare* oggetto di privata occupazione da ciò che *deve formare* oggetto di publica protezione. Quello ch'è visibile, e suscettibile di sanzione publica e di competenza del sociale contratto, è appunto ciò che deve formare oggetto della publica civile protezione. Questa osservazione è importante, e coerente a quello che fu detto nelle osservazioni preliminari, ed ai limiti fissati alle dottrine legali e politiche.

§ 2670. Un'altra osservazione che può importare alla trattazione di questo argomento si è, che havvi un aspetto, sotto il quale la proprietà personale si può assumere come la reale; e questo è quando l'industria umana è un mezzo di guadagno. Allora l'opera salariata diventa un bene estimabile, e devesi in diritto trattare la materia co' i principî di *mio* e *tuo*, come si fa nelle cose godevoli. Questo sia detto a comodo della trattazione, e per non confondere gli argomenti diversi della dottrina. Ciò posto, volgiamo l'attenzione su gli stati contrarî.

§ 2671. Quando un uomo è in quello stato nel quale egli viene trattato come *cosa* appartenente ad un altro uomo, dicesi essere SCHIAVO dell'altro. Qui intervengono due circostanze: la prima è la privazione della proprietà personale; la seconda il servigio addetto ad altri. La sola privazione della libertà forma il prigioniero od il captivo, ma non propriamente lo schiavo. È vero che lo schiavo non è libero; ma a ciò si aggiunge, che tutto ciò ch'egli è e tutto ciò ch'egli acquista è del padrone, e non di lui. Egli poi viene venduto da un padrone ad un altro come il bestiame, e deve servire in tutto ciò che gli viene comandato.

§ 2672. Fra la schiavitù e la libertà havvi la SOGGEZIONE SERVILE. In essa è vero che un uomo non diventa proprietà d'un altro; ma però ne dipende di modo, che la sua proprietà personale diviene più o meno inutile. La soggezione servile si potrebbe dire = quello stato nel quale taluno è costretto a prestare al suo simile un servigio indebito. = Io appello questo stato co 'l nome di SERVILITA'. Ciò che caratterizza la servilità è l'essere costretti ad un servigio indebito. Quando taluno è costretto a prestare un'*opera* dovuta, non si può dire essere in istato di servile soggezione, ma bensì di giusta dipendenza. Un figlio sotto l'educazione, un apprendente sotto il tirocinio, non sono servi, ma solo subordinati. La subordinazione non nuoce alla indipendenza di diritto, ma bensì si concilia con lei tutte le volte che la subordinazione sia giusta. Diciamo di più: la giusta subordinazione si deve considerare anzi un modo di essere della vera ed utile indipendenza. Ciò fu già dimostrato a suo luogo.

§ 2673. L'*indebito* contemplato nella servilità abbraccia tanto quegli atti che ognuno per diritto è libero di fare o di omettere a suo piacere, e ch'egli per lo contrario è costretto ad omettere o ad eseguire a piacere degli altri; quanto quegli atti che dovendo fare od omettere per dovere, egli è costretto a non fare od a fare per servire alla volontà altrui. In queste due maniere si verifica il servigio indebito che caratterizza la servilità. Ciò che dicesi di un uomo, si deve pur dire di un popolo. Un atto ripetuto da molti non cangia natura, come una cosa falsa ripetuta da molti non diventa mai vera.

§ 2674. L'assurdità della schiavitù e della soggezione servile non abbisogna di dimostrazione, perocchè ognuno conosce di aver diritto a vivere, a conservarsi ed a perfezionarsi a norma delle sue esigenze personali. Innato, inalienabile, imprescrit-

tibile fu, è, e sarà sempre il diritto che ognuno ha di provedere alla propria conservazione e perfezionamento, e di soddisfare a' suoi doveri personali e sociali, ai quali con la schiavitù non si può certamente prestare. Egli è perciò che a niuno è permesso di vendersi schiavo ad un altro, e tutte le buone legislazioni annullano sì fatto contratto, come fatto in istato di demenza e contro il diritto naturale, perchè niuno può rinunziare ai propri *doveri*. D'altronde poi quella società, nella quale la povertà dovesse servire di pretesto a vendersi schiavo, non sarebbe più società secondo i termini di ragione, perocchè mancherebbe di soccorso. Se tutti gli animali cercano la libertà, noi non possiamo condannare in essi un istinto, senza il quale la nostra specie diverrebbe la più abjetta e la più misera di tutte. Chi cessa di amare la libertà, cessa d'essere uomo per diventare, a così dire, o materia bruta, o schiavo, o malfattore.

§ 2675. Lo stato di società importa una certa subordinazione tanto alle autorità politiche, quanto agl'institutori nostri. Dalla giusta subordinazione alla servilità l'intervallo non è veduto da chi non discerne *ciò* che deve da ciò che non deve. Quindi ne nascono o una cieca servilità, o una cieca insubordinazione, le quali producono egualmente la ruina degli stati. Il vero sostegno adunque dell'ordine civile sarà sempre la giusta opinione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Chiunque ama non avere che idolatri della sua dignità, e ciechi satelliti delle sue voglie, altro non fa che circondarsi di una inutile canaglia.

II. *Osservazioni storiche su 'l presente argomento.*

§ 2676. Fra tutti gli assiomi di diritto i più evidenti, il primo si è, che *par in parem non habet imperium*. Fra tutti i precetti naturali i più ovvi, il primo si è di non fare agli altri ciò che non vorrebbesi fatto a sè stesso, e di fare agli altri ciò che si bramerebbe ch'eglino facessero verso di noi. Fra tutti i sentimenti di fatto i più ovvi ed i più costantemente sentiti, primeggia quello, che niuno che si trova libero ama di divenire schiavo, e che chiunque si trova schiavo brama di divenire libero. Fra le più luminose osservazioni dottrinali esiste quella, che il primo beneficio dello stato sociale consiste nel diminuire gl'inconvenienti della diseguaglianza naturale di talenti, di forze e di risorse, e di porgere ad ognuno la facoltà di porre in sicurezza e di far valere il capitale, dirò così, personale compartitogli dalla natura.

§ 2677. In onta di questi sentimenti, di queste massime e di queste osservazioni, tutta quanta la storia e tutte quante le tradizioni concorrono ad accertarci, che quanto più rimontiamo alle passate età, tanto più incontriamo enormi violazioni di queste massime e di questi sentimenti; talchè arriviamo al punto di vedere un numero massimo di uomini ridotti sotto altri uomini allo stato di bestie da servigio. Che più? Nei giorni nostri medesimi non vediamo noi forse, non dico in Asia, ma nella stessa nostra Europa cristiana, e sotto principi, sacerdoti e signori cristiani, regnare in grandi tratti di paese la schiavitù della gleba, e gli uomini, al pari de' buoi, delle pecore e dei cavalli, essere venduti co 'l fondo, ed anche talvolta servire di prezzo ad un tanto per testa, onde pagare le perdite di gioco fatte con le carte e co' i dadi?

Più ancora: non abbiamo forse veduto fra questi stessi européi, quelli che si vantava fra tutti i più cristiani e i più civili, avere inventato un nuovo titolo di schiavitù infinitamente più inescusabile di quello degli antichi? Io parlo di quello che consiste nell'accattare in Africa uomini, donne e fanciulli, per condannarli in America a scavare miniere, e a coltivare piante di zucchero e di caffè.

§ 2678. Io dico che questo titolo è più inescusabile che quello degli antichi: imperocchè essi facendo schiavi i nemici presi in guerra, cui credevano di poter giustamente uccidere, stabilirono come partito più umano lasciar loro la vita, a condizione che prestassero ai vincitori i servigi loro personali. Oltre a ciò, usandosi di fare lo stesso presso tutti i popoli, era pari la condizione reciproca, e tutti del pari correvano lo stesso pericolo, come tutti usavano la stessa ritorsione. Ma quanto ai cristiani européi moderni, che comprano i negri d'Africa, si può forse dire lo stesso? Non dovremo più tosto rispondere con l'ecclesiastico, che *nil scelestius avaro*?

§ 2679. Un altro genere meno osservato di schiavitù è quello che risulta dal teocratismo protratto oltre l'èra sua naturale, ed applicato ad intiere nazioni. L'esempio delle caste indiane ce ne somministra una imagine. Se in altri luoghi e tempi non risalta agli occhi in una maniera tanto lampante, noi vediamo ciò non ostante che più o meno il teocratismo indebitamente protratto produce gli stessi effetti. Le corporazioni che comandavano le torture degli schiavi, delle donne e dei fanciulli, e che ne aggiravano la credulità in mille maniere, da per tutto si formarono un monopolio di tutte le cognizioni, introdussero la divisione e la rivalità fra le classi della società, interdissero le comunicazioni con l'estero, resero abominando il commercio marittimo, ed eressero in sacrilegio il toccare le aque sia del mare, sia di certi fiumi; e tutto ciò per dominare esclusivamente a loro talento tutte le classi della popolazione. Quali furono da per tutto gli effetti di questo régime? Le facoltà progressive umane furono colpite da una mortale paralisi: ogni scoperta fu interdetta, ogni progresso fu un delitto, ogni novazione un sacrilegio. L'uso di quell'arte preziosa, che spande e trasmette da lontano i pensieri, fu proibita come una empietà, e fu qualificata come un'arte diabolica. La cosa poi giunse al punto, che bel bello l'intelligenza depravata nella casta dominante, e larvata con l'impostura onde servire all'avarizia ed all'ambizione, si vide mutilata nelle caste inferiori, e ridotta nel rango subalterno ad un istinto d'obedienza e d'imitazione bensì più ingegnoso, ma non più nobile di quello degli animali. Ecco in poco gli effetti della teocratica ossia settaria schiavitù, quale sotto forme diverse più o meno disastrose e più o meno tenaci ne viene presentata dalla concorde testimonianza della storia dei diversi popoli, presso i quali il régime ossia meglio il predominio teocratico fu lungamente protratto e continuato oltre l'età nella quale era necessario l'assoluto suo predominio.

II. *Sanzioni naturali ed inevitabili contro la schiavitù e la servilità.*

§ 2680. Quali sono le conseguenze economiche, morali e politiche di queste maniere diverse di

schiavitù e di servilità? La ragione e la sperienza ne formano la risposta. Quanto alla prima, è da osservarsi quanto segue.

I moderni diplomatici sogliono porre avanti ad ogni cosa la possanza pecuniaria e la militare per costituire la potenza politica di uno stato. Ora si prova che nulla havvi di più nemico e di più funesto all'uno e all'altro capo di potenza quanto la schiavitù e la servilità. E quanto al primo capo, io non potrei fare di meglio che recare le ragioni del Bentham. Un uomo libero produce assai più di uno schiavo. Ponete in libertà tutti gli schiavi posseduti da un padrone: essi produrranno non solamente ciò ch'egli perde, ma assai di più. Ma dall'altra parte la ricchezza non si può aumentare che con l'abondanza; e la possanza publica si accresce nella stessa proporzione.

§ 2681. Due cagioni concorrono a diminuire i prodotti utili degli schiavi; cioè la mancanza dello stimolo della ricompensa, e la mancanza d'ogni sicurezza in questo stato. Ognuno sa che la tema del castigo non vale a fare spiegare ad un lavorante tutta l'industria di cui è capace, e quindi a ricavarne i valori che potrebbe somministrare. Il timore lo impegna più tosto a mascherare la sua potenza, che a manifestarla. Con un'opera di surrogazione egli si condannerebbe da sè medesimo, perocchè accrescerebbe la propria responsabilità, spiegando una capacità che oltrepassasse i suoi doveri ordinari, ossia ch'eccedesse la misura dei lavori a lui comandati. Da ciò segue, che lo schiavo è impegnato ad agire in senso inverso, e la sua industria aspira più tosto a discendere, che a salire.

§ 2682. Questo non è ancor tutto. Non solamente lo schiavo produce meno, ma eziandio consuma di più, non co 'l goder egli dei frutti del lavoro, ma per il guasto ch'ei reca alle cose del padrone, sia con l'incuranza, sia con le sottrazioni, non importando a lui gl'interessi del padrone, a cui non è associato. Per lo contrario ogni cura da lui risparmiata riesce per lui un guadagno, e tutto ciò ch'egli lascia perdere tocca al padrone, e non a lui.

§ 2683. È ben vero che un padrone prudente non disputerà a' suoi schiavi i piccoli guadagni che la loro industria può loro procacciare; e ciò farà per impegnarli a prò del suo interesse. Ma essi non avendo sicurezza pe 'l futuro, e temendo anzi che quanto più avessero avvantaggiato, tanto più sarebbero esposti ad estorsioni, si contentano di vivere alla giornata. Per conseguenza saranno ghiottoni, oziosi, disoluti, senza contare gli altri vizi provocati dal loro stato.

§ 2684. Se poi taluno ardisce di fare risparmi, egli sepelisce il suo peculio. Il tristo sentimento di non essere sicuro del fatto suo, inseparabile dal suo stato, provoca in lui tutti i difetti distruttori dell'industria, tutte le abitudini più funeste alla società, senza compensazioni e senza rimedi. Qui non si fermano i malanni di questa gangrena. La schiavitù non corrompe soltanto chi serve, ma eziandio chi comanda. Abominandi sono i sentimenti, e funeste le passioni e le maniere di vivere ch'essa provoca negli stessi padroni. Anche questo è un fatto costante, già osservato dal celebre Montesquieu.

« La schiavitù (egli dice) non è buona per » sua natura. Essa non è utile nè al padrone, nè » allo schiavo: a questo, perchè nulla può ope- » rare per virtù; a quello, perchè contrae con gli » schiavi suoi ogni maniera di male abitudini, e » si avvezza insensibilmente a mancare ad ogni » virtù morale. Egli diventa fiero, subitaneo, du- » ro, collerico, voluttuoso, crudele. »

§ 2685. Da tutto questo vediamo quali siano gli effetti e quale l'*influenza economica e morale immediata* della schiavitù tanto per gli schiavi, quanto per li padroni. Questi effetti e questa influenza si manifestano sempre in proporzione della loro causa. Dalla materiale e sfacciata schiavitù asiatica alla più ingentilita e mascherata servilità europea havvi bensì una *gradazione*, ma non un *cangiamento* di qualità. Io ne potrei addurre prove moltiplici, accertate e notorie, che non ammettono replica. Questa dunque non è una vana teoria, ma è il risultato di fatti certi in tutti i tempi ed in tutti i luoghi.

§ 2686. Quali sono le conseguenze politiche rispetto alla *potenza degli stati?* Che a proporzione che abondano gli schiavi, dai quali si fanno compiere i lavori dell'agricultura o dei mestieri, a proporzione decresce la potenza pecuniaria. Ora tale o che lo stato sia minacciato da possenti nemici, o che di dentro sia padroneggiato da avidi depredatori: che cosa ne nascerà? Che dovendo imporre grossi tributi, o dovendo soffrire enormi estorsioni, i contribuenti non potranno supplire; e quindi l'economico (sic) andrà di male in peggio, al punto che le terre stesse rimarranno abbandonate, i paesi spopolati, e lo stato incadaverito. Anche questo è un risultato perfettamente storico, ed al pari certo dell'altro. L'impero romano dopo alcuni secoli offrì questo miserando spettacolo; e l'Asia anche oggidì ne presenta esempi, oltre quelli che vengono accennati dalla storia. Orsù: riscontrate, se potete, la possanza pecuniaria in questo stato di cose. (Vedi Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XVIII, cap. III).

§ 2687. Io non aggiungo nulla su *la potenza militare*, perocchè a gente corrottissima, senza patria e senza sicurezza, nulla *importa dello stato*, ed anzi lusingasi di migliorare la sua condizione sotto un régime più moderato. Non difensori, ma nemici armati, sono gli schiavi ed i servili armati; e nell'atto che con la moltitudine numerica un governo si presenta in campo avanti un nemico virtuoso, egli altro non si deve aspettare che la sorte dei Serse e dei Darii. Qui, come disse Bacone, si verifica il detto di Virgilio: *il lupo non cura il numero delle pecore.*

IV. *Principio conseguente di diritto sociale per ostare alla schiavitù ed alla servilità.*

§ 2688. Posti questi effetti naturali ed inevitabili della schiavitù e della servilità, qual è il necessario principio direttivo che ne segue? S'egli è vero che lo stato di società ordinata è di diritto naturale necessario, e s'è pur vero che questo stato è offeso e minacciato di morte ogni qual volta esistono cause di dissociazione d'interessi, e si commettono violazioni dell'equità: egli ne segue, che siccome potentissime cause di tale dissociazione ed enormissime violazioni dell'equità sono la schiavitù e la servilità; così dovranno e l'una e l'altra respingersi come la peste, e punirsi come attentati in chiunque volesse assoggettarvi un cittadino.

§ 2689. Nelle meschine e dislogate vedute di parecchi casisti, uno schiavo ed un servile, non facendo torto a nessuno, vengono abilitati a vendersi; e quindi si deduce essere ciò lecito anche a tutto un popolo. Ma, di grazia, è forse permesso

fondare principî di diritto e di politica sovra rapporti incompetenti e contro natura? Che si direbbe di un naturalista che volesse considerare la vita del pesce fuori dell'aqua, o quella di un albero fuori della terra? O conviene abolire la legge necessaria e prepotente della socialità, la quale assorbe tutta la nostra esistenza, e dalla quale assolutamente dipende tutta la nostra conservazione, o conviene proscrivere la schiavitù e la servilità. So che si può per qualche tempo vivere nell'infermità e nei dolori; ma so eziandío che la natura e la ragione ci comandano d'adoperarci per toglierli di mezzo.

§ 2690. Forse taluno crederà che queste osservazioni per molta parte dell'Europa siano di niun uso. I progressi dello spirito umano, della civiltà, della morale, della ricchezza publica, del commercio, che insensibilmente hanno ricondotta la libertà individuale specialmente nel mezzodì dell'Europa, sembrano rendere omai superflue le nostre osservazioni. Ma a chi guarda più addentro le cose si rende manifesto che se non dobbiamo nè possiamo più temere i flagelli della materiale schiavitù dei negri, noi non siamo dovunque fuori dei vincoli d'una schiavitù territoriale e di una servile soggezione, gli effetti della quale se sono più lenti e meno palesi, non sono però meno funesti. Con queste vengono colpite tutte le classi. Con lo stesso mezzo, sia della poca sicurezza, sia degli inceppamenti al commercio, sia con l'incatenare al territorio perfino quelli che abbisognano di procacciarsi sotto altro cielo mezzi di sussistenza e di cognizioni, sia con gli enormi tributi imposti, sia co 'l denaro sottratto o malamente erogato, sia co' i lumi soffocati, sia co 'l movimento ascendente represso, ec. ec., si giunge in fine a produrre gli stessi effetti della sfacciata schiavitù asiatica. La differenza sta nella sola celerità e nella maggiore perversità. Non sono dunque senza frutto anche per noi le lezioni d'una specie di schiavitù che non abbiamo più sott'occhio, ma servono di dato noto per segnare una scala di proporzione. Necessaria è la dissociazione degl'interessi, e quindi la simultanea reazione disastrosa già avvertita di sopra. Da sì tristi cause debbono necessariamente nascere gli stessi effetti, e riuscire in proporzione della maggiore o minore grandezza della causa.

V. *Come il pieno esercizio della proprietà personale sia compatibile, anzi necessario, sotto ogni forma di governo. Se possa legalmente esistere una forma contraria, nella quale questa proprietà sia nulla.*

§ 2691. La schiavitù e la servilità, che formano la peste massima di non pochi governi della terra, non sono per la natura delle cose richieste da veruna forma di legitimo governo; ma tanto nel governo dei più, quanto nel governo di uno solo, possono essere abolite e represse, senza che l'autorità di chi regna possa soffrire la benchè menoma diminuzione. Di fatto, che cosa può perdere della sua prerogativa un principe, quando il proprietario, l'agricultore, l'artigiano siano *liberi e sicuri* nelle loro intraprese e nell'esercizio della loro industria, e quando le persone dei cittadini siano sicure e libere sì dentro che fuori di casa loro? Ciò che fa l'encomio delle republiche su questo punto è forse inconciliabile con la regia prerogativa anche la più assoluta? Perchè si sogliono celebrare le ben ordinate republiche? Quì Machiavello risponde per me. « Perchè tutte le terre e le provincie che vivono libere in ogni parte, come di sopra dissi, fanno progressi grandissimi: perchè quì vi si vede maggiori popoli, per essere i matrimonî più liberi e più desiderabili dagli uomini; perchè ciascuno procrea volentieri que' figliuoli che crede poter nutrire, non dubitando che il patrimonio gli sia tolto; perchè conosce non solamente che nascono liberi e non schiavi, ma che, mediante la virtù loro, possono diventar principi. Veggonvisi le ricchezze moltiplicare in maggior numero, e quelle che vengono dalla cultura delle terre, e quelle che vengono dalle arti: perchè ciascuno volentieri moltiplica in quella cosa, e cerca di acquistare quei beni che crede acquistati potersi godere. Onde nasce che gli uomini a gara pensano ai privati e ai publici comodi, e l'uno e l'altro viene maravigliosamente a crescere. Il contrario di tutte queste cose segue in que' paesi che vivono servi, e tanto più mancano del consueto bene, quanto è più dura la servitù. ».

§ 2692. I beneficî quì annoverati da Machiavello sono forse incompatibili con l'unità della prerogativa regia? Essi sono incompatibili soltanto con la tirannica, o con uno sconsigliato o incurante governo, e non mai con un principato giusto e legitimo. Se dunque vengono lodate le republiche per questi beneficî, non lo sono per la loro forma materiale, ma bensì pe' i loro *effetti consueti*. Se dunque si vogliono in ciò esaltare sopra le monarchie, ciò sarà non per la forma meno legitima di queste, ma pe 'l consueto modo di amministrare contro il titolo stesso legitimo della loro instituzione. La prima proprietà pertanto personale non si oppone fuorchè ai principati male amministrati, qualunque essi siano, e non ai principati con giustizia governati. Aggiungasi poi, che dove non si può esercitare questa piena proprietà, ogni stato sarà sempre, per una irrefragabile ed inevitabile necessità, condannato a debolezza, ed in fine a perire o per rivoluzione o per conquista, come altrove fu detto.

§ 2693. Certamente questa conclusione non regge nel senso di coloro che asseriscono la legitimità di regni nei quali un popolo è ridotto a vera e formale schiavitù. Questa stessa conclusione poi non si crederebbe permessa al cospetto di un governo che formalmente intimasse a' suoi popoli non la sola servilità, ma la schiavitù stessa presa a rigor di termine, ed esigesse che sia creduta in coscienza. Fra i più insigni sostenitori di sì fatta forma di regno, chiamato da essi co'l nome di REGNUM HERILE, giovami ricordare il libero barone Cristiano de Wolf, che rivestì gli stessi titoli d'un altro scrittore egualmente celebre, qual fu Cristiano Tomasio, il quale voleva puniti di morte i meri sogni, nei quali taluno si figurò d'attentare alla vita di un re.

§ 2694. Siccome nel secolo decimonono questa dottrina può sembrare per lo meno straordinaria, così mi credo obligato a riferirla con le parole stesse originali dell'autore. — REGNUM HERILE *dicitur, in quo regi idem jus competit in subditos et res subditorum, quod* DOMINO IN SERVUM; *seu in quo regi praeter potestatem civilem etiam dominica competit. Consequenter in regno herili rex de operis subditorum sibi praestandis, et de rebus subditorum* PRO LUBITU DISPONIT, *et actiones publicas* AD SUAM PRAECIPUE UTILITATEM *dirigit: nonnisi secundarie utilitatem subditorum intendens.*

Id quod cum pacto quo civitates constitutae

repugnet imperium herile ortum suum non trahit, NEC A FINE CIVITATIS *derivatur. Quoniam tamen populus imperium alii deferre potest prout visum fuerit si imperium herile in regem deferre velit hoc ipsi permittendum.*

Et quoniam in regno herili subditi omnes subeunt SERVITUTEM PERSONALEM, *servitus autem personalis in se illicita non est, regnum quoque herile in se illicitum non est, nec, si populus in idem consentit, injustum.*

Che cosa rileviamo da questo passo? Nella prima parte si dà la definizione del *regno di servaggio*, nel quale vediamo stabilita la schiavitù a rigor di termine, qual fu definita nel diritto romano, e quale viene praticata in Asia. Nella seconda parte si accenna il *titolo di ragione* di questa specie di regno, e si confessa non poter esso derivare dalla instituzione e dal fine della città, ma solamente poter derivare da un atto positivo e consensuale di un popolo. Nella terza parte finalmente si vuole giustificare la pretesa *legittimità* di questo titolo su 'l motivo della pretesa legitimità della volontaria schiavitù.

§ 2695. Nulla debbo notare su la *definizione* di questa specie di regno. Accordo ch'esso non può trarre il suo *diritto* originario dal fine pe 'l quale furono instituite le città, ed anzi vi ripugna, come le tenebre ripugnano alla luce; ed eziandio ripugna a quel senso naturale, notorio e costante, pe 'l quale ogni uomo ama d'essere libero, e rifugge d'essere schiavo: talchè un popolo che si sottoponesse a questa specie di dominio si dovrebbe considerare in istato di demenza peggiore di colui che senz'alcuna causa si desse da sè stesso la morte. Per lo contrario poi risulta, che ogni popolo che si dà un re, comunque assoluto per naturale ragione si presume d'aver voluto un re appunto per non avere un padrone. — Dunque che cosa resta? Che su la carta si finge un'ipotesi puramente speculativa, onde avvalorare pretese di fatto positive. Questa ipotesi consiste nel fingere che un popolo si dia volontariamente schiavo, a rigor di termine, ad un altro uomo; e si pretende che quest'atto sia in sè lecito, e presti un vero naturale diritto d'assoluto dominio, pari a quello dei padroni su gli schiavi.

§ 2696. Io non mi occuperò a confutare questo titolo, dopo quello che ne scrissero Rousseau nel suo *contratto sociale*, lib. I, cap. IV; e Montesquieu nello *spirito delle leggi*, libro XV, capo II. Ivi il lettore vedrà quanto insussistente, anzi falso, sia il principio: essere lecito il farsi schiavo di un altro uomo. Più ancora vedrà, che nè meno dal diritto della guerra e dal così detto di conquista può derivare un titolo legitimo della pretesa schiavitù, come pretesero alcuni publicisti. D'onde si conchiude, che questa non potendo essere in fatto introdotta che per amore o per forza, ne viene che sì nell'uno che nell'altro caso non può venire assistita da verun principio di naturale diritto.

§ 2697. Fingete pur anco un popolo soggiogato. Quando ha cessato d'essere ostile, egli ha diritto d'essere trattato co' i riguardi dovuti all'umanità. Ciò posto, è vero o no che fra i diritti innati ed imprescrittibili esiste anche quello della socialità, e di una socialità ordinata? Questo popolo ha perduta la nazionale sua indipendenza. Sia, io rispondo: ma ha egli forse perduto i diritti dell'umanità? Se tu stesso dichiari essere finita la guerra: se tu professi di vivere in pace; se hai deposte le maniere ostili, ed hai assunte le civili: con qual diritto potresti tu violare i diritti innati della socialità di questo popolo? Se per essere stato soggiogato con la forza egli non ha potuto prescegliere un governo a lui beneviso, ne viene forse la conseguenza che il tuo possa violare la legge della socialità? Domanda forse questo popolo di non obedire, o più tosto di non essere ingiuriato?

§ 2698. Malgrado tali ragioni, noi vediamo che i primi publicisti hanno riguardato un popolo assoggettato in guerra come una preda del conquistatore, e però lo hanno spogliato di tutti i diritti dell'umanità. Così al solo fatto della forza hanno attribuito le condizioni di titolo legitimo. Speculativa ed illusoria è la distinzione di guerra giusta o ingiusta fra persone che non hanno un superiore che le giudichi, e in un oggetto per sè perplesso. In ogni caso poi che un popolo fosse soggiogato in una giusta guerra, valgono appunto le ragioni ora allegate.

§ 2699. Tutto questo vale per il caso della forza. Quanto al costituirsi schiavo volontario, oltre a quelle ragioni che ho dette di sopra, mi giova soggiungere compendiosamente, che anche nella strana ipotesi che un popolo praticasse un tale atto di demenza, quest'atto non sorpasserebbe mai la persona di coloro che lo praticarono. Sarebbe sempre vero che la nuova generazione, la quale viene al mondo co' i diritti ingeniti dell'umanità, dovrebbe ripetere la rinunzia fatta da' padri suoi, i quali certamente non avevano il diritto di vendere in galera nè i loro figli nè tutte le venture generazioni, niente più che quello di vendere schiavi gli altri loro contemporanei. Per lo contrario, come in linea di ordine non si può far valere altro che il principato civile; così pure in linea di volontà non si può far valere fuorchè la *generale*, quale fu da noi definita. Tutto ciò come viene sanzionato dalla forza naturale degl'interessi, così pure viene proscritto il contrario.

§ 2700. Nell'ipotesi che fosse possibile in linea di diritto la schiavitù voluta da Wolfio, e prima di lui da Ugone Grozio, sarebbe inutile parlare della proprietà personale come di diritto originario naturale ed inalienabile. Due veri contrari sono impossibili tanto in diritto, quanto in politica; e se per caso si volesse in teoria sostenere la legitimità dei regni di servaggio, noi avremmo la sanzione inesorabile di fatto della natura, la quale li qualificherebbe come la peste nell'ordine fisico, e punisce i popoli e i governi che li mantengono.

§ 2701. Per quanto dunque si lambicchino il cervello e si affatichino i polmoni tutti gli apostoli della servilità, non potranno mai riuscire nè ad affascinar la ragione, nè a sottomettere il senso naturale, nè a smentire il testimonio irrefragabile della esperienza contraria; anzi co 'l loro apostolato spinto all'esaggerazione, co 'l ripetere e far ripetere che un principe è padrone della vita e della roba dei sudditi, co 'l porci tutti nella classe degli schiavi, e con l'applicarci poscia i consigli religiosi dati ai veri schiavi, altro non faranno che svegliare l'attenzione del popolo, ed eccitarlo a cercare i veri confini tra la servitù e la civile subordinazione. Così co'l voler troppo, con l'inculcar troppo, perderanno anche quello che il senso grosso e pigro del popolo lasciava loro godere in pace, e rettificheranno ed illumineranno un'opinione cui si sforzarono di troppo deviare ed ottenebrare.

VI. *Eminenza della proprietà personale. Concorso della legislazione civile, criminale e di vigilanza. Offici ed oggetti diversi da considerarsi.*

§ 2702. Fra tutte le proprietà, la più preziosa e la più predominante (perocchè dà l'essere a tutte le altre) è la proprietà personale. Ma nello stesso tempo quella che nel consorzio degli uomini più di tutte le altre abbisogna di protezione è questa. Ciò non deriva dall'eccellenza di lei, ma dalla debolezza personale di ogni individuo preso singolarmente, il quale, comunque risoluto e robusto, può essere personalmente offeso e spento. D'altronde poi senza la personale sicurezza cessa la vita stessa di qualunque umano consorzio.

§ 2703. In vista di tali motivi tutte le leggi criminali, di vigilanza e civili, sono state obligate a provedere d'accordo con sanzioni principali e sussidiarie, onde guarentire e soccorrere questa specie di proprietà. Ciò che distingue eminentemente un governo giusto e provido è questa triplice guarentigia, prima statuita da un'avveduta legislazione, indi adempiuta da un'attenta amministrazione. Per lo contrario in quei paesi ne' quali o per una male intesa economia di spese, o per una barbara trascuranza, o per una scelerata mira di tenere gli uomini in timore, questa parte viene sacrificata, abbandonata o manomessa, si può dire che il governo è barbaro o tirannico.

§ 2704. Negli altri rami della civile protezione il governo può accorrere quasi sempre, quando sia domandato, in ajuto. Ma in ciò egli deve ultroneamente e d'officio agire, imperocchè gli attentati in questa parte levano o possono levare la facoltà stessa di domandare ajuto. Quando mi viene sottratto qualche effetto in casa, o danneggiato il mio campo; quando viene leso l'onor mio con contumelie o con calunnie; io posso ricorrere al giudice ond'essere risarcito: ma quando vengo o ucciso, o ferito, o imprigionato, o rapito, o soffro altra violenza; quando la mia sicurezza personale viene insidiata o minacciata; come potrò io fare altretanto?

§ 2705. Tutte le savie legislazioni pertanto stabilirono che là dove può intervenire o interviene *violenza*, ivi l'autorità publica debba *d'officio* vegliare ed agire, benchè non si tratti di oggetto per sè publico. Publico è il dovere di ultroneamente soccorrere all'impotenza individuale privata posta a rischio, o che soffre male o danno per forza altrui; e questo dovere è il primo e cardinale di ogni civile società, come fu già dimostrato. Fra le provisioni civiche e la civile protezione passa una grande differenza in questo articolo; perocchè le prime offrono una providenza a chiunque ne voglia approfittare; la seconda, al contrario, accorre per sè stessa a frenare un male, a porgere valido ajuto a chi si trova soprafatto da violenza. Così, ad esempio, con le provisioni civiche si dà ricetto ad un malato, ad un ferito, ad un bambino rigettato; per lo contrario con la protezione civile si raffrena e si punisce il commerciante di materie malsane, si raffrena e si punisce il feritore, si raffrena e si punisce chi sottrae o sopprime un bambino.

§ 2706. Havvi certamente una parte, nella quale la protezione civile aspetta d'essere invocata; e questa è, per esempio, della civile giustizia. Ma ivi siamo fuori dei casi della violenza qui contemplata. In ultima analisi dobbiamo pensare che la potenza utile umana risulta tanto dal possesso delle forze personali illuminate dalle cognizioni necessarie a dirigerle, quanto dal possesso dei mezzi esterni tanto ad agevolare la libertà, quanto a fornire strumenti di questa potenza. Le civiche provisioni agiscono su le *cose*, sia per rimovere le nocive, sia per procacciare le utili.

§ 2707. Poste queste vedute, rimangono soltanto a determinarsi i mezzi della triplice protezione, cioè della *criminale*, della *vigilanza*, e della *civile*, onde segnare i principj di diritto e di politica, i quali dovranno poi sempre essere sanzionati e disciplinati dalle leggi positive. Qui intendiamo comprendere tanto la parte statuente, quanto la giudiziaria e preventiva. Più ancora: siccome in ultima analisi si tratta di tutelare la civile indipendenza, così ogni violenza che si può recare al libero esercizio delle facoltà personali cade sotto la considerazione delle leggi e della publica amministrazione. Di fatti abbiamo già osservato, nel trattare della indipendenza, che vi deve concorrere la libertà delle tre facoltà umane, cioè del *conoscere*, del *volere* e dell'*operare*. Dunque tutto ciò che può attentare per fatto imputabile ad altri a questo libero esercizio, attenta realmente alla *proprietà* personale dell'uomo. Quest'uomo non è nè una colonna, nè un albero; ma è un essere misto, capace di ragione, e che nel civile consorzio viene riguardato come dotato di *moralità*. Dunque come viene lesa la proprietà personale offendendo o vincolando senza diritto la parte esteriore, così pure si lede questa stessa proprietà offendendo o togliendo la libertà alla parte interiore.

§ 2708. Per la qual cosa tutta la tutela degli atti volontari considerata per sè sola, appartenendo rigorosamente all'argomento della giuridica indipendenza, spetta di sua natura all'argomento della *personale proprietà*. Di fatti quando io non dovessi padroneggiare il mio pensiero e i miei voleri, ma contro mia voglia dovessi essere vittima dei raggiri o delle minacce altrui, io non sarei più padrone di me stesso.

§ 2709. Mi si domanderà forse da taluno in che dunque consisterà la differenza fra la *proprietà personale* e la *morale*. Rispondo, che questa non consiste nella indipendenza rispettiva della quale parlo qui, ma bensì nell'*oggetto* stesso del diritto. Così, per esempio, il buon nome forma parte della mia proprietà morale; così pure la scienza, la religione ne formano altre parti.

§ 2710. Premesse queste osservazioni, ognuno può prevedere in quale maniera, trattando della civile protezione della personale proprietà, si possa dimostrare il triplice concorso degli uomini, delle società e dei governi, senza del quale non si può mai far nulla di bene, d'unito, di solido e durevole; ma or più or meno si abbandona il destino degli stati agli errori, alle passioni, o ad una cieca fortuna. Sì in politica come in mecanica conviene computare il concorso di tutte le forze esistenti ed operanti, e quindi conoscerle tutte, e tutte valutarle.

CAPO II.

DELLA PROTEZIONE CIVILE DELLA PROPRIETA' PERSONALE PRIVATA CONTRO LE OFFESE DI ALTRI PRIVATI.

I. *In che sommariamente consista questa specie di protezione.*

§ 2711. Io voglio proteggere la proprietà per

sonale di ogni cittadino, il più largamente ed efficacemente che posso, contro le offese e gli attentati degli altri uomini; e quindi, quanto è da me, voglio guarentire ed inspirare in questa parte la SICUREZZA MAGGIORE della vita e della libertà personale (dice un legislatore). Ora domando:

1° Quando e dove debbo io cominciare, e quando e dove finire, ad impiegare questa publica protezione? — Voi dovete, io rispondo, incominciare dalla prima esistenza del feto umano, e finire con la di lui morte naturale. Voi non dovete mai perdere di vista il vostro protetto, dovete vegliare su i giorni suoi, e mantenerlo incolume e libero.

2° Su quali *offese* e *violenze* alla persona debbo io qui statuire? — Voi dovete statuire su quelle che in qualunque luogo e tempo, direttamente o indirettamente, con dolo o colpa, si possono da chi che sia commettere o attentare, sia commettendo, sia omettendo.

3° Qual è l'*oggetto immediato* che mi debbo proporre nello statuire? — Di *prevenire* e di *reprimere* queste offese e queste violenze.

4° Con qual *mezzo* si può il meglio prevenirle e reprimerle? — Con un governo politicamente forte, munito di buone armi, ordinato con buone leggi, mantenuto con una buona amministrazione, corretto con una buona giustizia.

§ 2712. Su questi quattro quesiti io dirò solo quello che compete al punto di vista assunto qui, e per segnare i principî direttivi di cui abbisogniamo. Prima di tutto noi dobbiamo contemplare la protezione in relazione all'*interesse diretto* della padronanza originaria, e però aggirarci nelle relazioni private. A suo luogo ne dovremo trattare in relazione all'*interesse indiretto*, e però nelle relazioni di stato, dalle quali risulta la coordinazione e il contemperamento della suddetta padronanza. Ognuno si deve figurare che noi non parliamo nè dei selvaggi d'America o delle terre Australi, nè delle tribù africane, nè dei pascialati d'Asia; ma bensì delle società agricole e commerciali europée, o simili alle europée, viventi in città od in campagne, e con un certo comune sistema di vita e di comunicazione. Con l'avere in vista questa posizione io non intendo nè di offuscare, nè di toglier nulla al vero concetto ed alla vera possanza dei principî fondamentali di diritto e di politica, ma di renderne soltanto più utile l'esecuzione. Ciò che comporta un'applicazione generale, e che non soffre eccezione, si vedrà dalla loro stessa dimostrazione.

§ 1713. In una scienza *operativa* conviene vedere i principî *in azione*, e vederli *collocati* al loro posto, *associati* co' i mezzi, e *sussidiati* con le guarentigie che possono dimostrare la loro pratica utilità. Le sole massime concrete sono direzioni, dirò così precarie; le sole viste astratte sono prevenzioni, dirò così, senza frutto; gl'interessi isolati sono forze senza direzione; i principî in azione in una data posizione e con dati interessi formano il tesoro della giustizia e della sapienza politica.

§ 2714. Raccogliendo in uno il tenore delle antecedenti risposte, domando in che consista la protezione civile riguardante la personale proprietà del cittadino, contro le offese e le violenze degli altri uomini. — Rispondo, che tutta consiste nel = prevenire e reprimere le offese e le violenze che in qualunque luogo e tempo, direttamente o indirettamente, con dolo o colpa, si possono da chi che sia commettere contro la vita e la libertà personale di un cittadino. = Ecco in che consiste il primo ramo delle funzioni della civile protezione della proprietà personale privata.

§ 2715. Il *prevenire* può essere di due maniere: la prima può dirsi *esteriore*; la seconda *interiore*. Poni tu guardie o fai vegliare custodi nelle strade o nei luoghi necessarî? comandi tu che sia tolto il pericolo di ruine, o della caduta di corpi che potrebbero o ammazzare o ledere la persona? che siano incatenati animali feroci, chiusi pazzi furiosi, ratenuto il corso precipitoso o sbrigliato di carri, di vetture, e via discorrendo? Tu usi della prevenzione *esteriore*.

Per lo contrario presti tu *motivi* raffrenanti la volontà degli uomini, sia co 'l *sottrarre gl'incitamenti* ad offendere, sia con l'*incutere lo spavento* di una pena valida preveduta? Tu allora usi della *prevenzione interiore*. Questa, quando provedi alla sussistenza ed alla educazione, si può dire *indiretta*; quando poi intimi la pena, d'altronde resa certa più che si può con la vigilanza e con la giustizia, essa si può dire *diretta*.

§ 2716. Il *reprimere* abbraccia la *punizione* e la *coazione*. Arresti tu un uccisore, un feritore, un plagiario, un rapitore, un imprigionante, ec. ec., e lo punisci? Ecco il primo modo di reprimere. Ti frapponi tu in una rissa, e con la forza raffreni i contendenti che sono venuti alle mani? ovvero con la forza comprimi un assalto, co 'l quale taluni minacciano la vita? o finalmente con la forza publica impedisci comunicazioni nocive alla vita, o fai togliere un pericolo? Tu pratichi il secondo modo di reprimere.

Co 'l *prevenire* tu agisci su le *cause*; co 'l *reprimere* tu agisci su le loro *azioni*. Co 'l *prevenire* o togli le tentazioni, o loro impedisci d'irrompere al di fuori; co 'l *reprimere* tu le respingi con la forza, o, a dir meglio, ne contrasti l'azione nociva, o almeno dove si può ne fai riparare il nocumento.

§ 2717. Senza la *interiore prevenzione indiretta* è impossibile ottenere che la minaccia delle leggi, la vigilanza comunque assidua, le punizioni comunque eseguite, e le repressioni comunque ripetute bastino ad apportare quella sicurezza che pur si potrebbe ottenere, e della quale i buoni governi ci dánno l'esempio. Per lo contrario, a proporzione che manca la sussistenza e l'educazione difusa su 'l maggior numero (prescindendo ora da un governo debole, che rende audaci i prepotenti), manca ognor più la potenza ad altrimenti prevenire e reprimere le offese e le violenze; perchè viene soprafatta la potenza di un governo, il quale non avendo la possanza d'un Dio, non può veder tutto, giungere da per tutto, e colpire da per tutto. Questa osservazione è d'una certezza sperimentale ed assoluta.

II. *Della rispettiva competenza fra le civiche provisioni e la civile protezione per tutelare la personale proprietà contro le offese di altri privati.*

§ 2718. Ogni offesa alla mia persona ed ogni violenza alla mia libertà, proveniente da un mio simile, è un *male*; e però ripugna alla migliore mia conservazione, alla quale io ho un innato e imprescrittibile diritto. E perchè dunque restringete voi la protezione civile a quelle sole che derivano da dolo o colpa altrui? Forsechè le altre non sono anch'esse un male per me? forsechè non ho interesse e diritto a respingerle? forsechè l'autorità

publica non ha dovere di assicurarmi contro il loro avvenimento, e di soccorrermi? — A tutto ciò rispondo, accordando che la *tutela generale* del governo abbraccia anche queste non dolose e non colpose offese. Egli è per questo che pensa a rinchiudere un appestato, che mi soccorre contro altra gente o incapace di ragione o in istato di turbato senno, come p. e. contro un ubriaco. Ma altro è il dire ch'io abbia interesse e diritto a difendermi da sì fatte offese, e che il governo debba proteggermi; ed altro è il dire che questo genere di protezione si possa confondere con quello proprio della civile protezione.

§ 2719. Un uomo operante senza l'uso della ragione non è un *agente morale*, ma appartiene ad un'altra classe di agenti, i quali cadono sotto la tutela prestata con le *civiche provisioni*. Come veglia e provede su le epizoozíe, su le idrofobíe, su le pesti, egualmente veglia e provede su i pazzi robusti, su gli ubriachi e su altre tali persone, ad oggetto d'impedire le offese e le violenze contro gli altri concittadini, in mezzo dei quali convivono. Havvi certamente un punto di contatto fra le provisioni civiche e la protezione civile su tale articolo; e questo viene prodotto dall'*ordine delle tutele*, che appartiene a questa protezione. Co 'l custodire ed allevare i fanciulli, co 'l prender cura degli alienati di mente si prevengono certamente molte offese o violenze che possono recare agli altri; e però se per *mancanza della dovuta cura* offendessero taluno, i rispettivi tutori sarebbero almeno per titolo di *colpa* imputabili, e quindi oltre di contrarre la civile responsabilità, incorrerebbero nella penale.

§ 2720. Ma prescindendo da questo rapporto, ogni volta che si tratta del fatto materiale, considerato in sè stesso, egli cade sotto la classe delle offese derivanti per parte delle *cose* e non delle *persone*, quali vengono contemplate dalle leggi. Quando si parla di PERSONE, si vuole significare uomini dotati di moralità, ed operanti in una maniera imputabile. Più ancora: quando si parla di leggi *dirette alle persone*, si parla di un magistero non di forza meccanica, come per lo più conviene nelle provisioni civiche, ma di un magistero tutto *morale*, per mezzo del quale il legislatore fa intendere alla mente ciò ch'egli vuole che venga praticato od omesso, intimando una sanzione, onde con ciò indurre la volontà, e quindi produrre l'azione o l'omissione comandata È inutile far leggi per chi non le intende, o per chi non le può eseguire. Sarebbe poi una brutale tirannia punire tali persone, quando avessero fatto od omesso l'atto vietato o ingiunto dalla legge medesima. Se dunque possono nuocere, conviene considerare le loro offese come derivate dal caso, e provedere altrimenti.

§ 2721. Mi si dirà che anche nelle provisioni civiche intervengono leggi. Io lo concedo. Ma esse o sono istruzioni a chi amministra; o regolamenti di publica ragione, per esempio, ai venditori di pane o di altre merci, e perciò a *certe classi;* o finalmente certi freni alla comune dei cittadini a non contrariare le amministrazioni suddette. Che se poi fra l'esercente un mercimonio ed un cittadino interviene un'offesa che abbisogni d'un giudizio d'alta indagine, esso non appartiene più alle nozioni economiche di ragione publica, ma alla giustizia civile o criminale comune. A schiarimento di quest'ultimo punto si osservi quanto segue. Tre casi debbonsi contemplare nell'esercizio dell'autorità amministrativa, e negli oggetti domandati alla di lei ispezione. Nel primo si tratta dell'esecuzione d'una funzione di publica amministrazione, e così p. e. di un'opera publica, o di una providenza d'officio; nel secondo caso si tratta d'una contravenzione ad un regolamento, fatta da una data persona addetta ad una data classe, e presa in flagranti senza che abbisogni altro esame; nel terzo finalmente di un male o danno, nell'esercizio di una data professione, da taluno tentato o recato, con dolo o colpa, contro un cittadino.

§ 2722. Nel primo caso l'autorità amministrativa deve aver libere le mani, e deve avere la possanza della legge di farsi obedire. Così, per esempio, decretata nei debiti modi una strada, un canale, a lei spetta di obligare sì gli operaj accordati che i possessori a prestarsi a ciò che fa d'uopo, senza ricorrere ai tribunali. Nel secondo caso deve avere l'autorità di procedere da sè secondo la legge; e così, per esempio, confiscare falsi pesi e false misure trovate presso un mercante o bottegajo, robe malsane esposte in publica vendita, e via discorrendo. L'evidenza del fatto non può soffrir dubio; e la procedura dev'essere spedita, compendiosa, efficace, e come conviene a cosa di publica ragione. Quanto poi al terzo caso, esso cade sotto la classe dei *delitti comuni*, che debbono essere puniti con le vie ordinarie. Ad ogni cittadino danneggiato deve competere il diritto di querelarsi, e al rispettivo publico ministero di procedere, ancorchè si tratti che di professione esercitino un dato mercimonio. Senza questa facoltà è inutile fare regolamenti; ed anzi dassi facoltà a costoro di avvelenare o di defraudare impunemente qualunque cittadino.

Di fatti sapendo di non poter essere puniti che còlti in flagranti dal magistrato o dai vigilanti, essi comprano il favore di costoro, e fanno pagare ai compratori il prezzo stesso della procacciatasi impunità. Allora è meglio non avere ispettori di vittovaglie, nè per la sanità, nè per li pesi e le misure, che averne. Io conosco una grande città, nella quale essendosi adottato per massima di non procedere per querela dei cittadini danneggiati, ma solo per invenzioni di vigilanti destinati, la cosa giunge al punto, che costoro vanno nei mercati e nelle botteghe a riscuotere con la bisaccia il premio della loro corruzione; ed il publico deve soffrire in pace tutte le frodi e tutti gli attentati per parte dei venditori di qualunque genere di sussistenza. Finchè l'accusa e la querela non sia libera, ed accettata o promossa d'officio, come richiede questa materia, regneranno sempre sì fatti disordini. Ma di ciò si dirà a suo luogo. Questo serva per tracciare i confini fra la protezione civile e le civiche provisioni in punto di offese alla personale proprietà.

III. *Qualificazioni morali delle offese e delle violenze personali di spettanza della civile protezione.*

§ 2723. Il nome di *offesa* è generico, e può abbracciare nel suo concetto tanto i mali, quanto i danni recati o minacciati a taluno. I *mali*, come osservò il Vico, si riferiscono alle *persone;* i *danni* alle *cose*: benchè gli uni e gli altri vengano sofferti dalla persona. Per togliere ogni ambiguità, al nome di *offesa* fu aggiunta la qualificazione di *personale*.

Per ora cadono sotto esame le offese importanti la *responsabilità criminale*, o *civile;* vale a

dire quelle che, secondo i dettami di diritto, dánno *azione* a procedere criminalmente o civilmente contro qualchedunó. Ora si domanda che cosa prima di tutto si ricerchi onde indurre questa responsabilità. — Un atto *moralmente imputabile* per rapporto all'agente, ed *ingiustamente nocivo* rispetto al paziente. Ecco i due requisiti delle offese personali, che prima di tutto vengono contemplate nella civile protezione della personale proprietà.

§ 2724. Io non debbo più dire che cosa intenda significare sotto il nome di *morale imputazione* (vedi parte I, lib. I, cap. III, numeri I, II e III). Osserverò soltanto la differenza che passa fra la *imputazione morale* e la *criminale*. Nella prima si ricerca che l'atto sia commesso con intelligenza e libertà; nella seconda si ricerca che quest'atto medesimo, commesso con intelligenza e libertà, venga accompagnato dalla coscienza di violare una legge preconosciuta. Senza quest'ultima condizione l'atto può bensì essere ascritto ad un tale, come a sua causa produttrice (lo che è sinonimo d'*imputare*); ma egli non importerà mai una penale responsabilità.

§ 2725. L'intelligenza, della quale si parla qui, non consiste nella percezione materiale di quello che taluno fa, ma bensì nel conoscere anticipatamente l'effetto buono o tristo che dall'atto suo ne segue. Ogni animale vede materialmente ciò che fa; ma non ne segue la conseguenza, che non avendo mai fatta la data cosa, ne possa prevedere gli effetti conseguenti. Il poter conformarsi ad una norma preconosciuta costituisce la *moralità di fatto*. Per la qual cosa si suole tuttodì fare la distinzione fra gli atti commessi *avvertentemente* o *inavvertentemente*. L'*avvertentemente* inchiude un proposito, con la precognizione delle conseguenze; l'*inavvertentemente* esclude questo proposito, benchè l'atto sia in sè stesso volontario, e pienamente libero.

§ 2726. Le qualificazioni di DOLO e di COLPA non sono di *fatto*, ma puramente di *diritto*. Esse esprimono un'idèa complessa e relativa, la quale inchiude il supposto d'una legge proibitiva da una parte, e la violazione o avvertita o non avvertita, ma che si doveva avvertire, dall'altra. L'atto allora acquista la qualità d'*ingiurioso (quod non jure aut contra jus fit)*. Il suo autore, dotato di moralità, acquista la qualità di *delinquente*. Da ciò segue, ch'egli è responsabile di pena, ossia punibile. Quando prevedendo l'effetto dell'atto suo, lo eseguì con la coscienza vera o presunta di violare la legge, dicesi *delinquente doloso*; quando non prevedendo quest'effetto, cui doveva avvertire, eseguisce lo stesso atto, dicesi *delinquente colposo*. Certamente tanto nel *doloso* quanto nel *colposo* si presume la cognizione della legge. Ma in fatto havvi la differenza, che il *doloso* sa di far male, ossia di violarla; all'opposto il *colposo* crede di non far male, nè vuole violarla. Taluno da una finestra, sotto la quale vede passare un suo nemico, gli getta un sasso su 'l capo: ecco un *fatto doloso*. Un altro, stando in camera, per isbarrazzarla, getta il sasso dalla finestra senz'affacciarvisi, e senza pensare che lo getta in una strada publica, dove potrebbe far male a qualcuno; e colpisce un uomo: ecco un *fatto colposo*. Quì si rimprovera non la malizia, ma l'imprudenza.

§ 2727. La norma per altro della *imprudenza* si deve assumere non da una *speculativa possibilità*, ma dal *modo ordinario e conosciuto* di agire degli uomini prudenti. Quando la previdenza o la diligenza dovesse sorpassare questa misura comune, allora non esiste più colpa, ma il fatto si ascrive al CASO, e dicesi *casuale*.

§ 2728. Come la legge contempla i *requisiti* della responsabilità penale, così deve assegnarne anche le *eccezioni* allorchè accada un fatto nocivo. Il titolo di esse può dipendere ora dallo stato personale dell'agente, ed ora dal diritto stesso di lui. Alla prima specie appartengono le cause che impediscono l'intelligenza o la libertà; alla seconda quelle d'una causa giusta o scusabile. Per dare un esempio della prima specie, mi valgo di un passo del titolo primo d'un progetto di un codice criminale fatto per publica autorità. Ivi dicesi quanto segue.

Non vengono imputate a delitto le azioni od omissioni:

1° Delle persone abitualmente prive dell'uso della ragione, o costituite in istato alternativo di pazzia e di ragione, quando agiscono durante lo stato di pazzia.

2° Delle persone che agiscono per un accidentale ed involontario disordine od assopimento della ragione, che le rende affatto incapaci di conoscere la natura e le conseguenze delle loro azioni.

3° Delle persone che non hanno ancora compiuto l'anno decimo della loro età.

4° Delle persone che agiscono per un errore di fatto, il quale non lascia ad esse riconoscere il delitto nella loro azione. Quando l'errore cada su le qualità di persona o di fatto, che dánno un nuovo carattere al delitto o ne accrescono la gravità, non ha luogo l'imputazione per le qualità ignorate.

5° Delle persone tratte alla violazione della legge da una forza esterna irresistibile (1).

Quì non sono comprese le cause della giusta difesa, che si possono dire *legittimanti*; e nè meno quelle d'una grave provocazione, d'un urgente legitimo bisogno, che si possono dire *escusanti*.

§ 2729. L'imputazione di un delitto può essere *diretta* o *indiretta*, *immediata* o *mediata*. — *Qui per alium facit, per se ipsum facere videtur.* — Sotto la qualità *diretta* ed *immediata* si presentano tutti gli autori che per sè soli e senza l'opera d'altro operatore spontaneo, offendono altrui; sotto la *indiretta* e *mediata* si presentano i mandanti e i mandatari, gl'istigatori e gl'istigati, se parliamo di fatti dolosi; si presentano poi gl'incuranti riprovevoli di agenti nocivi animati o inanimati, che offendono, benchè senza loro intenzione; si presentano i negligenti nel non fare certe riparazioni o certe costruzioni, le quali vanno ad offendere, se parliamo dei *fatti colposi*.

§ 2730. Le violenze alla libertà non sono d'ordinario suscettibili della distinzione in *doloso* o *colposo* nelle persone non eccettuate; esse possono essere *scusabili* o *inescusabili*. Sia che si commettano da noi, sia che si facciano commettere da altri, esse importano nel loro stesso concetto l'effetto d'una soperchieria fatta all'altrui libertà. Ho detto che d'ordinario non ricevono la distinzione suddetta, perocchè si potrebbe dare il caso che taluno, per esempio, tenendo un animale o un pazzo sotto la sua custodia, e negligentandolo, facia vio-

(1) *Queste disposizioni formano l'art. 5 del* Progetto di codice penale pe 'l regno d'Italia, *che fu inserito nel vol. II di questa collezione. (DG)*

lenza ad un passeggero, senza ledere la di lui persona.

§ 2731. Considerando per ora le sole *ingiurie* alla proprietà personale del cittadino, onde rilevarne le qualificazioni morali, le quali possono cadere sotto la sanzione *preveniente*, e però sotto la dinamica morale e giurídica del potere governativo, noi non possiamo assumere in considerazione fuorchè gli elementi della *moralità*. Questi elementi debbono essere ben compresi dall'ordinatore delle leggi, onde eseguire a dovere la civile protezione. E qui cade una osservazione cardinale, che riguarda la *coscienza presunta* degli uomini che agiscono. Essa risulta da quel senso morale sviluppato, che forma quella che dicesi *umanità*, della quale, specialmente nelle offese alla personale proprietà, si deve tenere gran conto sia per misurare gl'incitamenti, sia per determinare i respingenti, sia per valutare la gravità dell'offesa, sia finalmente per far prevalere i sentimenti morali, e quindi i buoni costumi dei popoli. Ma la teoria di questa coscienza non può venire eseguita che nella terza parte di queste instituzioni. Qui essendo occupato delle semplici qualificazioni per servire al diritto teoretico, mi contenterò di avvertire che nella parte pratica si dovrà por mente a questa coscienza.

IV. *Classificazione delle offese alla personale proprietà privata, derivanti da altri privati.*

§ 2732. In tre parti un privato può nuocere alla proprietà personale dell'altro privato; e queste sono: 1° la vita e l'integrità del corpo; 2° la salute corporale; 3° la libertà esteriore ed interiore. Di queste parti appunto consta tutta la proprietà personale. Esse possono essere da privati offese in una maniera distinta, benchè nell'uomo siano inseparabili, e formino un solo tutto.

Tre *classi* dunque esisteranno di private offese della personale proprietà dei privati cittadini, contro le quali l'autorità publica dovrà in prima difenderli; cioè: 1° offese alla vita e alla integrità del corpo; 2° offese alla salute; 3° offese alla libertà.

I modi diversi mediati o immediati, diretti o indiretti, come pure le persone e le circostanze con le quali i privati possono recare con dolo o colpa queste offese alla vita, alla salute ed alla libertà, appartengono non alla *classificazione*, ma alla *specificazione* loro. I modi che debbono richiamare l'attenzione del legislatore non debbono essere tratti da una metafisica possibilità, ma bensì da esempî verificati dall'esperienza, o dall'azione presunta degl'interessi.

§ 2733. In questo luogo io non credo opportuno nè di enumerare nè d'insegnare in particolare come debbano essere prevenuti e repressi, perocchè ciò spetta al codice criminale. Che gioverebbe enumerarli senza definirli? Come poi definirli, e indi lasciar le cose imperfette, e ripigliarle più tardi? Qui debbo restringermi ai soli principî. La classificazione ed enumerazione dei delitti dev'essere ben ordinata, ben definita, e sgombra da qualunque accessorio. Come non si può lasciare aperto il varco alle ingiurie dei delinquenti, così pure si deve precludere l'adito all'arbitrio dei giudicanti. Queste due funzioni vengono eseguite con le due parti della legislazione penale. Con la prima il legislatore vuol contenere i delitti; con la seconda reprimerli. Quelle che diconsi *disposizioni generali* non appartengono al codice criminale preveniente, ma propriamente all'AZIONE PENALE susseguente, ed all'esercizio di essa. Ciò si vede dai titoli stessi, nei quali non si comanda di fare o di non fare sotto la tal pena, ma di tutt'altro; come, per esempio, della *prescrizione*, della *riabilitazione*, dell'*influenza dell'età e del sesso*, ec. Questi argomenti, come pur quelli dei requisiti costituenti il delitto, l'attentato, la complicità, appartengono propriamente alla PUNIZIONE, e non alla INTIMAZIONE. Essi sono necessarî per dare una direzione autorevole ai giudici, ai difensori ed ai cittadini nei giudizî penali; ma non appartengono al codice imperativo delle azioni vietate e delle pene intimate. Si pongano dunque in fronte al codice dell'AZIONE PENALE, che deve abbracciare sì il *merito* che la *forma*. Il codice dei delitti e delle pene deve statuire in particolare secondo la prudenza richiesta dai casi contemplati. La scolastica classificazione delle pene non deve mai vincolare il maneggio della legislazione, nella quale conviene spesso adottare forme pieghevoli e complesse, sia per mitigare, sia per esacerbare. Ciò che si deve fare è lo spiegare, che chi sarà condannato alla tal pena pe 'l tal delitto, dovrà soffrire il tale o il tal male; e spiegarlo in una maniera che facia impressione.

§ 2734. La specificazione delle offese alla vita e integrità del corpo, com'è la più importante e la più ovvia, così è ancor quella che fu la meno negletta dalle leggi penali. Non possiamo dire lo stesso delle offese alla salute. I progressi stessi dell'agricultura e delle arti da una parte, e la indomabile tenacità d'una ferrea e micidiale avarizia dall'altra, pare che ostino a quella protezione che le leggi ed i governi debbono prestare in materia di sanità. Gran che! si provede allorchè si tratta dello stillicidio, d'una finestra aperta fuori di luogo, d'un canale irrigatorio scavato troppo vicino al mio; e non si pensa o non si provede efficacemente contro un genere di cultivazione che difonde esalazioni funeste; o se si comandano le relative providenze, esse o non vengono effettuate, o le loro trasgressioni non vengono represse. Parimente niuno ignora che certi fabricatori fanno uso di venefiche materie che alla lunga sono micidiali; e le leggi non provedono, ed i magistrati taciono. La cosa giunge al punto, che le istanze d'un cittadino non sarebbero nè meno ricevute. Siamo dunque tanto ignoranti da non conoscere i principî della polizía medica, o tanto barbari da non poterli porre in opera? Forsechè i possessori dei fondi sono così prevalenti da potere sbigottire la emanazione delle leggi, o d'arrestarne l'esecuzione? Forsechè i fabricatori ed i venditori sono così influenti da comprare la tolleranza o la impunità dai magistrati? Forsechè siamo giunti a tanta incuranza del ben comune, e a tanta vigliaccheria, da lasciar libero il freno ai pestilenziali e agli avvelenatori? — Alle corte: un codice sanitario dov'è? dove sono i tribunali regolari competenti e vigorosi? dov'è la giustizia riguardante la conservazione della salute dei privati?

§ 2735. Le offese alla libertà, recate da un privato ad un altro, essendo da una parte troppo visibili e clamorose, e dall'altra tanto poco per sè lucrose a chi le fa, quando non servano di mezzo ad un altro delitto, sono meglio specificate e più represse; e però la civile protezione nello stato di una elevata civiltà si trova in grado di meglio discernerle e reprimerle. Qui però debbo osserva-

te, che sotto certi governi il soverchio appetito di comandare pare volere riserbato a lui solo fino anche l'innocente diritto della ripulsa necessaria delle violenze, e ridurre i cittadini alla sorte di umilissimi cappuccini, temendo che il risentimento legittimo, e dentro i giusti confini, lasci un'energia incompatibile con una rassegnatissima servilità. Si moltiplicano quindi i divieti a non difendersi, più che i divieti a non offendere; si rinforzano perfino i nodi delle civili obligazioni, anche in onta della infrazione d'un correspettivo; e si respingono i principj delle leggi commissorie, comandati dalla più rigorosa equità di diritto.

§ 2736. Io potrei recare prove manifestissime di sì fatte pratiche, le quali vengono da me accennate per far intendere quanto sia necessario avere un principio direttivo, onde specificare le offese dei privati contro la libertà degli altri privati, nè confondere gli atti d'una giusta e legitima ripulsa con le violenze ingiuriose. La libertà civile vien lesa sia co 'l non reprimere le violenze, sia co 'l non permettere le necessarie ripulse. Dunque la relativa protezione civile non può essere illuminata nè provida fino a che non conosca distintamente la qualità delle une e delle altre, e finchè il governo dello stato non si trovi bene assestato, come fu già osservato di sopra.

V. *Del rifiuto o dell'abbandono criminoso.*

§ 2737. Io leggo in un libro classico la seguente dottrina. « Ad altri non compete su le mie azioni » verun diritto. Ad ognuno soltanto su le azioni » proprie fu concesso dal creatore delle cose di » aver diritto. Se io di fatti nelle cose altrui do» vessi operare qualche cosa, ad altri pure com» peterebbe il diritto d'ingerirsi ne' fatti miei; lo » che non è vero; imperocchè non operando su » quello d'altrui, niuno eccede i confini del pro» prio diritto. *A chiunque compete il diritto di* » *non fare.* Questa libertà dura finchè non appa» risca un divieto contrario. »

Se l'uomo non è nè un Dio, nè una bestia da bastare a sè stesso; se l'uomo non può essere di fatto agente morale, e collocato sotto l'ordine di ragione fuorchè nello stato nel quale si può conservare e perfezionare; se questo stato è quello d'una società d'AJUTO e di COMMERCIO: come mai si potrà preconizzare il principio assoluto ed illimitato del NON FARE, anche se si trattasse di soccorrere con un mero avviso, o con un'opera per noi innocua? Certamente fra eguali niuno ha diritto d'intrigarsi nei fatti altrui. Ma altro è rispettare la mutua padronanza, ed altro è il negare un necessario ajuto. Se io ritengo un fanciullo dal precipitare dall'alto; se io rialzo un uomo caduto; se corro in soccorso ad un uomo svenuto; se presto lume a chi all'oscuro va incontro ad un pericolo; se insegno ad un assetato una fonte d'acqua; se alzo segnali a chi è spinto contro uno scoglio, per mostrargli un luogo sicuro; se prevengo un viandante delle insidie dei ladroni, e via discorrendo: forse non pratico io un perfetto dovere sociale? — Iniquo è colui che no 'l pratica.

§ 2738. Prescindendo dalle voci della natura non pervertita od agghiacciata da un ferreo egoismo, figlio di religioni e di governi corruttori, i quali dopo aver fiaccata l'energia distruggono anche la morale; prescindendo eziandio dalle vere sanzioni espresse del cristianesimo, che fulmina di eterno anatema specialmente la mancanza di soccorso: atteniamoci ai principj rigorosi della legge fondamentale della civile società. Da quello che fu dimostrato consta che sommo è il dovere e il diritto della socialità, precipuamente per essere essa uno stato di *necessario ajuto* e di *commercio*. Ora è manifesto che questo principio generale ridurrebbesi ad una vana parola, ed anzi riuscirebbe falso, se nelle evidenti necessità particolari non si dovesse verificare. Dunque consta in una maniera indubitata, che oltre il dovere di non offendere esiste il dovere naturale, perfetto, e di ragione necessaria, di soccorrere nelle necessità tutte le volte che consta non bastare le forze dell'individuo. Questo è un mandato reciprocamente scambiato dalla natura stessa fra uomo e uomo al suo entrare e nel convivere nel consorzio umano, senza del quale non si può nè meno intendere ch'esista la socialità.

§ 2739. A che dunque si riduce la questione? A vedere *in quali casi* ciò sia di ragione naturale necessaria; e come, salva la reciproca padronanza, si possa sottoporre a civile sanzione. — A tale questione facile è la risposta. — Si tratta forse di un male o danno irreparabile di causa evidente? Allora l'ajuto dev'essere comandato dalla legge, ben inteso che il soccorso sia eseguibile senza pari male o danno del soccorritore. Allora, s'è d'uopo, il soccorritore si può considerare come investito di una funzione publica sociale; e s'egli fece sborsi pecuniari, o prestò servigi estimabili, e chiegga d'essere indennizzato, dovrà facendo constare il fatto legalmente, essere risarcito dal publico, e onorevolmente rimandato. Così il premio e la pena dovranno concorrere all'opera più cara all'umanità, e la più raccomandata dalle buone religioni. O si tratta di altro male o danno di esistenza dubia, o che non sia irreparabile; ed allora il soccorso dev'essere lasciato al libero arbitrio del cittadino. È dubio, per esempio, se colui che mi chiede limosina sia realmente indigente, incolpabile, com'è dubio se senza il mio soccorso sia esposto a perire? Allora la legge civile non può intervenire con la sua sanzione; ma deve lasciare alla morale, alla religione ed alla coscienza il suggerire ciò che ognuno deve fare.

§ 2740. Non è così degli altri casi simili agli esempi allegati poco sopra [§ 2737]. La legge civile deve comandare il soccorso *cum moderamine inculpatae tutelae* del soccorritore; deve punire il disumano che non si presta, con pene interdicenti analoghe a chi manca all'associazione; e segnalare l'inumano, il quale certamente verrà colpito dall'esecuzione commune, che viene svegliata contro sì fatta gente. In qualche codice si punisce il rifiuto di soccorso in casi clamorosi. E perchè mai, con lo stesso principio e con la stessa evidenza di caso, non si dovrà punire nei frangenti particolari, assai più frequenti, nei quali l'autorità publica non può supplire? Un povero vecchio in una contrada popolata di città, dove sono botteghe aperte e gente su la porta, è gettato a terra da un giovane che se ne fugge, e niuno dei circostanti move un passo per rialzare quel misero, che manda sangue dalla testa. In quale terra son io? grida ogni uomo non inumano. E pure questi ed altri simili esempi si presentano talvolta in città dette umanissime, incivilite, piene di catolica religione, di leggi, di regolamenti, ec. ec. In alcuni paesi si perseguita civilmente chi non osserva alcuni precetti religiosi puramente positivi; e ciò che stava sopra tutto a cuore del fondatore del cristianesimo, ciò che pro-

voca la sua più ardente giustizia, non viene nè meno mentovato in un regolamento.

VI. *Dei mezzi necessari alla civile protezione, onde prevenire le offese della proprietà personale fra privati.*

§ 2741. È un fatto costante, accertato dalla storia e dalla esperienza, che quanto più le persone sono meno educate, altretanto più sono avvolontate nei loro sentimenti, risolute nelle loro maniere e proclivi alle violenze ed alle offese personali. In quei tempi poi, ne' quali i potenti privilegiati o erano sottratti dall'impero civile o ne insultavano la debolezza, l'umore delle violenze e delle offese personali fra privato e privato non aveva valido ritegno; e però si eccitava e manteneva la vendetta, la quale dal canto suo reagiva con nuove violenze e con nuove offese. Così la prepotenza e la petulanza da una parte, la vendetta o la difesa dall'altra, a vicenda sempre rinascenti, affliggevano la vita e la libertà personale fra privato e privato. Qualunque fosse la forma del governo, sia monarchico, sia republicano, la mancanza di una forza stabile, unita, vigorosa e publica produsse, come produrrà sempre, questi orrori. Per li republicani serva d'esempio quanto dice Machiavello della republica di Firenze. « Ma di Firenze in prima si » divisono fra di loro i nobili: di poi i nobili e » il popolo; e in ultimo il popolo e la plebe; e » molte volte occorse che una di queste parti si » divise in due. Dalle quali divisioni *ne naquero* » *tante morti, tanti esiglj, tante distruzioni di* » *famiglie*, quante mai ne nascessero in alcuna » città della quale si abbia memoria. » Io non citerò gli esempi dei principati, ne' quali mancava un potere politicamente forte. Questi sono innumerevoli; ed ogni paese d'Europa ne conserva le domestiche memorie, non di remotissimi tempi, ma di due o tre secoli fa.

§ 2742. Se i progressi del vivere civile operanti assai più con millinja di nuovi vincoli interessanti nella privata convivenza, che co 'l potere delle leggi e della vigilanza governativa, hanno mansuefatti gli uomini, talchè le offese e le violenze sono rese meno frequenti; ciò non ostante un provido legislatore, dopo un ordinamento politico, unito, stabile e guarentito, e dopo avere proveduto con le leggi penali e di vigilanza, deve ad un solo tratto procurare che, agevolata la sussistenza, la privata educazione non sia trascurata specialmente nelle classi inferiori del popolo. L'ozio e la dissipazione producono quasi gli stessi effetti della barbarie. Per avvezzare gli uomini a rispettarsi l'un l'altro conviene renderli *operosi;* sì perchè il lavoro li distoglie da una scioperata convivenza fra loro, e sì perchè dando ad ognuno un valor personale in società, e legandoli scambievolmente per interessi pecuniari o d'influenza, li rattiene dalla petulanza e dagli eccessi di risentimento.

§ 2743. Alcuni si avvisarono di sopracaricarli con esterne pratiche religiose. Pessimo mezzo è questo, il quale va contro alla stessa religione e alla società. Certamente la religione deve intervenire nella educazione civile, e tanto più in quelle persone che abbisognano d'essere condotte dall'autorità, postochè manca loro il tempo e il modo d'illuminarsi da sè medesime, e postochè soffrono maggiori tentazioni nello stato loro. Ma altro è chiamare la religione in sussidio di una vita operosa, ed altro è farla servire di mezzo ad uno squallore penitenziale, nel quale si accresce la miseria con le soverchie questue, per le quali si gettassero gli uomini nella mendicità. L'educazione religiosa, che voleva un Fénelon, è quella sola ch'è conforme alla ragione, alla natura e alla sana politica. A questa ogni governo deve dar mano con la vigilanza su l'ozio, e su la spienseratezza dei genitori, degl'institutori e dei maestri d'arte.

§ 2744. L'oziosaggine è una pece tenace, che non si può levare che con la forza. Guai se una volta si lascia introdurre, e pigliare il più piccolo predominio! Perciò conviene curarla fino dai primi anni dell'adolescenza: altrimenti non rimane che l'uso estremo della *forza reprimente*. Questa è una verità di fatto, che l'esperienza di tutti i luoghi, di tutti i tempi, e sotto qualunque forma di governo, pose fuori di dubio. Ma d'onde deriva che nella massima parte delle moderne legislazioni, e specialmente sotto certi governi, quest'oggetto si trova tanto trascurato?

§ 2745. Con la *legislazione criminale*, oltre le solite sanzioni generali contro le offese alle personali proprietà, conviene provedere erigendo in delitto politico l'oziosità ed il vagabondaggio, come furono eretti in delitti politici la delazione di armi nascoste, la vendita non cautelata dei veleni, e molte altre cose che racchiudono occasioni meno possenti a delinquere.

§ 2746. Passando alla *legislazione civile*, dobbiamo considerare che se alla paterna podestà fu tolto l'immenso potere ch'ebbe nelle prime età, e che doveva avere in mancanza dei vincoli e delle abitudini sociali; se bel bello questa paterna podestà doveva scemare a proporzione che i poteri sociali si andavano sviluppando e rinforzando: ragion voleva che questa stessa paterna podestà fosse *assistita* non solo con leggi di puri limiti, ma eziandio con instituzioni particolari *sussidiarie*. Una grande ragione di stato esige che venga *tutelata* e *preparata* l'educazione della prole, e però che l'educazione domestica venga riguardata come una funzione publica, per la quale conviene munire i genitori o i tutori con poteri opportuni, e nello stesso tempo non perdere di vista l'uso che questi ne fanno. Egli è quindi necessario non solamente un tribunale domestico correzionale dei figli, ma una civile sorveglianza eziandio su la condotta dei genitori in materia di educazione; ben inteso che chiare, positive e larghe istruzioni sanzionate siano promulgate, loro spiegate, da loro giurate prima del matrimonio, ed avvalorate dai sermoni religiosi; non dimenticando di farsi render conto dell'esecuzione sì nei tribunali penitenziali che nei tribunali civili, e sopra tutto di procacciare con la publica vigilanza le più certe notizie, e quindi provedere in via economica o penale, giusta i casi.

§ 2747. Così la legislazione criminale, la civile, la vigilante, e la relativa esecuzione loro circa la domestica educazione nell'allevare figli *operosi* e *rispettivi*, debbono concorrere a costituire la civile protezione di questa educazione; ben inteso che nel rimanente siano tolti gli ostacoli alla sussistenza, facilitato l'acquisto e l'aumento del valore sociale d'ogni padre di famiglia, e lasciata ad ognuno la libera scelta della carriera che più gli tornerà a conto percorrere, e di variarla secondo il genio e la necessità, guardandosi sopratutto dal precludere l'adito alle giuste aspettative. Desolante, tirannico e ruinoso sarebbe l'intervento del governo sia co 'l limitare il numero e le classi delle per-

sone che si vogliono consagrare ad utili professioni di *comune diritto*, sia co 'l prescrivere forme dirette su 'l modo di apprenderle e di esercitarle, sia con l'accordare privilegi esclusivi di maestranza, sia co 'l vincolare in altra guisa l'innocua libertà dei cittadini. — Distinguiamo l'educazione di *diritto* e d'*ordine publico* dalla educazione e padronanza di *diritto* e d'*ordine privato*; e tutto procederà a dovere, e secondo i rapporti della vera potenza degli stati. Non ci lasciamo sorprendere e trascinare dalle meschine e vulgari vedute degl'institutori, o dalle imprudenti suggestioni della mania regolamentare. Voler educare una grande nazione a guisa di una società di fratelli moravi, come ideò il Filangeri, oltrechè è una violazione della giusta padronanza, è un chimerico ed inseguibile progetto, simile a quello della *città del sole* del Campanella, e a quelli di tanti e tanti altri che non consultarono l'andamento necessario della natura. Ma di ciò dovrò discorrere nella terza parte di queste instituzioni. Ecco, a mio avviso, quali siano i mezzi di diritto e di politica necessari e competenti alla civile protezione, onde prevenire le offese alla proprietà personale fra privato e privato.

CAPO III.

DELLA PROTEZIONE CIVILE DELLA LIBERTA' PLENARIA DEI PRIVATI NELL'ESERCIZIO DEI LORO ATTI VOLONTARI CIVILI.

I. *Natura, aspetto e condizioni degli atti civili volontari.*

§ 2748. Allorchè in una questione di *mio* e *tuo* taluno ti presenta una scrittura di contratto, che cosa vedi tu? — Tre cose ad un solo tratto. La prima, la *deliberazione* della volontà dei contraenti; la seconda, l'*oggetto materiale* su 'l quale tal deliberazione avvenne; la terza, gli *effetti di diritto* che ne derivano. Tu puoi bensì discernere con la mente queste tre cose, ma non disgiungerle nè effettualmente, nè politicamente. A fine di stabilire i principj direttivi riguardanti gli atti volontari, conviene bensì intendere queste parti, e studiarle ad una ad una. La prima di esse, cioè la *deliberazione*, sfugge ai sensi come cosa tutta interiore. Essa dunque nel régime sociale deve soggiacere all'impero delle prove, e quindi non può essere sottoposta a cánoni di morale coscienza, ma a cánoni di diritto e di politica (1).

§ 2749. Incominciando dalla *deliberazione*, osservo quanto segue. Ogni umana deliberazione è cosa di fatto; è una deliberazione presa con pieno cognizione più tosto che con ignoranza; di buon grado più tosto che con ripugnanza: *è un certo fatto*. Se dunque fra le maniere contrarie, con le quali si può verificare questo fatto, una sola sia conforme alla mia indipendenza, ne verrà che volendo tu ottenere e guarentire questa indipendenza, dovrai conoscere per quale maniera si verifichi negli atti umani, e per quali mezzi si possa ottenere, conservare e difenderne l'esercizio.

§ 2750. Volendo sapere *quando* si verifichi la *deliberazione indipendente*, che può formare oggetto della civile protezione, tu devi sempre domandare tre cose; la prima, se un uomo in senno *abbia ben conosciuto* la cosa di cui si tratta rapporto al suo interesse; la seconda, se l'abbia *di buon grado voluta*; la terza, se abbia *indubiamente spiegato* la sua deliberazione. Accertate queste notizie, tu potrai allora cercare in quali materie, dentro quali circostanze e fino a qual segno siasi spiegata la *indipendente deliberazione*, indi quali ne debbano essere gli effetti di diritto.

§ 2751. Le tre circostanze suddette sono CONDIZIONI, senza le quali non esiste alcuna deliberazione che possa importare podestà e responsabilità nell'umano commercio: perocchè, come fu già dimostrato, all'esercizio della padronanza fra eguali si esige una deliberazione indipendente e notificata. Ciò non è ancor tutto. Allorchè si pretende che la publica autorità venga in soccorso di un voler nostro, si esige eziandio che la deliberazione cada sopra un atto che non sia contrario all'ordine di ragione, perocchè l'autorità publica non vuol proteggere il delitto. Dunque *indipendente*, *notificata* e *giusta* dev'essere la deliberazione cui la legge intende erigere in titolo di podestà propria, o di responsabilità altrui.

§ 2752. In questi requisiti noi ci avvediamo che per il fatto esiste un'*imputazione morale civile*, come ne esiste una *criminale*. In entrambe si deve verificare la piena cognizione delle qualità utili e nocive dell'atto deliberato, e la determinazione spontanea di eseguire quello che fu da noi contemplato; talchè in ambedue vige la regola, che *errantis nullus est consensus*. Qui si parla d'errore scusabile di fatto. Per la stessa *ragione* si può dire co'l pretore romano: *si quid vi metusve causa gestum erit, ratum non habebo*; attesochè allora l'uomo morale non agisce, ma è agito. La proprietà personale, che deriva dalla indipendenza della causa deliberante, non esiste; e quindi ciò che vien fatto non è perchè *lo abbia voluto io*, ma perchè *lo ha voluto l'altro* che usò le minacce e le violenze. In breve, la PROPRIETA' DELL'ATTO qui non si verifica nè punto nè poco. Sia dunque per difetto di *cognizione* (lo che abbraccia l'ignoranza e l'errore), sia per difetto di *spontaneità* (lo che abbraccia la minaccia e il timore), sia finalmente per difetto di *libertà esteriore* (lo che abbraccia la violenza), l'atto non è mio proprio, e però io non ne sono AUTOR MORALE, e per conseguenza non uso della mia personale proprietà.

§ 2753. Con la giustizia non separiamo gli atti che l'autorità deve proteggere da quelli che deve proscrivere. Si noti bene: qui non si tratta soltanto di vedere se l'atto sia fatto di moto spontaneo, ma eziandio se sia *conforme* all'ordine morale di ragione sia individua, sia sociale. Con ciò si fa la separazione del campo su 'l quale debbono versare gli atti volontari che l'autorità publica deve far valere. Fatta questa separazione, la padronanza individuale può spaziare liberamente e devesi pronunciare, altro non costando, la sua piena libertà; e per conseguenza non lice limitarla se non in via di eccezioni indotte da una dimostrata NECESSITA', autorizzata dai termini del sociale contratto. Ecco in fine il vero ed ultimo concetto di quella personale libertà di cui debbono godere gli uomini nell'esercizio dei loro atti volontari. Que-

---

(1) *Si avverta bene che qui non si parla delle deliberazioni, ossia dei pensieri, che sono conformi o no alla morale, indipendentemente dalla loro manifestazione e dalla prova della loro esistenza; ma si parla delle deliberazioni contrattuali, le quali finchè sono puramente interne, e non manifestate, non possono far sorgere diritti e doveri esterni civili. (DG)*

sta costituisce propriamente parte della proprietà personale di *ragione*, e non di *mero fatto*.

§ 2754. In questo campo noi distinguiamo l'uomo ch'esercita un *dovere sociale*, e l'uomo ch'esercita atti a lui *facoltativi*. Anche esser libero a compiere un dovere proprio è un sommo bene; perocchè il dovere nell'ordine di ragione è un mezzo diretto o indiretto, ma sempre *necessario*, di utilità. La protezione della civile libertà abbraccia tanto la posizione facoltativa, quanto la doverosa. Se tu domandi quale sia la *norma* per assegnare i limiti del facoltativo e del doveroso, rispondo che pe 'l legislatore questa norma si desume dal *sociale contratto*; pe 'l cittadino poi e pe 'l magistrato questa norma si desume dalla legge promulgata.

§ 2755. Prima di parlare degli effetti conviene trattare della causa. Se il TITOLO ossia la causa del diritto non esiste, come potrà esistere il diritto, ossia il suo effetto? Ora questa causa di diritto volontario non esiste *a parte rei*, se manca la vera cognizione nell'agente; o se, anche posta la cognizione, manca la spontanea volontà. Dunque *a parte rei* non esiste allora il titolo del diritto. Parimente questa causa non esiste *a parte hominis*, cioè rispetto ad altri, se non consta essere intervenute le condizioni suddette. Dunque senza la prova *a parte hominis* non esiste il titolo del diritto; dunque volendo esigere da altri qualche cosa in forza di questo titolo volontario, si opera senza titolo tutte le volte ch'esso non è comprovato. — Per la qual cosa ognun vede che la *deliberazione*, oltre ad essere *giusta*, *illuminata* e *spontanea*, dev'essere anche *palese*.

§ 2756. La civile protezione della libertà deve prima di tutto occuparsi di queste condizioni; perocchè in tutti gli affari sì interni che esterni dello stato esse intervengono sempre come cause onde legare o difendere la libertà privata, considerata come una proprietà personale di ogni uomo. Allorchè una legge annulla una promessa carpita per errore o estorta per timore, l'autorità publica protegge la libertà contemplata come proprietà personale dell'uomo. Essa poi interpone la sanzione penale contro chi estorce qualche cosa con minacce, come contro chi la strappa con violenza. *Rapina morale* si può dire la prima, come *rapina fisica* la seconda.

§ 2757. In tutte le leggi positive, che statuiscono su gli atti volontari noi vediamo sempremai prescriversi le condizioni della *deliberazione indipendente e notificata* sotto varie forme e su vari oggetti, onde dedurne gli effetti competenti di diritto. Tutti i contratti sì taciti che espressi, tutti gli atti a titolo gratuito e di moto-proprio debbono racchiudere questa *deliberazione indipendente e palese*, come causa di diritti e di obligazioni.

§ 2758. In questi casi però si suppongono sempre persone dotate di tutte le capacità naturali e civili: lo che viene da me indicato co 'l nome di *padronanza indipendente*, rispetto cioè ad ogni privato. Questa supposizione è la prima che dev'essere assunta come la più semplice e la più importante nell'umano commercio. Dopo di aver trattato l'argomento su 'l supposto dello stato pieno ed integro, si può discendere a stati diversi particolari, indotti dall'età, dal sesso, dall'esistenza collettiva, dalla infermità, dall'absenza, da forza maggiore; perocchè officio sociale appunto è il soccorrere, il difendere e il supplire, e in breve il proteggere secondo le leggi dell'equità.

§ 2759. La protezione civile della privata libertà, rispetto alle persone pienamente capaci e non impedite, si esercita in tre maniere: la prima co 'l *difendere*; la seconda co 'l *soccorrere*; la terza co 'l *costringere*. Difende allorchè previene o punisce le violenze che mi possono essere fatte: soccorre quando mi offre istruzioni per agire, mezzi per non essere ingannato e soverchiato, facilitazioni e sicurezze che non potrei da me solo procurarmi, ec.; costringe finalmente allorchè mi obliga al mio bene, o sforza gli altri a prestarmi ciò che mi è dovuto. Queste tre funzioni, quando intervengono per abilitarmi e per far valere negli atti miei la indipendenza de' miei voleri palesati, dicesi *protezione civile della mia personale libertà*.

§ 2760. Tre serie di atti volontari possono essere da me praticati. I primi sono quelli che delibero da me solo e di moto-proprio; i secondi sono quelli ch'io concordo con *altri*; i terzi quelli ch'io fo per impulso o iniziativa d'altri, ma in atto separato, sia co 'l fare, sia co 'l non fare, sia co 'l tolerare qualche cosa a me interessante, e ch'entra nelle mie facoltà. I primi si possono dire *motu propri*; i secondi *convenzioni*; i terzi semplici *permessi* o *assensi*. E siccome essi non sono valutabili se non in quanto esprimono una mia volontà illuminata e libera, così in essi deve constare di questa volontà. Non è sempre ovvia la significazione di questa volontà, e però conviene far uso di prove o espositive o induttive. Quale sarà la PRESUNZIONE di fatto e di ragione che si dovrà far prevalere? Ecco una grande questione sì legislativa che giudiziaria, la quale interviene sempre in tutte le questioni di volontà.

§ 2761. L'autorità publica può e deve difendere e soccorrere la mia giusta libertà d'intendere, di volere e di notificare, oltre quella di eseguire. Ciò è per sè manifesto, pensando che queste tre funzioni compongono essenzialmente l'esercizio della mia padronanza di ragione e della libertà veramente morale, ossia esercitata con moralità. Ora si domanda con quali *mezzi* competenti l'autorità publica deve difendere e soccorrere l'esercizio di queste tre funzioni. — Ecco un'altra ricerca, la quale racchiude la somma delle providenze che compongono tutte le parti almeno principali della civile protezione, della quale parliamo qui. Quando abbiamo domandato quale sarà la presunzione che si deve far valere, abbiamo accennato un grande criterio per tutte le questioni di volontà, fatta astrazione dagli effetti di diritto; quando domandiamo dei mezzi di protezione, accenniamo i modi utili ed efficaci della medesima.

II. *Della pratica non obligata di molti atti volontari riguardanti le cose e le persone altrui. Prima limitazione in favore della libertà. Atti facoltativi.*

§ 2762. Havvi un lato, nel quale tutte le parti della ragione publica e privata convengono, e però havvi una regola prima che serve a tutte. Questa consiste nel RISPETTARE E FARSI RISPETTARE. Rispettate e fatevi rispettare, dice la natura e la ragione ad ogni uomo, quando tratta si con un altro uomo e sì co 'l publico intiero. Rispettate e fatevi rispettare, dice la natura e la ragione ad ogni gente, sia quando tratta co' i membri suoi, sia quando tratta con un'altra gente.

§ 2763. Ma quando un publico tratta con un privato, oltre il rispettare le ragioni dei privati, e far rispettare da essi le proprie, egli dee far

rispettare le ragioni d'ogni privato da ogni altro privato. Oltre a ciò deve ajutare ogni privato nelle situazioni prepotenti, quando egli stesso non possa provedere alla propria conservazione. Quì la conservazione non riguarda soltanto l'incolumità fisica, ma abbraccia tutti i mezzi che producono il miglior vivere, e quindi i diritti, i quali realmente non sono che mezzi equi di questa conservazione.

§ 2764. L'equità è la prima norma fondamentale di un governo, sia quando fa da ogni privato rispettare le ragioni dell'altro, sia quando soccorre alle urgenze di ogni privato. PAREGGIARE FRA I PRIVATI L'UTILITA' MEDIANTE L'INVIOLATO ESERCIZIO DELLA COMUNE LIBERTA', ecco la formula perpetua che dirige le disposizioni legislative riguardanti il commercio fra privato e privato. Sotto questa formula cadono appunto gli atti volontarî, dei quali abbiamo parlato fin quì; e da questa formula essi traggono i rapporti di civile diritto. Noi per ora parliamo degli atti volontarî fatti con tutte le capacità naturali e civili richieste dall'ordine morale di ragione, riguardanti cose non riprovate. Più ancora: noi vogliamo disceverare quelli che possono e debbono comportare *azioni* ed *obligazioni*, da quelli che le savie leggi debbono lasciare esenti da forza giudiziaria. In breve, vogliamo conoscere in quali atti il publico debba prestare il suo officio. E quì conviene ben intendere una distinzione, alla quale in massima non fu mai posto mente. Altro è riprovare in via negativa gli atti volontarî che non possono essere mai patrocinati dalle leggi, ed altro è quelli che in astratto sono per se leciti; separare quelli che conviene assistere con la forza publica da quelli che conviene abbandonare alla libera esecuzione dei privati, anche malgrado che fossero stati *pattuiti*. Forsechè tutte le convenzioni, non aventi nè causa criminosa nè turpe, debbono prestare il loro ministero a tutti gli oziosi capricci o alle cose di puro solazzo dei cittadini, solo perchè furono domandate, promesse, o semplicemente permesse? Forsechè molte cose non debbono essere lasciate all'impero degli usi e delle opinioni? Forsechè non esistono usi, opinioni che non si possono correggere che co 'l tempo?

§ 2765. Questioni importanti sono queste per ogni legislatore che ami di rispettare e di favorire la giusta civile libertà. I termini astratti del sociale contratto non ci possono illuminare a bastanza; e però conviene entrare in alcune specificazioni, senza perdere il filo dei principî generali. In vista di ciò giovami porre sott'occhio le seguenti considerazioni.

1° Io non nasco servo di alcuno, ma padrone di me stesso. Dunque l'uso delle mie facoltà deve sempre essere libero, ben inteso che non offenda veruna proprietà altrui. Dunque si dovrà sempre intendere ch'io sia padrone di andare, venire, vegliare, dormire, passeggiare, star fermo, purchè ciò non sia incompatibile con altri obblighi contratti. Dunque niun privato può essere autorizzato ad impedirmi o ad esigere il fare o l'omettere ciò che per natura dev'essere libero ad ognuno.

2° Ciò che dico della mia persona devesi pure applicare alle cose mie. Se io non sono andato per parecchi anni alla mia campagna, niuno mi può impedire ch'io non vi vada quando voglio. Se non mi sono affacciato ad una mia finestra che guarda nell'orto del vicino, o se non l'ho aperta per molti anni, niuno mi può impedire che io l'apra, o mi vi affacci. Se io non ho fatto uso di certi frutti del mio giardino, o non vi ho eretta un'opera, niuno mi può impedire ch'io lo facia. L'uso innocuo delle cose forma parte della libertà personale imprescrittibile; e però il non-uso sia delle mie facoltà personali, sia delle cose mie, non può prestare argomento di prescrizione, ossia di divieto. La volontà permanente d'essere libero deve formare una *presunzione fondamentale* di tutte le leggi, e questa presunzione si deve far valere per guarentire la proprietà personale.

3° Che se parliamo di servigi ossia dell'opera personale verso altri, si deve sempre, altro non constando, far valere la presunzione della libertà, come si fa valere la presunzione che niuno voglia gettare il suo. Per la qual cosa, se io fo frequenti visite al mio vicino; se mi presto, sia di motoproprio, sia pregato, a qualche servigio; niuno ha diritto di obligarmi a continuare, perocchè l'integro possesso della eguale mia libertà non può essere mai tolto senza mio consenso. In correspettività poi, se il mio vicino mi ha permesso di visitarlo, può sempre rifiutare di ricevermi. Se io sono entrato nella sua casa, o sono passato più volte nel suo giardino, egli è padrone di vietarmelo; nè io acquisterò mai nè possesso nè servitù su 'l suo terreno.

4° Diverso è [illegible] caso quando pattuisco un servigio salariato, o quando mi obligo ad una data incumbenza da eseguirsi a nome suo e co' i poteri comunicatimi da lui. Nel primo caso si verifica una *locazione di opera*, nella quale il mio servigio diviene un bene estimabile, e su cui l'altro acquista un'utile aspettativa; e nel secondo caso si verifica che io promisi a titolo gratuito l'opera mia co 'l mandato da me accettato. Nell'uno e nell'altro caso però si tratta di *atti convenzionali*, e per ciò stesso del caso in cui io stesso *per libero impulso mio*, sia con prezzo, sia senza prezzo, disposi dell'opera mia, come di qualunque altro oggetto di mio dominio. Dunque la mia padronanza rimane salva, come in ogni altro atto di libero commercio. Ma questi appartengono agli atti contrattuali, nei quali non può cadere dubio veruno.

§ 2766. Quanto agli altri ora ricordati nei tre modi suddetti, e che sono conosciuti sotto il nome di *facoltativi*, è per sè manifesto che per il loro stesso titolo non possono importare verun'azione od obligazione, ma che sono per ognuno di libera elezione; talchè li può sempre fare od omettere a piacere, e però niuno potrebbe essere chiamato avanti al giudice per essere obligato a continuarli o ad intermetterli. Quì dunque s'incomincia a sottrarli dalla sfera degli atti volontarî soggetti ad azione civile, lasciandoli nella sfera sia degli offici liberi, sia d'atti di puro piacere.

Qual è il principio direttivo in questa materia? = Tutte le volte che da taluno viene praticato un qualche atto non per sè doveroso, sia rispetto alle cose, sia rispetto alle persone, nel quale non apparisca da una parte la pretesa di esigerlo o di farlo a titolo di dominio, e dall'altra l'assenso di prestarlo a questo titolo, l'atto medesimo è perfettamente arbitrario. =

§ 2767. Per la qual cosa deve constare, o in via espositiva o in via induttiva, di questa pretesa di dominio acconsentita; altrimenti, per regola di naturale diritto, si dovrà qualificare sempre l'atto come puramente facoltativo. L'indipendenza e l'eguale inviolabilità esclude essenzialmente l'ini-

ziativa di un atto obligato per parte soltanto della volontà di un mio eguale. Perchè un tale bramerebbe o ch'io lo servissi, o di avere una cosa mia, o di passare per un mio fondo, ne viene forse la conseguenza ch'io sia tenuto a concedere queste cose? Egualmente io potrei fare lo stesso con lui, ed egualmente io posso negarglielo. Niuna autorità umana poi mi potrebbe giustamente assoggettare a questi servigi, perchè ripugna sì all'eguaglianza di diritto, che ai termini del sociale contratto. Con ciò si rispettano i confini della naturale e sociale libertà, nè si restringe con questo la personale proprietà del privato rispetto all'altro privato.

§ 2768. Co 'l lasciare intatta la sfera degli atti facoltativi si favorisce il diritto di quella libera convivenza, la quale in massima parte si alimenta con questi atti. Guai se le sole pretese di una parte dovessero partorire azioni ed obligazioni giudiziali! O si dovrebbero bandire gli amici e i vicini dalla propria casa, e negare perfino i piccoli offici di urbanità, per tema di prestare un titolo di servigio reale o personale obligato; o converrebbe, co 'l notajo a fianco, ricambiarsi sempre brevetti di precario. Tutti i savi legislatori si sono guardati di attentare a questa parte. In ultimo il codice civile francese ha esercitato la sua protezione come conviene ad una legislazione degna di un'alta civiltà, sanzionando non solamente la imprescrittibilità degli atti facoltativi, ma esigendo eziandio che i servigi prediali non-continui e i non-apparenti-continui siano acquistati solo per titolo convenzionale scritto.

III. *Delle promesse in relazione all'esercizio della libertà. Distinzione delle necessarie dalle non-necessarie.*

§ 2769. Come in società si praticano tuttodì *atti ultronei*, così si eseguiscono *atti promessi*. Ma che cosa è una PROMESSA? = La volontà dichiarata da taluno ad un altro di eseguire in futuro un atto domandato da lui. = Dicesi *un atto domandato*, perocchè quando taluno dice ad un altro soltanto: io domani andrò in campagna, o questa sera andrò al teatro; non fa una *promessa*, ma soltanto manifesta un'*intenzione*, un *progetto*, una *destinazione*. Qui sotto il nome di *atto* s'intende tanto il *dare* o *non dare*, quanto il *fare* o *non fare* qualche cosa. Si è posto come caratteristico il *proposito di eseguire*, perocchè ognuno sa che l'esecuzione della cosa richiesta forma l'*adempimento* della promessa, e non la promessa medesima. La fede dicesi allora *liberata*, e colui che promise dicesi *scaricato dalla promessa*. La promessa pertanto cade su 'l *futuro*, quand'anche questo futuro si pensasse di poco tempo distante dalla fatta dichiarazione. Si è finalmente parlato di un atto *domandato* dall'altro, perocchè ognuno sa che divisando io un atto ultroneo, che so poter piacere ad un altro senza esserne richiesto, non *prometto*, ma solo *destino*.

§ 2770. Radunando in breve tutte queste particolarità, che cosa risulta? Che la promessa altro non è che una DELIBERAZIONE PALESATA da taluno di fare qualche cosa domandata da un altro. Qui, come ognun vede, si parla della promessa come di un mero FATTO, senza por mente nè all'*oggetto*, nè al *modo* di lei; e però qui non si distingue se l'atto promesso sia lecito o no, e se esso sia stato fatto con piena moralità, o pure se sia intervenuta violenza o minaccia in chi richiese, o errore, impudenza o gioco in chi accordò. In breve, i caratteri qui designati sono *materiali* e *di puro fatto*, e nulla più.

§ 2771. Il diritto ad esigere e il correlativo obligo ad adempiere sono EFFETTI, e non *costitutivi* d'una promessa. Essi poi non derivano da tutte le promesse, ma solo da quelle che sono conformi e sanzionate dall'ordine di ragione. Ogni diritto ed ogni obligo ha un titolo, ossia la sua *causa di fatto*, vale a dire un fatto abile, e quindi un fatto ordinato. Chi dunque definisce la promessa = un impegno o un obligo che taluno contrae, sia con parole, sia con iscritto = come viene espresso nel repertorio del sig. Merlin, darebbe una definizione doppiamente viziosa, sì perchè si restringerebbe ad una sola specie senza enumerarne i caratteri essenziali, e sì perchè confonderebbe l'effetto con la causa, e viceversa.

§ 2772. Distinguansi dunque le promesse in linea di *fatto* e in linea di *ordine*. Sotto il primo *aspetto* altro non vediamo che = una nostra deliberazione illuminata, libera e significata ad un terzo di fare una cosa lecita da lui domandataci. = Ma questi caratteri a che propriamente servono? A parlare giustamente, servono soltanto per dire che quando essi verificansi, non potremo temere la PROSCRIZIONE legale dell'atto; ma non per istabilire il diritto coattivo ad esigere l'adempimento dell'atto promesso. Infatti altro è il dire che queste siano condizioni, senza le quali non può esistere una promessa obligatoria; ed altro è il dire che *bastino*, e debbano sempre produrre un'azione ed obligazione all'adempimento.

§ 2773. Per ciò solo ch'esiste una promessa libera anche lecita, esiste forse l'obligo civile di mantenerla? Ecco una questione interessante per la libertà, e quindi per la proprietà personale di ogni cittadino. Racconta Jamblico nella vita di Pitagora, che un certo Lisida, il quale frequentava la scuola di Pitagora, uscendo un giorno dal tempio di Giunone, incontrò uno de' suoi condiscepoli, per nome Eurifame, ch'entrava in esso, e gli disse d'aspettarlo fino a che avesse finito la preghiera. Lisida dunque si assise avanti il tempio ad aspettare il compagno. Ma avvenne che Eurifame, assorto in meditazioni, dimenticò il compagno che aspettavalo, ed uscì del tempio per un'altra porta. Malgrado ciò, Lisida non si stancò di aspettare il compagno, e si trattenne nello stesso posto per tutto il rimanente della giornata e per tutta la notte, ed anche per una parte del giorno consecutivo. Fratanto Eurifame si recò all'uditorio; e sentendo parlare di Lisida, il quale diceano i compagni di non saper dove fosse, egli si sovvenne d'averlo lasciato alla porta del tempio, ove corse, lo trovò, e di là lo liberò.

Or qui mi si dica: perchè Lisida promise di aspettare Eurifame al sortire della preghiera, credete voi ch'egli fosse civilmente obligato ad aspettarlo? Notate bene ch'io non parlo nè di coscienza, nè di urbanità, nè di convenienza, ma di *civile obligazione*. E quando si parla di civile obligazione si parla di un titolo, pe 'l quale o si può costringere all'adempimento, o domandare i danni e gl'interessi pe 'l non-adempimento. Se Lisida avesse abbandonato il suo posto, ed Eurifame fosse ricorso al giudice per danni ed interessi, credete voi che ciò sarebbe stato conforme alla forza che si deve attribuire alle promesse?

Altro esempio. Un tale promette ad un altro

di cangiar religione, e poi si pente. Credete voi che l'altro possa trascinare il pentito avanti al giudice, e forzarlo ad abbracciare la religione promessa? Uno promette ad un altro o di andare ad una partita di piacere, o di fargli vedere un libro, un lavoro, od altro oggetto di curiosità; di andare a visitare un altro, o di fare o non fare opere di mera comparsa. Credete voi che tutte queste promesse importino *civile obligazione?*

§ 2774. Secondo il senso e la pratica di tutti i tempi e di tutti i luoghi, voi mi rispondete che in questi e in simili casi non esiste obligazione civile all'adempimento di sì fatte promesse. Voi dunque incominciate ad accorgervi che l'obligazione civile di mantenere la parola non fu mai presso veruna società applicata in un senso tanto esteso, quanto è esteso il campo escogitabile delle materiali promesse anche libere. Ora si domanda: da che derivò questa differenza? Dalla distinzione delle promesse importanti dalle non-importanti. L'importante e il non-importante determinansi non dal giudizio o dal capriccio di uno o di altro particolare, ma dalla estimazione comune dei buoni padri di famiglia.

§ 2775. Com'essi non debbono essere prodighi del loro denaro, così no 'l debbono essere della loro libertà. Essi sentono che unendosi e convivendo in società, sonovi officî di arbitrio, come vi sono officî necessarî. Quando non siano turbati la conservazione ed il perfezionamento di ognuno; quando non esista un ricambio di servigi necessari comuni abituali; essi sentono che sarebbe anzi nocivo il proibire un pentimento che può avere mille scuse, e che anche senza gravi interessi non potrebb'essere contrariato senza malcontento. Se fra la serie degli atti approvati e dei disapprovati dalla ragione publica esiste la serie intermedia degli atti *tolerati;* così fra la serie degli atti liberi e degli atti obligati della ragione civile deve esistere la serie dei pentimenti *tolerati*. Se questi pentimenti non venissero permessi, si diseccherebbe la fonte d'una infinità di atti puramente arbitrarî d'umanità e di benevolenza, che giovano tanto alla freschezza e all'allegria della sociale convivenza.

§ 2776. In che dunque si risolve la cosa? Che in società conviene limitare le sanzioni, e quindi la coazione civile, agli atti dei quali *non si può far senza.* Dunque non si debbono per generale principio costituire come titolo di civile azione ed obligazione fuorchè le promesse riguardanti le cose, delle quali *non si può far senza* nell'umano consorzio. Così si sente la differenza che passa fra un pentimento che apporta un'estimabile mutazione, e quello che non lascia delusa che una mera aspettativa, la quale non isconcerta punto il corso degl'interessi ordinarî che animano il commercio.

§ 2777. Per confermare la toleranza dei pentimenti non importanti, e per far fronte ad un giudaismo di puntualità, convien salire al principio, in forza del quale si conservano e si sanzionano le promesse. Ricordiamoci che non v' ha dovere e diritto senza sanzione, perchè non v' ha dovere senza la necessità di ottenere un bene o di evitare un male, nè v' ha diritto senza conseguimento o conservazione di una cosa utile. Fermato e ritenuto questo aspetto, domando quale sia nell'umano commercio il principio che può rendere le promesse obligatorie non dico in coscienza, ma in politica ed in diritto. Si badi bene ai termini della questione, e si ponga mente all'eguale padronanza fra uomo e uomo, e popolo e popolo.

IV. *Del principio, in virtù del quale vengono sanzionate le convenzioni. Suoi limiti in favore della libertà.*

§ 2778. Io leggo in Isocrate il seguente passo. « Le convenzioni hanno tanta virtù, che i Greci » ed i Barbari ne fanno egualmente uso nella più » parte degli affari della vita. Con la fede delle » convenzioni noi manteniamo il commercio e scam- » bievolmente negoziamo, onde prestarci l'un l'al- » tro *le cose delle quali abbisogniamo.* Sotto la » fiducia delle convenzioni noi celebriamo contrat- » ti, e poniamo fine non solamente a liti parti- » colari, ma eziandio alle guerre publiche. In bre- » ve: questa è la sola legge, l'uso della quale sia » generale e perpetuo fra gli uomini. » In questo passo del greco oratore viene compendiosamente espresso il principio, in forza del quale si deve fra gli uomini serbare la fede delle promesse, e dare esecuzione agli accordi liberi. Questo principio, che può dirsi di senso naturale e coetaneo alle umane società, fu pure consacrato non solo dal cristianesimo, ma anche dalle varie sette religiose che si proposero di venire in ajuto della morale, e quindi della pace, della sicurezza e della equità fra gli uomini, e della vera potenza degli stati. « Con chiunque tu facesti un patto, guàr- » dati d'infrangerlo (disse Zoroastro)..... Nè voler » dire in tuo cuore: se io romperò il patto, ciò » non mi verrà ascritto a peccato. Egli è sempre » lo stesso, sia che tu lo rompa con uno della » nostra religione, sia con uno di religione di- » versa. »

Quando Zoroastro ingiungeva questo precetto; quando Numa erigeva un tempio ed un culto alla lealtà, ossia alla fede dei patti; quando un successore di Gengis-Kan dichiarò che la parola viva doveva prevalere alla morta, benchè trattasse con principi cristiani; quando il Gentile ed il Barbaro rispettavano religiosamente la data fede: poterono mai sospettare che dovessero sorgere scrittori che predicassero non doversi serbare i patti a chi non professa esattamente le nostre opinioni religiose? Che Dio ha autorizzato un uomo a sciogliere i cittadini dai giuramenti di fedeltà verso i loro governanti, e i popoli dalla fede dei trattati verso altri popoli?

§ 2779. Non aspirando gli uomini a cotali privilegi, esaminiamo il principio, in virtù del quale si rendono obligatorie le promesse e le convenzioni lecite, e fatte con tutta la libertà e la lealtà. Nel citato passo d'Isocrate noi ravvisiamo un principio di utilità e di senso morale comune. Ma questo principio è forse di diritto naturale necessario? A che riducesi finalmente la cosa? Serbar la parola è un MEZZO NECESSARIO per sostenere i contratti, per finire le liti, e per procacciare tutti i beni che derivano dalla *fiducia* di un uomo nell'altro uomo: lo che in brevi termini esprime, essere un mezzo necessario al mantenimento della vita e dell'unione sociale. Ma, di grazia, se lo stato sociale non fosse per sè stesso di diritto naturale necessario, come lo potrebbe essere il mezzo che lo mantiene e lo ravviva? Dunque è manifesto che il dovere e il diritto di mantenere in società i patti liberi e giusti convenuti deriva dal dovere e dal diritto di mantenere la vita e l'unione della società.

§ 2780. Altra osservazione. Se gli uomini non si fidassero della parola ricevuta, e se non esistesse un mezzo assicurato e conosciuto per farla

mantenere, converrebbe ad essi nelle mutue loro occorrenze di dare le cose con una mano e ritirarle tosto con l'altra; e sarebbero perduti tutti i beni che derivano dal CREDITO, il quale appunto consiste = nella fiducia inspirata d'essere puntuale ad adempiere gl'impegni assunti. = Or quì quali occorrenze in generale si contemplano, fuorchè quelle che nascono dagli ordinarî e veri bisogni naturali della vita individuale e comune, sia per l'alimento, sia per l'educazione, sia per la pace, sia per la sicurezza, sia per la difesa delle nostre persone, dei nostri beni, del nostro onore, della nostra famiglia, della nostra patria? Dunque si vede che il diritto ed il dovere in materia di promesse e di convenzioni viene dettato dal principio della *vera necessità naturale*, misurato da questa necessità, e sanzionato da questa necessità. Dunque fuori dei limiti della medesima l'adempimento delle promesse e delle convenzioni non è diritto naturale necessario; dunque allora dev'essere rimesso al punto d'onore o alla coscienza di chi promise; dunque allora l'autorità delle leggi e dei tribunali non può senza soperchieria intervenire per costringere.

§ 2781. Le quali cose così essendo, ci viene fatto palese da una parte quanto importante e assicurata debba essere la fede degli atti volontari liberi, giusti ed importanti alla vita; e dall'altra parte quanto sacra debba essere la indipendenza e libertà, e quindi la personale proprietà nel rimanente degli atti che ognuno può praticare. Il campo degl'impegni importanti dev'essere *illuminato*, *soccorso* e *difeso* dall'autorità publica sia con le leggi direttive, sia con gli atti autentici, sia co 'l sistema delle prove, sia con quello delle ipoteche, sia di una publica giustizia. Viceversa il campo della libertà dev'essere rispettato e fatto rispettare, non permettendo ancora che capricciose condizioni entrino a far parte dei patti sanzionati, e dichiarandole come non dette, o come non scritte.

§ 2782. Per altro un legislatore si deve guardare che un soverchio zelo per proteggere la lealtà non lo porti a distruggere quella stessa fede ch'egli voleva tanto lodevolmente mantenere. Ciò accade pur troppo allorchè non sapia cogliere i giusti confini tra le azioni civili e le criminali in punto di frodi e di raggiri negli atti e nei contratti sanzionati dalle leggi. Come esiste una rapina morale nelle obligazioni civili estorte con minacce, così può esistere un furto morale nelle obligazioni e concessioni carpite con inganno e con menzogne. Allora gridi alla truffa, e dái mano alle catene e ai castighi. Ma hai ben pensato che, arbitrando in questa parte, invece di difendere la buona-fede, la lealtà e la sicurezza, tu la offendi e la distruggi? Hai tu pensato che se esistono talvolta interessi a fabricare atti in sè falsi, esistono pure interessi a distruggere atti in sè veri? Hai tu pensato che in alcuni casi deve bastar di annullare un atto praticato con dolo, senza ricorrere a pene criminali? Hai tu pensato che il sistema delle prove è il solo appoggio di comune sicurezza, che non puoi violare senza tirannía? Chi dunque ti potrebbe autorizzare, contro un atto che porta tutti i caratteri della fede legale, di accogliere a dirittura una denunzia secreta di chi ha interesse a distruggerlo? d'incominciare a sgomentare i testimonî con una procedura criminale, co'l pretesto che un tale non ci vide il tal giorno; e malgrado che concordino nell'affermare la verità dell'atto, d'altronde per sè voluto dal suo autore, imprigionarli sotto il pretesto che in alcuni interrogatorî capziosi, ma estranei, non furono concordi nelle risposte? Non vedi tu che con queste tenebrose vie tu disegni la strada a rovesciare i documenti più indubitati, e presti la spada della giustizia a quei raggiratori che tu volevi reprimere? Piacesse al cielo ch'io parlassi di casi ipotetici!

V. *Dell'uso del linguaggio negli atti volontarî in relazione alla proprietà personale. Suo criterio di ragione.*

§ 2783. In che consiste la funzione del linguaggio di un uomo rispetto ad un altro uomo? Nell'esprimere le idée e le affezioni sue, sia che riferisca un fatto esterno, sia che riferisca un suo sentimento interno. In questo senso generalissimo si comprendono tanto i racconti veri quanto i falsi, tanto le proteste sincere quanto le simulate. Ma altro è la verità o la falsità dei nostri giudizî rispetto allo stato reale delle cose, ed altro è la verità o la falsità di un *nostro detto* rispetto a quello che sentiamo dentro di noi. Noi parliamo di queste ultime. Allora la verità o la falsità riducesi ad una verità o falsità di ATTESTAZIONE di quello che dentro di noi viene inteso o sentito. Allora il *veriloquio* può dirsi un'attestazione esprimente quello che realmente sapiamo e sentiamo; il *falsiloquio* un'attestazione esprimente quello che fingiamo contro quello che realmente sapiamo e sentiamo. Allora la *verità* o la *falsità* consiste nella *concordanza* o nella *discordanza* fra il concetto da noi esternato, e il concetto da noi sentito di una cosa qualunque.

§ 2784. L'esternare o non esternare un nostro pensiero o un nostro affetto è *atto volontario*. Dunque quest'atto nell'agente libero può essere sottoposto all'ordine interessante di ragione; dunque il veriloquio e il falsiloquio possono cadere sotto le sanzioni di quest'ordine. Non è così dell'*opinar bene* o *male*. Duole certamente d'incontrare ad ogni passo opinioni storte, pregiudizî falsi, prevenzioni nocive; ma contro sì fatti guai non v'è altro rimedio, che l'istruzione e il tempo. Ciò che spesso è intolerabile, e giustamente abominato ed esecrato, si è la *mala-fede* nel sostenere senza diritto una falsa opinione: essa importa di sentire la verità di dentro, e d'impugnarla senza diritto al di fuori.

§ 2785. Nel concetto comune l'asserire un fatto con la coscienza della sua falsità dicesi *mentire*. Ma quì il vero o il falso non viene riferito allo stato reale delle cose, ma solo all'*opinione* di chi parla. Dunque può esistere un'attestazione *non vera* senza che sia *menzognera*. Un visionario, un ingannato da false o non ben esaminate apparenze, può attestare cose non vere con tutta la buona fede possibile: allora può essere testimonio erroneo, senza essere testimonio menzognero. Questa distinzione negli affari specialmente contenziosi è di somma importanza. Perchè esiste discordanza fra più attestazioni, non ne viene per ciò stesso che siasi mentito. Viceversa nei partiti diversi si può mentire da ambe le parti, vestendo lo stesso fatto secondo l'umore dei partiti e con la coscienza di asserire cose false.

§ 2786. Nella ragione politica e civile ciò che prima di tutto richiama l'attenzione si è la *buona* o la *mala-fede* sia nel parlare che nell'agire: nella

buona o *mala-fede*, oltre i rapporti di verità o falsità di fatto, entrano i rapporti di ragione, ossia di dovere e di diritto. Prego di por mente a questa circostanza. Parlare secondo la coscienza nei casi in cui si deve, forma la *buona-fede* del linguaggio; parlare contro coscienza nei casi nei quali si deve parlare secondo la coscienza, forma la *mala-fede* del linguaggio.

§ 2787. La sincerità doverosa si può dire essere una *buona-fede* in azione; la doppiezza si può dire essere una *mala-fede* in azione. Havvi una terza specie di *buona* o di *mala-fede* che si può dire tutta personale; e questa consiste nella coscienza di stare, possedere o godere a ragione o a torto.

§ 2788. Nel comune discorso si suole distinguere la *veracità*, la *sincerità* e la *puntualità*. La *veracità* si riferisce alla *notizia* di qualche fatto a noi noto o per esperienza propria o per tradizione altrui, cui riferiamo quale fu da noi veduto o quale ci fu riferito; la *sincerità* si riferisce alla *maniera di comunicare* i nostri sentimenti, e concordare i nostri atti co' i sentimenti che professiamo; la *puntualità* finalmente si riferisce all'*adempimento* dei nostri impegni nel tempo e nel modo con cui furono assunti. La *veracità*, la *sincerità* e la *puntualità* sono le tre cause che fanno nascere il CREDITO SOCIALE.

§ 2789. È d'essenza della vita sociale che vengano alimentate e guarentite le utili aspettative: dunque il sanzionare il credito sarà di diritto naturale necessario. Qui appunto coincidiamo co 'l principio che sanziona le promesse importanti. Dunque da per tutto dov'è necessaria la *veracità*, per le funzioni di diritto sociale necessario, la *veracità* sarà di obligo sociale necessario; dunque allora il violare la *veracità* dovrà importare responsabilità o civile o criminale, o ambedue ad un tratto. Ora si domanda quale sia il principio per distinguere i casi di queste diverse sanzioni.

§ 2790. L'ipocrisía, con la quale viene simulata una virtù che taluno non ha, è una menzogna di fatto, la quale nell'ordine civile può essere innocua, allorchè co 'l mezzo di lei non si violano gli offici sociali. La sua riprovazione e quindi la sua pena sono rimesse alla publica opinione, come a questa opinione viene rimessa l'ignominia giustamente inflitta a chi non ama dire la verità nelle varie comunicazioni non soggette a civile responsabilità. La divisa dei ladri e degli schiavi viene giustamente abominata; e tanto più degrada, quanto più è sublime la dignità del mentitore.

§ 2791. Come havvi un limite nell'obligazione civile di mantenere le promesse, così havvi un límite nell'obligo civile di essere veraci e sinceri. Per intendere questa parte come si deve, conviene fare alcune distinzioni su l'uso della parola. Prima di tutto conviene separare l'uso ingiurioso dall'uso facoltativo della parola. La calunnia e le altre ingiurie verbali sono attentati o sottrazioni d'una preziosa proprietà altrui, e cadono sotto la classe dei delitti contro la proprietà morale del cittadino. Fatta questa separazione, rimangono i detti non punibili. Fra questi si distinguono quelli che possono importare responsabilità civile quanto alla loro veracità o non-veracità, da quelli che veraci o non-veraci non importano responsabilità veruna. Io parlo qui soltanto del motivo della veracità o non-veracità, perocchè altri aspetti interessanti occorrono nei detti degli uomini. Così, per esempio, la promessa è un detto umano; ma essa, considerata in complesso, abbraccia altri aspetti, oltre quello della veracità, la quale se nelle cose occulte può essere decisiva, non influisce egualmente nelle palesi.

§ 2792. Dunque sotto l'aspetto della veracità considerando i detti o i fatti significativi e non criminosi umani, altri possono essere veri o falsi con responsabilità, ed altri senza responsabilità. Non ogni bugía porta responsabilità civile, quantunque non abbia una causa scusabile o giustificante. Separiamo, di grazia, ciò che appartiene alla coscienza da ciò che appartiene alla pratica; ciò che appartiene all'opinione onorevole da ciò che appartiene alla ragione giuridica. Come nella ragione civile esistono inadempimenti di promesse tolerati, così pure esistono bugíe tolerate. Esse cadono su quelle cose che non sono soggette ad azione ed obligazione giudiziale, a norma di quanto fu detto nel paragrafo antecedente, e per il gran principio ivi accennato. Questo non è ancor tutto. Rispetto a certe cose esiste l'obligo civile del *segreto*, e viene punito anche criminalmente colui che lo viola, come se ne scorgono esempî nei medici, nelle mammane, nei funzionari dello stato, nei custodi delle fortezze, ec. ec. Esiste poi un segreto prudenziale, al quale ogni padre di famiglia ha diritto per l'esito felice delle sue intraprese e del suo regime. Orsù, se si dovesse sempre soddisfare una indiscreta curiosità altrui, forsechè potrebbero allora serbarsi questi segreti? In tal caso non sarebbe forse lo stesso che volere cose incompatibili?

§ 2793. Invano vorreste voi limitarmi al solo silenzio. Prima di tutto, rispondere nulla a chi interroga viene spesso riguardato o come rusticità, o come ingiurioso pretesto di difidenza. In secondo luogo, talvolta serve o contro il segreto stesso, o contro altri giusti interessi. In terzo luogo poi torna sempre il dilemma: o chi mi domanda una notizia ha diritto di sapere quella tal cosa da me, o no. Se ha *diritto*, allora nell'ordine di ragione non può coesistere più l'obligo o la facoltà del silenzio per parte mia, perchè due diritti incompatibili non possono coesistere. O chi mi domanda non ha questo *diritto*; ed allora io non solo ho diritto ad occultare, ma eziandío a presentare un'altra cosa innocua, invece di quella che non debbo o che giustamente non voglio far sapere, nè sospettare (1).

§ 2794. A che si riduce la cosa? = A vedere se un tale ABBIA O NO DIRITTO DI SAPERE DA ME una data notizia di fatto, o una data disposizione dell'animo mio. = A norma di questo criterio si debbono qualificare i detti o i fatti significativi degli uomini come civilmente giusti o ingiusti, permessi o vietati, soggetti o non soggetti a civile responsabilità. *UBI ALIIS EST JUS veras loquen-*

---

(1) *L'autore ha detto già poco sopra* (§ 2792) *di parlare quì della menzogna sotto i rapporti puramente civili; tuttavalta trovo necessario di riflettere che questa conseguenza non è logica, perchè più estesa delle premesse. A chi non ha diritto di sapere come stia il fatto io non sono obligato a dire la verità; quindi posso tacere, ovvero eludere la sua domanda: sin quì va bene. Ma il principio non vale per dimostrare che io possa dirgli la bugía, atto sempre illecito moralmente, non già soltanto in vista del diritto altrui alla veracità, ma in forza della natura intrinseca dell'atto in sè.* (*DG*)

tium sententias sciendi, non solum vera sint quae dicuntur, verum nihil celandum. Senza questo criterio, si naturale che religioso e politico, soventi volte i miei detti o fatti sarebbero ritorti, ed usati contro ogni ragione a mia perdizione. Alla perfine su che viene fondato l'obligo civile di dire altrui la verità? Su la necessità della veracità, per mantenere il credito, e per procedere secondo la verità o almeno la certezza negli affari publici e privati dello stato. Ma, di grazia, questo titolo vi autorizza forse ad agire senz'alcuna distinzione? Forsechè deve applicarsi con un trascendentalismo così assoluto da far dire = che se tutto il genere umano dovesse essere sterminato, e fosse possibile salvarlo con una bugia, si dovrebbe risparmiare la bugia, e lasciar perire tutto il genere umano? = Se il dovere della veracità si considera un *mezzo* di eseguire la legge della socialità, come si potrebbe far operare contro questa legge? Che cosa esige questa legge? Vi piacia di richiamarla, e voi vedrete che non importa nè la confisca della parola, nè la schiavitù della veracità; ma importa soltanto l'uso della medesima a norma della *necessità equa* degli affari della convivenza, e nulla più. Un dovere calamitoso è un assurdo in termini; e però l'obligo trascendentale della veracità, proclamato da taluni, è una immensa assurdità respinta dalla ragione, sventata dalla natura, e riprovata dai più gravi maestri di morale (1).

§ 2793. Il diritto di convivenza è diritto di conservazione e di perfezionamento, e non di perdizione e di degradazione. La cooperazione non è che ricambio di un servigio ottenuto, e non l'alienazione del proprio benessere ad altri. La subordinazione all'ordine ed all'autorità non è servitù dell'uomo all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio. Pertanto l'obligo civile della veracità o della sincerità sarà sempre indotto, diretto e limitato da queste norme, nè potrà essere mai giustamente esercitato contro queste norme in qualunque ramo del privato e publico régime. Da ciò segue, che quando si praticò la tortura nei processi criminali, si usò una criminosa violenza pari a quella di un sicario, che avendomi appuntato un archibuso al petto, mi tormenta affinchè lo facia scaricare contro di me. Tu hai diritto di sapere se io sia reo o complice: sia pur vero: ma hai tu diritto di saperlo da me? Ecco ciò che tu supponi contro il dogma, che *nemo tenetur se ipsum prodere.* Nel contratto sociale questo dogma forma una clausola principale. Chi ti autorizza a violarla? Io so (tu mi dici) che hai complici, e che ti debbono essere noti. O palesali, o io ti batto e ti tormento, come testimonio contumace e refrattario. — Ma chi ti ha detto che io ti debba dare in mano persone, delle quali certamente so che tu ti vali contro di me? A questa maniera indiretta di perdermi hai tu forse diritto? Lascia di larvare la cosa con lo specioso nome di *testimonianza ricusata*, e rispetta i confini della tua potestà.

---

(1) *Anche qui io credo che si confonda l'aspetto morale co 'l civile della menzogna. Però mi si permetta di dire, con la mia solita schiettezza, che a me pare estremamente ridicola questa disputa, come qualche altra che per incidenza qui si tocca. E al ridicolo si mesce un po' di giusto sdegno verso qualche scrittore che per voler andare, come si dice, su le nuvole, ha sconvolto le idée più semplici, e chiuso, per poco, l'adito alla verità. Fu detto: « Si facia la giustizia, dovesse pure il mondo perire. » — « Non si mentisca, dovesse pure andarne salva l'umanità. » Qual effetto producono tali sentenze? Svegliano il pensiero, che vi possa essere qualche cosa in cui l'essere giusti o veritieri facia danno, distrugga il benessere, l'esistenza della civile famiglia. E pure queste proposte vanno per le bocche di molti, che si danno l'aria di maestri in diritto e in morale.*

Per me intanto che ho gran fede nella providenza, nella giustizia e nella bontà di Dio, penso che se quelle proposte non fossero semplicemente delle iperboli assurde, sarebbero delle indirette bestemmie. È mai possibile che l'adempimento della legge di Dio, sia naturale come positiva, facia perire il mondo, o impedisca di salvare l'umanità? Si facia la giustizia, AFFINCHÈ non perisca il mondo; non si mentisca, AFFINCHÈ sia prospera l'umanità: *ecco come si deve parlare, quando non si ama di dire degli assurdi. — Io sono affatto* utilista, *nel senso che credo fermamente non esservi altra cosa veramente utile all'uomo, se non la giustizia, la moralità, la pietà. In questo senso è verissimo che non si danno doveri calamitosi; ma è vero pure che la menzogna non è mai lecita per due ragioni: 1° perchè assolutamente immorale; 2° perchè sempre ne' suoi effetti nociva, nè mai necessaria per evitare pericoli e danni. (DG)*

LIBRO II.

DELL'ORDINE CIVILE DELLA PROPRIETA' REALE DEI PRIVATI.

CAPO I.

PRIME IDÉE SU LA PROPRIETA' REALE IN LINEA DI FATTO.

I. Ragione del metodo di questo libro.

1° Difficoltà della dottrina su la proprietà reale.

§ 2796. L'argomento della *proprietà reale* nella civile filosofia com'è il massimo ed il prevalente per la sua importanza (1), così è il più complicato e difficile nella sua trattazione. Quì conviene considerare gli uomini e le cose esterne e sensibili interessanti l'umanità; quì conviene studiare l'uomo che opera su queste cose, e queste cose che reagiscono su la sorte e lo stato degli uomini; quì conviene seguire l'azione degli uomini muniti o mancanti di queste cose su i loro simili, e ciò non solamente fra i contemporanei, ma di generazione in generazione. Questo è ancora troppo generale. Quì conviene discendere ai titoli di diritto necessario delle fondiarie proprietà; e dopo avere richiamata la necessità di renderne dopo un certo tratto di tempo fissi e stabili i possessi, uniti contigui, e assoggettati a rapporti sociali di modo, che l'esercizio della proprietà fondiaria, contuttochè sacro nel suo possessore, ciò non ostante dev'essere rattemperato dai rapporti solidali della politica economia in guisa, che il proprietario non possa egli stesso usare de' suoi possessi come uno stato extra-sociale, anche a riguardo stesso dei non-possessori dei fondi, ma in un modo tutto sociale.

2° Particolarità delle cose e degli uomini cui conviene contemplare.

§ 2797. Questo studio poi deve avere di mira non arbitrarie particolarità, ma quelle soltanto che decidono della conservazione e del perfezionamento degli uomini e degli stati. Dico di quelle che decidono, per indicare cause da noi *assegnabili, prossime e certe*, ed astenersi dall'imitare tanto certi fabbricatori di statistiche, i quali ti segnano il calore abituale dell'atmosfera e le altezze di alcuni monti, quanto alcuni politici, i quali pretendono assegnare l'azione dei climi, dei quali poi non computano che fallaci elementi, invece di considerare gli uomini e le cose come sono, per agire e reagire come si può e si deve.

3° Dottrine dei giureconsulti e degli economisti. Loro angustia e dissociazione.

§ 2798. Due classi di scrittori si occuparono di proposito della proprietà reale, vale a dire i giureconsulti e gli economisti. Ma hanno essi ancora inteso che debbono far causa commune, e per vie diverse produrre in fine lo stesso intento a prò degli uomini e delle società? Hanno essi avvertito che debbono versare su gli stessi fatti, e scambievolmente prestarsi lume ed ajuto? L'economia (che meglio dovrebbesi appellare co 'l nome di CHERDOLOGIA, sinonimo della scienza dei guadagni, ed anche dell'utile tratto dalle cose) è forse ancora uscita dalle officine e dal granajo? La giurisprudenza è forse ancora esposta con altre forme, che con quelle di un'etica sanzionata? Dopo centinaja di volumi non dobbiamo forse confessare di avere una giurisprudenza senza corpo, una crisologia senz'anima, un divorzio fra entrambe, e quindi una scienza su la proprietà reale ancora non congegnata?

4° Mancanza conseguente della piena dottrina su la proprietà reale.

§ 2799. Qual è la conseguenza della dissociazione quì osservata? La prima si è di far perdere di vista la vera forma, la vera forza, il vero pregio del civile diritto, riguardante la proprietà reale. Sgranare gli uomini per ravvisare solamente ciò che loro è dovuto in forza della nuda eguaglianza, non è esibire la ragione civile della reale proprietà, ma un offrire soltanto lo scheletro spolpato di lei. D'onde ricavate voi il dogma della libertà, dell'industria e del commercio, e nello stesso tempo i contemperamenti delle private proprietà, che inchiudono tutte le buone leggi civili? — La seconda conseguenza è di colpire di sterilità tanto la cherdologia, quanto la giurisprudenza civile ed amministrativa, e di far sorgere dispute anche interminabili. — La terza finalmente consiste nel togliere il potere di trattare a dovere della dottrina della proprietà reale per la sostanza e per la forma. Per la sua sostanza conviene considerarla come un *potere civile*, e però come mezzo di conservazione e di perfezionamento degl'individui e delle nazioni; per la sua forma conviene trattarla non solo-

---

(1) *Avrei difficoltà di ammettere così nudamente tale proposizione, sembrandomi che la proprietà personale, se non è forse l'argomento il più complicato, sia per altro massimo per l'importanza nella scienza dei diritti; tanto più che la proprietà personale interviene necessariamente nell'esercizio della proprietà reale, come l'autore egregiamente avverte nei §§ 2834, 2835. (DG)*

mente co 'l metodo essenziale a qualunque ramo dello scibile (e quindi conviene ben proporre, ben distinguere, ben connettere e ben esprimere), ma eziandio co 'l metodo di pratica dottrina.

5° Cánoni generali di metodo.

§ 2800. Volendone conoscere le parti, eccole in pochi termini:

1° Esporre le *condizioni di fatto* delle cose e delle funzioni, segnandone i limiti essenziali e le particolarità interessanti l'argomento.

2° Assegnare le *condizioni di diritto*, ossia le qualità ed i limiti che deve ricevere in conseguenza del fine di ragione proposto.

3° Esaminare se nei motori naturali delle cose e degli uomini esistano direzioni conformi o contrarie all'ordine di ragione proposto, onde pronosticarne l'effezione pratica ajutata dalla forza della natura.

4° Assegnare i regolatori positivi che si possono stabilire dalla potenza umana, onde ostare alle potenze avverse, agevolare e rinforzare le favorevoli all'ordine di ragione.

6° Tutela ed educazione che ne nasce.

§ 2801. Figuratevi, in grazia, di dover progettare una qualunque costruzione mecanica: potreste voi mai dispensarvi dall'osservanza di questi cánoni? Pensate ora che dovete agire su gli uomini co 'l magistero delle leggi? Voi vedete tantosto che con essi voi compite appunto una vera tutela ed una vera educazione, e che con questi cánoni ne mostrate il metodo eminente e generale.

7° Sfera media dei principî direttivi. Loro importanza.

§ 2802. Questi cánoni mi serviranno di direzione anche nell'esporre i principî direttivi riguardanti la proprietà reale, in quanto forma oggetto della civile protezione. Ma la loro esecuzione non può per ora essere piena e completa, perocchè debbo prima definire, ripartire e segnare i punti centrali ed eminenti come ho praticato trattando della proprietà personale. Memore però di una utilissima osservazione di Bacone, io ne ho fatto e ne farò uso anche in queste instituzioni « Gli assiomi ínfimi (diss'egli) non differiscono punto dalla nuda » esperienza. Per lo contrario i sommi e generalissimi sono speculativi ed astratti, e non racchiudono nulla di solido. Ma i medî sono quei » veri, solidi e vivi, nei quali sono collocati gl'interessi e le fortune degli uomini. »

8° Empirismo e trascendentalismo proscritti.

§ 2803. Qui Bacone riprova nelle dottrine i due estremi dell'empirismo e del trascendentalismo, e raccomanda quelle nozioni di mezzo, l'applicazione delle quali non sia difficile, nell'atto che racchiudono in poco spazio, che può essere da noi dominato, la massima virtù direttiva. In quasi tutte le opere mie ho raccomandata e fatta sentire la necessità di usare questo modo. Prima ho dimostrato pienamente quanto siano disastrose le estreme generalità applicate di fatto alle cose pratiche. Altrove analizzando l'indole e la generazione delle idée generali, ho fatto sentire il perchè quanto più sono generali, tanto più siano fuori d'uso. Perfino nelle matematiche ho notato gl'inconvenienti del trascendentalismo, e inculcata la necessità delle viste di mezzo. Finalmente, parlando del punto di distanza nel quale un datore di leggi si deve collocare per esporne il concetto, ho fatto sentire che un tal punto sta in questo medio.

9° Nelle scienze operative, oltre sfuggire gli estremi viziosi, debbonsi ravvicinare e porre in azione unita i principî direttivi.

§ 2804. In queste instituzioni poi credo aver fatto un passo di più; ed esso parmi proprio delle scienze *operative*. Ciò consiste nel mostrare questi assiomi per quanto si può collegati, e posti dirò così in azione. La necessità degli assiomi medî è comune con le scienze *contemplative;* ma il porre in azione di causa e di effetto i principî direttivi, il vederli collocati in un dato fondo, agire sopra una data scena, parmi così indispensabile in una scienza operativa, che senza di ciò il loro pieno effetto è frustrato.

Fu osservato che gli uomini dotati di qualche intelligenza pratica, vedendo quanto poco le speculazioni astratte, generali o dissociate siano applicabili agli affari della vita, accolgono con isdegnosa indifferenza ogni teoría tessuta con esse, e però si confinano all'empirismo, per non avventurare le cose a novità imprudenti. Da ciò viene, che gli abusi si perpetuano, i pregiudizî si rinforzano, l'ostinazione s'indurisce, e la cosa publica e privata manca di direzione illuminata, e di providenza opportuna.

10° Entro quali limiti io restringo per ora la trattazione.

§ 2805. Quale dunque sarà lo spediente per evitare i due estremi o dello stazionario fuori di stagione, o della innovazione imprudente, fuorchè produrre principî direttivi pieni, dimostrati e posti in azione? Ma siccome la dimostrazione esige buone definizioni, partizioni complete, e deduzioni robuste, avvalorate tanto dai fatti quanto dal sentimento; così conviene incominciare da queste funzioni per giungere alla pienezza della dottrina. Ecco per ora su quali cose debbo tratenare il mio lettore, onde preparare la piena dottrina di diritto e di politica riguardante la proprietà reale, su la quale tanto si esercita l'Europa nella presente età, e che a sua insaputa (1) va consolidando ed aumentando la sua civiltà per quel mezzo stesso che agli antichi sembrava si perdessero i costumi.

II. Idéa della proprietà reale. Suo primo costitutivo. Beni. Loro classificazione.

1° Necessità di qualificare l'idéa astratta di proprietà.

§ 2806. L'idéa astratta di proprietà altro non presenta, fuorchè l'appartenenza esclusiva di una

---

(1) Perchè all'insaputa? *Mi sembra che tutto mostri nei governi e nei popoli d'Europa la cognizione della grande influenza ch'esercita su la civiltà l'ordinamento della proprietà reale, al quale rivolsero e rivolgono l'opera e le cure, con piena cognizione degli effetti che devono produrre. (DG)*

data cosa ad una data persona. Questa idéa è *comune* a qualunque specie di proprietà, e però non contradistingue l'una dall'altra. La distinzione viene fatta mediante gli oggetti ai quali essa si riferisce. Conviene dunque qualificare gli oggetti, onde qualificare le speciali proprietà.

2° Necessità di distinguerla dai predicati logici delle cose.

§ 2807. Questo è ancor poco. L'idéa di proprietà, presa come appartenenza nuda, è ancora troppo generale, perchè si applica ad un modo di essere associato con una data cosa, ossia come affermazione che il dato modo di essere è *proprio* di un dato oggetto. Ora nelle cose umane ed interessanti questo concetto non basta. Ivi la proprietà viene assunta più come una prerogativa, un dominio, una facoltà, che come una speculativa relazione di appartenenza ontologica.

3° Definizione della proprietà reale di puro fatto.

§ 2808. Ora volendo dare una definizione specifica *di puro fatto* della *reale proprietà* nel senso comunemente ricevuto, quale dovrà essere? = Eccola. La facoltà di valersi di date cose a noi esteriori e sensibili, in maniera indipendente da ogni altro uomo. =

4° Come si distingua dalla personale.

§ 2809. Il carattere di *esteriore* da noi dato alle cose distingue la *proprietà reale* dalla *personale;* perocchè le cose che sono in noi, e formano parte della nostra stessa persona, come p. e. la forza, i talenti, l'industria ec., formano oggetto della nostra personale proprietà.

5° Come si distingua dalla morale.

§ 2810. Il carattere poi di *sensibili*, vale a dire apprese e sperimentate dai sensi, dato a codeste cose, distingue la *proprietà reale* dalla *morale*, la quale si riferisce a cose che *in animo resident*, come sarebbe l'onore, il favore, la devozione sì attiva che passiva; e via discorrendo.

6° Padronanza essenziale, e sue funzioni.

§ 2811. Il valersi poi di codeste cose a noi esteriori e sensibili indica la facoltà di esercitare su d'esse il nostro dominio, e comprende il possedere, il lavorare, il commerciare, il godere, e perfino l'abbandonare: in una parola, la *padronanza su le cose.*

Con la indicazione di *poter fare tutto questo in maniera indipendente da ogni altro nostro simile*, s'indica l'uso esclusivo, costituente appunto la civile proprietà. Noi daremo ragione di questa precisione.

7° Limitazione degli oggetti suoi.

§ 2812. Ho finalmente riferito il potere di valersi delle cose esteriori non a tutte le cose possibili, ma solamente *a date cose;* perocchè il dominio umano, prima di tutto, in fatto è per sè ristretto a quelle sole cose, su le quali noi applichiamo effettivamente la nostra potenza; e non si estende a tutte quelle che possiamo figurare con l'imaginazione, o abbracciare co 'l desiderio. In secondo luogo, perchè si una cosa inutile che i desideri soddisfatti inducono altri limiti.

8° Mozione morale della proprietà. Energía di quest'affezione. Effetti conseguenti.

§ 2813. Il senso della *proprietà reale*, ossia il conoscere di avere o di poter acquistare la facoltà quì definita, è per sè un MOTORE MORALE altretanto più energico ed assoluto, quanto più energici ed assoluti sono i bisogni ai quali le cose possono soddisfare. Questo senso della *proprietà reale* in atto produce negli stati civili due distinte affezioni: la prima quella della *compiacenza* dei beni posseduti, dai quali si traggono le soddisfazioni; la seconda quella delle *aspettative* di usare a grado proprio, di disporre e di aumentare le cose anche permutandole. Tutto questo è della più notoria certezza.

9° Falsa idéa di Bentham.

§ 2814. Ognuno vede per altro che tutte queste cose non sono che *effetti psicologici* della *reale proprietà*, non costitutivi della medesima. E pure leggesi in Bentham il seguente passo. « L'idée de » la propriété consiste dans une ATTENTE établie » dans la persuasion de pouvoir retirer tel ou tel » avantage de la chose, selon la nature du cas. » Or cette attente, cette persuasion ne peuvent être » que l'ouvrage de la loi. »

Quando il vulgo domanda *di chi è quel campo o quella casa*, assume forse la *speranza* del padrone di ritenerla, o non più tosto il *dominio* esteriore del medesimo? Quando si tratta di sapere in che consista una data idéa, conviene cercare qual concetto gli uomini annettano alla data parola. Ciò che fu detto all'imperatore Tiberio: *hominibus, Caesar, civitatem dare potes; verbis non potes:* si deve applicare anche agli scrittori nel dare le definizioni. Loro officio si è di far sortire le idée radicali che compongono il concetto essenziale adattato, e non usare la giuntería di sostituirne un altro non pensato dalla comune.

10° Parti massime efficienti la proprietà reale.

§ 2815. Dopo la definizione della *proprietà reale*, assunta come parte dell'originaria padronanza umana, quali sono le parti su cui viene richiamato il nostro esame? Un solo istante di attenzione ci avverte ch'esse sono le seguenti; cioè:

1° Le *cose esterne e sensibili*, che formano l'oggetto materiale di questa proprietà.

2° Le *funzioni personali* dell'individuo umano sopra queste cose, e le *affezioni* che ne nascono.

3° Le *funzioni sociali* riguardanti sì le cose che le funzioni dei singoli e fra i singoli nell'esercizio di questa proprietà. — Ecco i tre argomenti massimi da studiarsi circa la *proprietà reale*, prima in linea di *fatto*, e poscia in linea di *ragione*.

11° A quali cose reali si restringa la dottrina.

§ 2816. Volendo circoscrivere il primo argomento dentro i limiti adatti alle civili instituzioni, fo osservare che, omessa ogni ricerca su la immen-

sità delle cose giovevoli, nocive o inutili (1), che possono esistere in natura, l'indagine si restringe a quelle sole che nell'innoltrata civiltà sogliono formare oggetto di desiderio, sia per li godimenti o le comodità che ci apportano, sia per li mali e i pericoli che ci allontanano. In queste noi consideriamo sempre l'intervento dei doni preziosissimi dalla natura compartiti a tutti gli uomini, come la luce, l'aria, il fresco, il caldo e, via discorrendo.

Dico *l'intervento*; perocchè se d'ordinario non viene loro dato un *valore venale*, essi ne hanno un sommo *naturale*, come ne fanno testimonianza le caldissime ricerche di coloro che talvolta ne mancano, ed il maggior prezzo delle terre e delle case poste in certe situazioni, in confronto di quelle che ne mancano. Da ciò nacquero le leggi fra i vicini per l'uso dell'aria, della luce, delle ventilazioni, della salubrità, ec., a cui gli economisti non posero mente, sebene si trattasse di valori reali.

12° Loro classificazioni.

§ 2817. Ristretta così la sfera, si domanda a quali classi possonsi ridurre le cose esteriori e sensibili che sogliono presso di noi formare oggetto della reale proprietà. Tutto considerato, parmi ch'esse si possono ridurre ai sette seguenti capi; cioè:

1° Gli *oggetti godevoli*, sia spontaneamente offerti dalla natura, sia procacciati da una predisposizione umana, ma fabricati sempre dalla natura tanto vegetabili che animali.

2° Le *fatture godevoli*, ossia le cose godevoli fabricate dall'umana industria, e che sono ridotte ad uso.

3° I *servigi esigibili* da agenti sì animati che inanimati, sia alla persona, sia al lavoro, sia nelle relazioni interessanti.

4° Gli *strumenti* che comprendono ogni mezzo esterno di potenza ad esercitare le funzioni industriali.

5° Gli *accertanti*, che comprendono ogni mezzo esterno per conoscere lo stato, le qualità e la quantità delle cose che c'interessano.

6° I *rappresentanti dei valori venali*, sia primordiamente, sia subalternamente; sia direttamente, sia indirettamente.

7° Gli *assicuranti dei possessi e delle utili aspettative*, sia per la conservazione dei primi, che per l'adempimento delle seconde.

13° Distinzione fra le cose di privato dominio assicuranti la reale proprietà, e le altre poste di fuori.

§ 2818. Qui però converrà distinguere le cose di privata proprietà assicuranti, da quelle che non istanno nel privato dominio. Così, per esempio, i magazini, le casse, i luoghi di deposito, gli animali da guardia ec., servono ai possessi. Quanto poi alle aspettative, servono i pegni, i depositi a cauzione, e cose simili. Queste possono formar parte del dominio privato. Ma esistono altre CAUSE ASSICURANTI, che non cadono sotto il dominio privato.

Fra queste primeggia il *credito*, sia dei privati, sia del régime giudiziario, ec. Il credito non è denaro, ma un fa-denaro. Egli è un motore di fatto, e non cade sotto il catalogo delle cose esteriori e sensibili. Qui si parla del credito nel senso già sopra definito, e non della ragione ad esigere una somma da qualche nostro debitore.

14° Quale sia la madre di questa classificazione. Conseguenza.

§ 2819. Le qualificazioni, come ognun vede, non sono qui dedotte dall'indole materiale delle cose, ma bensì dai loro *offizi* a prò della conservazione e del perfezionamento umano. La *capacità* loro a prestare questi offizi è appunto quella che fa ad esse attribuire il nome di BENI REALI o materiali esterni e sensibili, e quindi desiderabili; dal che acquistano il VALORE. Da ciò viene, che la stessa cosa materiale può essere contemplata in classi diverse di scienze.

15° Fattori dei beni reali appellati ricchezze.

§ 2820. Le qualificazioni qui segnate non sono realmente che *modi diversi*, co' i quali le cose esterne e sensibili servono agli *usi umani*, e quindi contribuiscono alla conservazione ed al perfezionamento. Ma questo servigio è un effetto reale, che suppone *potenze reali operanti*. Queste potenze reali, in quanto o divise o unite producono i mezzi immediati della conservazione e del perfezionamento, si possono appellare co 'l nome di FATTORI DEI BENI. Ora avendo essi questa capacità, essi medesimi vengono riguardati come beni, ossia come agenti originari o primitivi di conservazione e di perfezionamento. Da ciò nasce la distinzione fra i BENI-FATTORI e i BENI AD USO. Questa denominazione si applica alle cose ed agli uomini, secondo la funzione che le attribuiamo. Fattori dei beni effettivi, ossia *ad uso*, sono la terra e gli uomini, nei quali più prossimamente consideriamo le forze e le utilità diverse a preparare i beni effettivi ad uso. Dalle diverse capacità originarie innate degl'innati (1) nasce una importante teoria di diritto e di politica, come nascono dettami inosservati dai crisologisti, e dai maestri della ragione privata e publica.

III. Necessità di una classificazione filosofica delle cose, come oggetti della reale proprietà. Sua norma assoluta.

1° Con qual mira si debba intraprendere la classificazione delle cose.

§ 2821. Prima di passar oltre io credo cosa importante l'arrestarmi alquanto su la classificazione dei beni reali sopra recata. Trattando della protezione civile della reale proprietà io non poteva dimenticare la prima regola fondamentale ed irrefragabile di fatto e di ragione d'equilibrare le soddisfazioni co' i bisogni di uomini viventi in società agricole e commerciali, nelle quali il possesso

---

(1) *Inutili, già s'intende, in quanto non servono immediatamente agli usi ordinari dell'uomo. A rigore, non si può dire che in natura esistano cose inutili. (DG)*

(1) *Così precisamente nella prima edizione. Pare che si debba correggere:* dei beni fattori. *(DG)*

degli oggetti di ogni classe anche divisa forma oggetto di proprietà reale.

2° Con qual regola si debba ordinare questa classificazione.

§ 2822. Ritenuta la massima di equilibrare le soddisfazioni co' i bisogni come fine d'*ogni* proprietà, io vidi che, parlando della reale, doveva subordinare la divisione delle cose a questa mira, e qualificarle in primo luogo secondo le diverse esigenze, alle quali potevano servire. Or qui si presentavano non solamente i bisogni di sussistenza, ma eziandio quelli di comodo, per risparmiare fatiche, tempo e spese. Da ciò nasceva naturalmente, che la serie tanto delle cose godevoli, quanto dei fattori delle medesime, dovevano essere poste nella classe dei beni. Lo stesso dicasi rispetto alla serie dei servigi, e dei fattori dei medesimi. Ma l'umana potenza non si può esercitare che mediante date notizie certe, e mediante dati strumenti materiali. Dunque ne segue in secondo luogo, che le cose accertanti, e quelle che o prestano forze o tolgono difficoltà fisiche, per l'essenza stessa delle cose formano parte dei beni. Finalmente avendo già dimostrato quanto possenti siano le aspettative, e quanto necessaria la sicurezza, era per se chiaro che tutti gli oggetti esterni a ciò consacrati, e che potevano apportare sicurezza o difesa, entravano di per sè nel novero dei beni reali. In breve: se la mente, il cuore ed il braccio dell'uomo abbisognano di soccorso, tutte le cose esterne, rese capaci a questa funzione, entrano nella classe dei beni. Per la qual cosa conviene classificare le cose secondo le esigenze della *volontà* e della *potenza* interiore ed esteriore umana.

3° Sua necessità.

§ 2823. Forse nelle subalterne enumerazioni si potrà mancare od errare nelle qualificazioni; ma la massima fondamentale di classificare le cose secondo il loro USO SODDISFACENTE, è massima di ragione, di fatto, di necessità tanto dottrinale, quanto legislatrice. Senza questa relazione le cose non meritano il nome di *beni*, sinonimo di *mezzo d'utilità*: senza di essa la politica ed il diritto non conoscono veramente le cose su le quali conviene portare attenzione: senza di essa s'offendono senza saperlo le fonti delle sussistenze, e i mezzi di conservazione e di perfezionamento.

4° Classificazione delle cose fatta nelle leggi romane.

§ 2824. Nella giurisprudenza comune la divisione delle cose venne fatta ed accolta secondo il dominio ed il possesso da cui sono affette, o del quale sono suscettibili. Sotto il primo aspetto si prende di mira *l'appartenenza*. Quindi i romani distinguevano le cose comuni, le publiche, le sacre, le sante, quelle di una corporazione, ec. Parimente per la suscettibilità del possesso distinguevano le corporali dalle incorporali; e nelle corporali distinguevano le stabili, le mobili, le semoventi, ec. Con le cose così dette *incorporali* altro veramente non indicavano che le *facoltà* stesse di valersi di date cose, o di esercitare dati utili; talchè nel primo caso indicavano *funzioni reali*, e nel secondo *funzioni personali*. Tali erano, per esempio, le così dette *servitù prediali*, in alcuna delle quali si percepivano cose godevoli, come nell'usufrutto, nel diritto di cavar aqua, ec. In altre poi si esercitava una semplice funzione personale, come per esempio, nel diritto di andare e venire pe 'l fondo altrui, in quello di sottrarsi alla vista di un vicino, ec. Questa divisione con alcune modificazioni fu ritenuta dalle posteriori legislazioni civili, e dura tuttavia.

5° Quale ne sia il carattere e l'intenzione.

§ 2825. Esaminandone il carattere, essa non è dedotta dalla *destinazione* delle cose, ma soltanto dall'*appartenenza* loro, e dallo stato materiale di fatto che può modificare quest'appartenenza. = Qualunque sia lo stato vostro, o culto o barbaro; qualunque siano i mezzi di sussistenza, di comodo, di sicurezza reale che possediate; io stabilisco, rispetto al dominio, al possesso, ed alla trasmissione loro, le tali regole di equità, di giustizia e di sicurezza. = Ecco l'intenzione di queste leggi. Esse quindi supposero in generale la *qualità* utile delle cose, e presero di mira le FUNZIONI ed i RAPPORTI, sia dei possessori, sia degli acquirenti. Io non riprovo questa divisione; ma dico ch'essa appartiene ad un'altra sfera, cioè al rispetto della patronanza. Essa serve alla tutela dei diritti, e non a conoscere quali siano gli oggetti materiali ai quali di fatto si estende la reale proprietà. Questa cognizione non poteva essere espressa che in un codice speciale, nel quale si trattasse di provisioni civiche fatte con discrezione.

6° Che cosa abbiano fatto gli economisti.

§ 2826. L'officio di ben classificare le cose in relazione alle esigenze dei voleri e dei poteri sì individuali che collettivi degli uomini viventi in istato agricola e commerciale, toccava ai cherdologisti. Ma essi s'occuparono a creare sistemi, prima di averne preparati gli elementi. Io non sono per detrar nulla alla considerazione ed alla stima dovuta specialmente ai fondatori. Somma è la gratitudine ad essi dovuta per avere proclamata la protezione alla agricultura e la libertà pecuniaria, e per avere condotto illuminati governi nella loro sentenza. Ogni errore dimostrato, ogni pregiudizio distrutto in questa materia è una vera conquista, perch'essa non abbisogna che di libertà e di giustizia. Ma dopo questi trionfi, ai quali se ne debbono aggiungere altri, ragion voleva di depurare le idée, di elevarsi ai principî completi; perocchè i fondatori della scienza non ne avevano considerato che staccati profili, senz'abbracciare il tutto insieme. Ora incominciando dalla nuda classificazione dei beni in uno stato incivilito, dove la troviamo noi presso i cherdologisti? Io no 'l so.

7° Avvertenza per fissare il significato delle denominazioni.

§ 2827. Io mi accorgo che nella mancanza di un linguaggio convenuto si può confondere una classe con l'altra. Così, per esempio, si possono confondere i *servigi* con le *fatture godevoli* e con gli *stramenti*, perchè con questi *mezzi* s'ottiene qualche soddisfazione. Ma pensando che un *vestito* non è nè un mandato eseguito, nè una corsa in cocchio, nè un messaggio trasmesso, nè il trasporto di una cosa, ognuno distingue le *fatture godevoli* dai

servigi. Così pure si distingue lo *strumento* da ambedue, pensando che lo strumento altro non è che un dato oggetto materiale maneggiato dalla forza umana, e sottoposto al di lei impero per servire a un di lei intento. Così la sega, il martello, una scala, una vanga, un aratro ec. sono strumenti, benchè in sè stessi siano fatti dall'industria umana.

Riducendo le cose ai minimi termini, si può dire che i *frutti* e le *fatture godevoli* servono direttamente agli APPETITI, e si riferiscono direttamente alla VOLONTA', per appagarne immediatamente i desideri; i *servigi* e gli *strumenti* servono alla POTENZA ESTERNA, ossia alla forza esecutrice, sia per facilitarne, sia per ampliarne l'esercizio; gli *accertanti* servono all'INTELLIGENZA, sia per facilitarne, sia per ampliarne la possanza nell'esercizio della proprietà; i *rappresentanti* finalmente dei valori venali e gli *assicuranti* servono a tutte e tre le facoltà nostre simultaneamente, cioè al conoscere, al volere e all'eseguire.

8° Avvertenza per non iscambiarlo.

§ 2828. Qui però conviene osservare, che siccome una funzione, la quale per me è servigio, per un altro diventa spesso cosa godevole, così non conviene lasciar luogo allo scambio. Una pietanza fatta dal mio cuoco è per lui un servigio salariato; ma per me è una fattura godevole. Conviene dunque avvertire alla persona di cui si parla, per qualificare le cose. Dal rispettivo uso fissato si qualifica il genere della proprietà, ossia della cosa medesima. Con la denominazione di *capitali* e di *prodotti* tutto si rende così vago, confuso è contorto, che per lo più accade di sacrificare il fine ai mezzi, e di capovolgere tutta la dottrina. Talvolta pare che l'uso e il godimento siano una calamità, tanto più che furono coperti co 'l nome materiale di *consumazione*, e le inventive facoltà dell'umano ingegno co 'l nome di *capitale*. A che prò esprimere le idée più naturali è più nobili con un basso ed improprio gergo officinale o magazinesco? E perchè mai, ad imitazione degli scolastici, sfumare i pieni concetti della cherdologia, per presentarci poi il mondo in una lanternamagica fabricata da una gretta speculazione? Questa tendenza pur troppo si manifesta negli ultimi scritti dei cherdologisti, malgrado siano stati costretti ad aumentare il numero delle classi produttive.

IV. Funzioni personali degl'individui e delle società rispetto alla proprietà reale privata. Loro classificazione.

1° Che l'attributo essenziale e caratteristico della proprietà reale consiste nella facoltà di valersi delle cose utili.

§ 2829. Fu detto di sopra, § 2815, che il secondo membro della proprietà reale consiste nelle FUNZIONI PERSONALI dell'individuo umano sopra le cose. A parlar giusto, il carattere essenziale, massimo e centrale della reale proprietà consiste in queste funzioni. Ciò venne indicato nella definizione (§ 2808) con la denominazione di FACOLTA' DI VALERSI DELLE COSE ec., come fu notato al § 2811. Non basta ch'esistano cose utili. Fino a che non sono a nostra disposizione, esse non divengono un *bene* per noi. Le ricchezze di un cortigiano per un mendicante, anzichè essere un bene, sono mortificazioni. Quindi invalse il proverbio: *Quid juvat adspectus, nisi conceditur usus?* La facoltà di usare o di valersi delle cose utili è ciò che ad esse attribuisce il carattere di *beni effettivi*: senza di ciò non sono che *beni speculativi*. Dobbiamo dunque contemplare la facoltà di valerci delle cose non nella sua astratta potenza, ma nel suo esercizio. Dunque nella facoltà di agire su le cose *a grado nostro*, ossia nella libertà di esercitarla, consiste la virtù della proprietà reale, considerata come prerogativa. Questo esercizio libero, efficace, proficuo, abbraccia il complesso delle utili nostre funzioni su le cose, sia applicandole alla soddisfazione dei bisogni, sia preparandole, sia facendole servire d'istrumenti all'intelligenza e alla potenza, e giusta la premessa classificazione.

2° Come si possano in fatto definire, computare e dirigere le funzioni di questa facoltà.

§ 2830. Ma queste funzioni non sono iniziate ed eseguite nè da un automo, nè da una bestia; ma da un essere che si suppone dotato d'intelligenza, di libertà interiore ed esteriore, e che agisce con un intento. Dunque coteste funzioni non si possono nè definire, nè computare, nè dirigere, se non in conseguenza di cognizioni concrete, di motivi prevalenti, d'una forza svincolata, e d'una potenza proporzionata al fine propostosi da questo agente.

3° Conseguente carattere morale della teoria delle funzioni cherdologiche in linea di fatto.

§ 2831. Quali sono le conseguenze di queste vedute, parlando della proprietà reale? Che in linea di scienza la teoria delle funzioni cherdologiche rispetto ad ogni individuo altro non è che una *psicologia particolare*, e in linea di arte altro non è che una *dinamica morale*, nella quale conviene computare e far agire talenti ed appetiti per cumulare ricchezze co 'l maggiore risparmio di beni, di tempo, di forze, e producendo i migliori o almeno i desiderabili mezzi di soddisfazione.

4° Supposizione necessaria dello stato sociale.

§ 2832. Ma dall'altra parte è più che evidente che questa scienza, in relazione ad ogn'individuo vivente in una solitaria posizione, ridurrebbesi alla crisologia dei selvaggi posti nella più bassa sfera della vita, e però non nutrirebbe che uno sguardo passeggero di curiosità. Dunque conviene necessariamente trattarla nella supposizione di una vita sociale, e per noi nella sfera di un'alta civiltà.

5° Valore vario personale economico dei privati conseguente.

§ 2833. Condotti a questo punto, ed entrando nel teatro della vita civile, e volendone conoscere le leggi interiori, ci accorgiamo tantosto che ogni uomo non diviene *interessante*, e quindi stimabile economicamente al cospetto del suo simile, se non per la capacità di avere o di produrre o di contribuire qualcuno dei mezzi ossia degli oggetti sopra noverati (§ 2817). Ciò forma il primo elemento reale del valore crisologico sociale delle singole persone componenti la società. Quanto più dunque le categorie saranno distintamente verificate, e quanto più i rami loro subalterni saranno singolarmente esercitati, tanto più il valore sociale delle persone sarà difuso sopra un maggior numero;

perocchè ognuno, diventando fattore di beni, riveste un valore crisologico, e quindi la società cresce di valore. Questo elemento per altro del valore personale degl'individui sociali è il più basso ed il più materiale. Esistono gli altri dei talenti o delle virtù morali, che ci fanno appressare (1) in una inoltrata e libera civiltà. N'esiste finalmente un ultimo, che si fa sentire nel cuore elevato dalla filosofia, e che all'imperatore Marco Aurelio faceva riguardare l'uomo come un essere, il cui corpo rassimiglia ad un tempio, e l'anima ad una divinità che lo abita. Per gli altri poi, non suscettivi di sì elevati sentimenti, la religione che dichiarò l'uomo come imagine della divinità, ed il vangelo che predicò di riconoscere come fatti all'inviato stesso divino i beni e i mali fatti ai più infimi, stabilì con l'autorità il valore sociale veramente completo che si deve attribuire alle persone. Ma qui noi trascorriamo nelle funzioni collettive che dovranno occuparci da poi. Torniamo in carriera.

6° Classificazione delle funzioni personali costituenti la proprietà reale.

§ 2834. Prima che altro, noi vogliamo sapere a quali sommi-capi si possano ridurre le funzioni personali dell'individuo umano su le cose, considerando queste funzioni come modi d'essere della proprietà reale, ossia della potenza libera umana circa le cose medesime. Rispondo che queste si riducono ai quattro seguenti; cioè:

1° Il POSSESSO, il quale inchiude l'acquistare e il ritenere le cose.

2° L'INDUSTRIA, la quale inchiude l'attivare la potenza personale a ridurre e ristabilire le cose agli usi desiderati, e l'applicare convenientemente questa potenza.

3° Il COMMERCIO, il quale inchiude il convenire con altri, ed il consegnare con dati modi le cose.

4° L'USO, il quale inchiude il godere al presente, e il disporre pe 'l futuro.

7° Intervento inseparabile della proprietà personale.

§ 2835. Queste quattro funzioni altro in sostanza non sono che modi d'agire del conoscere, del volere e del poter fisico umano, ossia di tutto l'uomo operante su le cose. Ma siccome questi modi non si possono di fatto esercitare senza l'intervento e la libertà dell'essere nostro, così ne viene che per verificare in fatto la *proprietà reale* si esige assolutamente la *personale*.

Dunque tutti i requisiti di fatto della *proprietà personale* debbonsi verificare anche nella *reale*. Dunque altro non rimane ad aggiungere fuorchè le particolarità proprie all'azione su le cose esterne sensibili, che formano oggetto della *reale proprietà*. Questo sia detto a risparmio d'inutili ripetizioni.

8° Intervento necessario delle funzioni sociali. Loro aspetto. Loro sommi-capi.

§ 2836. Sopra abbiamo notato, che per completare in atto pratico la *reale proprietà individuale* conviene considerare le funzioni sociali, ossia meglio l'intervento della collegauza a prò dell'esercizio della *privata reale proprietà*. Le così dette *funzioni economiche collegiali* non entrano per ora nel nostro argomento. Ritenuto questo aspetto, si domanda a quali funzioni riducesi l'intervento degli uomini conviventi a pro d'ogni privato nell'esercizio della *reale proprietà*. — Rispondo, che queste funzioni riduconsi tutte ad un ACCORDO PRATICO ed AFFETTUALE circa i seguenti cinque articoli, riferibili tanto alle cose, quanto alle funzioni personali relative alle medesime; cioè: 1° accordo nei mezzi di accertamento; 2° nel dare i valori; 3° nel soccorrere la potenza privata; 4° nell'assicurare le aspettative; 5° nel tutelare la padronanza.

9° Loro carattere consensuale comune necessario all'esercizio della privata reale proprietà.

§ 2837. Qui si parla di concorso pratico ed effettuale, fatta astrazione se esistano o no leggi su questi articoli. Non farà meraviglia ch'io aggiunga quest'astrazione, perchè niuno ignora due fatti. Il primo è quello della variazione imperiosa dei valori delle cose, la quale sfugge il potere delle leggi, e avvalorò la regola, che *res tantum valet, quantum vendi potest*. Il secondo fatto poi è, che prima delle leggi promulgate gli uomini si sono accomodati fra loro nelle transazioni reali. Un esempio luminoso ne abbiamo nelle consuetudini mercantili prima praticati per un comune privato accordo, e che ben tardi furono ridotte in leggi sanzionate dalla publica autorità.

10° Buoni offici del libero consenso anche senza leggi nelle republiche.

§ 2838. Io non so se con la mania regolamentare sopravenuta da poi (1), senza computare le enormi imposte per servire all'ambizione dei regnanti, ed all'ingordigia dei cortigiani e degli altri privilegiati, sia stata meglio giovata la proprietà reale privata con le leggi, o non più tosto maltrattata, in confronto della libera concorrenza praticata per uno spontaneo consenso. Certamente se poniamo mente alla feudale anarchia ed allo sbrigliato predominio sacerdotale, dovremmo pe'l manco male decidere in favore delle leggi principesche. Ma se volgiamo lo sguardo al movimento delle libere republiche, prese anche con tutte le loro imperfezioni, io dubito malgrado i pochi lumi storici che abbiamo, se dobbiamo dar palma alle leggi dei principi sopra le consuetudini libere concordate dai privati.

V. Spiegazioni su le funzioni componenti la reale proprietà considerata nei privati.

1° Valore eminente e commerciale delle funzioni componenti la reale proprietà.

§ 2839. Abbiamo veduto poco fa (§ 2829) che

---

(1) *Non mi sembra che questa lezione dia un senso ragionevole. Mi piacerebbe molto più:* si fanno apprezzare. *(DG)*

(1) *Il lettore vedrà facilmente come in questo paragrafo si alluda a que' tempi, in cui la prosperità delle republiche commerciali, rette da poche leggi, contrastava con la condizione di certo disordinate monarchie, prodotta in parte dall'ammasso enorme di regolamenti e di leggi d'ogni maniera. (DG)*

la facoltà di esercitare gli atti liberi, efficaci e proficui su le cose costituisce propriamente la massima virtù della reale nostra proprietà. Dunque per ciò stesso tale facoltà è un BENE, anzi un massimo bene per noi. Di fatto figuratevi un uomo che per malatia non si possa movere in una casa piena di ricchezze, e che niuno si presti per lui: a che gli valgono queste ricchezze? Ma in natura non possono esistere fuorchè atti singolari e concreti su le cose; ognuno di questi atti può esistere distintamente da ogni altro: dunque ognuno di essi può meritare il nome di *bene*; dunque la *facoltà singolare* di esercitarli diviene un bene. Ognuna di queste facoltà può dunque divenire un articolo anche di commercio.

2° Loro natura incorporale, distinta dalla proprietà morale.

§ 2840. Queste singolari facoltà costituiscono altretanti DIRITTI REALI. Queste facoltà non sono cose che si possano vedere o toccare, benchè vedere o toccare se ne possano gli effetti. Ecco perchè ai DIRITTI REALI fu dato il nome di BENI INCORPORALI, e furono annoverati fra gli oggetti della reale proprietà. Dunque due classi di beni furono giustamente riconosciute, vale a dire i corporali e gl'incorporali, senza che ciò offenda la distinzione della *proprietà reale* dalla *morale*, stantechè i beni incorporali altro non sono che le facoltà nostre operanti non su le cose morali, ma su le materiali, ultimo termine della *reale proprietà*.

3° Tentativo irragionevole dei giureconsulti per qualificare come stabili o mobili queste facoltà.

§ 2841. Ma quanto questa distinzione è ragionevole, altretanto era malintesa la cura che si presero i giureconsulti nel ricercare quali di questi beni incorporali fossero *stabili*, e quali *mobili*. Logicamente parlando, le facoltà non sono nè stabili, nè mobili, nè semoventi; ma sono potenze concepite con l'intelletto, che respingono ogni materiale attributo. Si può certamente dire ch'esse si riferiscono ora a cose stabili, ed ora a cose mobili; ma per sè non si possono mai annoverare nel catalogo nè delle une, nè delle altre. Non è forse ridicolo l'asserire che le azioni personali siano mobili, perchè la persona si move?

4° Possibilità di dividere, di cedere e di commerciare queste facoltà. Classificazione conseguente degli atti consensuali relativi.

§ 2842. Posta in disparte questa disputa, ognuno vede, come ho già avvertito al § 2824, che la divisione delle cose in *corporali* ed *incorporali* corrisponde alla distinzione delle *cose* e delle *funzioni*, ossia delle facoltà, da me fatta, la quale indica i due costitutivi essenziali della *reale proprietà*. Or qui si deve osservare, che un proprietario può a piacer suo concedere che un altro uomo eserciti su le cose proprie o tutte o parte di queste funzioni competenti ad un padrone; e ciò in un dato modo, per un dato tempo, in una guisa rivocabile o non-rivocabile, e via discorrendo. Parimente può, in grazia altrui, astenersi nella stessa guisa da date funzioni. L'essenza vera degli atti consensuali circa le cose consiste propriamente in queste concessioni, come si dirà da poi. Ecco allora gli articoli di un'altra classificazione, la quale per altro formerebbe parte di quella già fatta, perocchè essa apparterrebbe alla sfera del COMMERCIO, nella quale cadono tutti gli atti consensuali, e le conseguenti mutazioni di possesso, siano totali, siano parziali; siano perpetui, siano temporanei; siano assoluti, siano condizionati.

5° Definizione del possesso in linea di puro fatto.

§ 2843. Ora passo a spiegare il concetto dei quattro sommi-capi delle funzioni personali dell'individuo, componenti l'esercizio della *reale proprietà*. Il primo capo abbraccia la funzione di POSSEDERE. Fu già detto che il possesso di puro fatto altro non è che = la detenzione effettiva ossia fisica di una cosa in modo da poterne far uso quando lo giudichiamo conveniente. = Qui sono dispensato dallo spiegare il vero concetto di questa funzione, dopo la lunga analisi da me fattane, e la definizione dimostrata nei §§ 1433 a 1440, ai quali mi rimetto.

6° Definizione dell'industria.

§ 2844. Passo quindi all'INDUSTRIA. Che cosa è *industria?* — Considerando che la natura non somministra all'uomo nudo, inerme e bisognoso che frutti dispersi, e materie grezze non adatte agli usi necessari o desiderabili della vita, e che però conviene radunare, conservare e far riprodurre i frutti, e ridurre ad uso le grezze materie; lo che rende necessario l'esercizio dell'umana attività per fare tutto questo: considerando che l'uomo è privo di un istinto produttore, e manca di quello degli uccelli che costruiscono i loro nidi, dei castori che fabricano le loro case, delle api che congegnano i loro alveari, e però ch'egli non può radunare, conservare, raffazzonare, se non in conseguenza di un fine inteso, e con un ordine preconosciuto di funzioni: ne segue che l'industria sarà = un esercizio dell'umana attività, in quanto con un dato ordine preconosciuto di funzioni viene impiegata su le cose, onde produrre una data opera. =

7° Natura propria dell'industria. Sue specie diverse anche nella sfera cherdologica.

§ 2845. Qui si parla dell'industria in via di mero fatto, e prescindendo dai requisiti necessari sia alla sua perfezione crisologica, sia alla sua regolarità giuridica. Qui essa appartiene all'arte, ma all'arte esercitata su le cose esterne e sensibili. Di fatti da ciò nel senso volgare le persone d'industria vengono appellate *artigiani* ed *artisti*, ed *arti e mestieri* l'esercizio della loro attività. E siccome esistono alcune arti che somministrano materie o strumenti ad altre arti fino a che le materie siano ridotte ad uso, cioè atte a soddisfare i bisogni ai quali vengono destinate; così esistono *industrie di prima e di seconda mano*, e parimente *industrie facitrici ed istrumentali*.

8° Definizione del commercio.

§ 2846. Segue ora il COMMERCIO. Si domanda quale sia il concetto che qui si deve annettere a questo nome. Nel suo senso il più generale esso esprime qualunque *relazione attiva* fra due o più esseri; ed in questo senso figuriamo un commercio spirituale, come un commercio corporale. Qui però

il senso diventa più ristretto, e significa = la comunicazione consensuale delle cose praticata fra gli uomini. = Dicesi *la comunicazione consensuale*, perocchè una cosa affidataci per comando obbligatorio non è atto di commercio, ma d'impero. Fu detto *fra gli uomini*, più tosto che *in società*, per abbracciare tanto il commercio interno, quanto l'esterno. Furono poi designate le *cose in generale*, per abbracciare tanto la serie delle materiali, quanto quelle delle immateriali, nel senso già spiegato.

9° Definizione dell'uso, come funzione della proprietà reale.

§ 2847. Viene finalmente l'uso. Esso propriamente consiste = nell'applicazione da noi fatta delle cose al fine da noi voluto. = Con ciò si abbraccia tanto l'uso di godimento, quanto l'uso d'industria. Così io uso d'un martello per piantare un chiodo, o rompere qualche cosa, o fabricarne un'altra; come uso d'un cibo per nutrirmi, d'un vestito per coprirmi, d'un cavallo per correre, e via discorrendo. L'applicazione della cosa è una funzione della mia potenza, di modo che l'*uso* è così *personale*, che quando quest'applicazione è fatta da altri, dicesi che quegli ha usato della tal cosa. Per questa ragione ho inserito nella definizione la frase *da noi fatta*. L'*uso*, in senso o di semplice pratica, o di abitudine, o di dato modo d'agire, non entra nella sfera delle idée della *proprietà reale*, della quale quì ci occupiamo. Quanto alle funzioni sociali, mi riserbo di parlarne altrove.

VI. Prime nozioni su i *fattori dei beni*. Loro varia attitudine a produrre le cose.

1° Definizione.

§ 2848. Sotto la denominazione di FATTORI DEI BENI io intendo designare = quegli esseri, ai quali appartengono le forze vive che producono i beni, in quanto tali esseri sono atteggiati a questa produzione. = Fattore è quello che *fa*, e non quello che solamente *può fare*. Certamente non farà, se non ne avrà la forza; ma se questa forza non sarà posta in atto, essa non farà nulla, e quindi non sarà facitrice, ma solo potenziale. Ecco perchè fu apposta la clausola: *in quanto sono atteggiati a questa produzione.*

2° Ragione dei termini di esse.

§ 2849. Io non ho detto *in quanto sono in attualità di lavoro*, ma *in quanto sono atteggiati*; e ciò per cogliere il preciso concetto che si dà al nome di *facitore* in materia di beni. Di fatto noi non diamo il nome di *agricultore*, di *calzolajo*, di *speziale* a taluno soltanto quando lavora nel campo, nella bottega o nella spezieria; ma anche quando ha cessato di lavorare, e trovasi in qualunque altro luogo. Che cosa viene da ciò? Che noi assumiamo tanto l'*abilità* quanto l'*impiego abituale*, più tosto che l'*attualità del lavoro*, come concetto, onde attribuire il carattere di *facitore* ad un dato agente. Ad esprimere questo concetto ho usato il vocabolo *atteggiati*, il quale può comprendere sì l'una che l'altra idéa.

3° Agenti autori ed agenti strumentali.

§ 2850. Gli esseri ai quali appartengono le forze vive produttrici non sono fattori, ma semplicemente strumenti famulativi alla produzione dei beni. E quand'anche si figurassero esseri viventi, ma per sè stessi non operatori, e solo sottoposti e spinti da altra potenza, questi esseri non si potrebbero dire *fattori*, ma solo *esseri strumentali dell'opera*, benchè d'altronde provvedessero alla propria conservazione. Così il bue che tira l'aratro, il cavallo che trae il cocchio, sono in queste funzioni esseri strumentali, e non fattori. *Fattore* sarà quello al quale potrà essere *imputato* l'effetto, come a causa dirigente ed assegnabile. Prego di richiamar quì ciò ch'è stato accennato nella parte prima. Quest'avvertenza non è superflua. Essa può servire a raffrenare la fantasia dei teorici speculativi dal trascorrere troppo oltre nell'assegnare le cause della produzione dei beni, e non rendere illusoria l'arte umana, ponendole sott'occhio un campo ch'essa non può nè cogliere, nè predominare.

4° Fattori universali quali sono? Loro corredo.

§ 2851. Ciò premesso, quali sono i fattori assegnabili ed universali dei beni che formano oggetto della *reale proprietà*? — È noto che questi sono la terra con tutto il suo corredo, cioè la natura vivente in contatto con noi, e gli uomini viventi in società. Dico *viventi in società*, per la ragione che fuori di questo stato è impossibile che l'uomo sia un essere *atteggiato* a quella produzione di beni che dipende da lui, come s'è già dimostrato.

5° Sconvenienza di comprendere gli agenti autori sotto la denominazione di capitali.

§ 2852. Mi si domanderà perchè io non denomini questi fattori co'l nome di *capitali*, come fecero e fanno i cherdologisti. Rispondo in primo luogo, ch'io non ho coraggio di associare un Archimede, un Galliléo, un Lavoisier, e tanti altri, alla veneranda compagnia de' buoi, de' cavalli e degli asini, alla quale dovrei anche unire le repubbliche italiane, la romana, la greca, gli Egizi e gl'Indiani, da cui ci derivarono tante utili invenzioni formanti il capitale della TRADIZIONE, che per noi vale meglio dell'istinto uniforme delle bestie. In secondo luogo, perchè chiamati tutti i talenti e tutte le arti all'obbedienza di un fabricatore e di un banchiere, che li copre tutti con la divisa di *capitali*, non posso più distinguere gli esseri-fattori dagli esseri-strumentali, vedendo un artista ed un filosofo posti allo stesso livello di un molino e d'un opificio; lo che scompagina da capo a fondo fino le teorie stesse dettate dal fondo di un banco o di un opificio.

6° Varia attitudine dei fattori universali.

§ 2853. La varia attitudine della madre-terra a produrre i beni fisici, sia nei frutti, sia nelle materie grezze, la riscontriamo pure negli uomini, che formano gli esseri-fattori del mondo delle nazioni, fabricato su quello della natura. *Non omnis fert omnia tellus*. Questo detto si può applicare anche agli uomini, e dire: *non omnis homo fert omnia*. Questa varia disposizione d'ingegni e d'inclinazioni a varie arti nell'economia della vita sociale è un tratto di quella Providenza che pre-

però tutte le cause dell'individuale e sociale perfezionamento, e della potenza degli stati, con la utilità maggiore dei singoli. La varietà dei gusti eccita la varia industria, e la varia industria propagata difonde un valore sociale sopra gli operatori. Ma la varia industria non esisterebbe senza le varie invenzioni, e quindi senza vari uomini inventivi, le produzioni dei quali provocano poi da una parte nuovi appetiti, e dall'altra nuove industrie.

7° Causa dimostrabile della differenza degl'ingegni umani.

§ 2834. Fu già notato da taluni, esistere un estro ed un entusiasmo inventivo in alcuni uomini, la causa decisiva del quale non si può trovare nè in interessi materiali, nè nelle circostanze esteriori assegnabili; ma che conviene ripetere da una causa occulta operante nell'uomo interiore. Quanto alla differenza dell'ingegno, parmi aver dimostrato che la sola tempra della memoria è assolutamente decisiva, nell'atto che dall'altra parte la medicina attesta che un colpo di sole od una malattia la può far perdere interamente; e però si dimostra dipendere totalmente dal fisico.

8° Possanza occulta della spinta inventiva nelle arti.

§ 2835. Assumendo la cosa in complesso, giovami soggiungere una osservazione di fatto notoria del celebre Stellini sopra gl'inventori, dai quali propriamente viene iniziata nelle cose più difficili ogni arte utile all'umanità. Egli avvertì che l'invenzione deve spesso passare per le strade di molti sperimenti e per la serie di molte cognizioni, e però esige un'applicazione non solo intensa, ma per lungo tempo ancora continuata; ed io aggiungo anche tentativi falliti, che conviene più e più volte rinovare. « Queste strade (prosegue egli) » non essendo egualmente dilettevoli e luminose, » la sola vista del fine non basta per determinare » gli uomini e sostenerli nella pena che vi è ne- » cessaria, contro il senso presente valendo poco » la idéa degli oggetti lontani; e spesso anche il » fine stesso non è preveduto, risultando sovente, » senza l'intenzione di chi opera, da preparazioni » dirette ad ogni altro uso. Onde vi si ricerca una » determinazione più profondamente radicata nella » natura, più vicina all'efficacia della sensazione, » e più durevole di quella che la sola ragione » possa eccitare e conservare, non potendo questa » operare che per intervalli. Una determinazione » di questa natura può somministrarsi solamente » dall'energía del genio naturale, che nasce dalla » disposizione che rende ciascuno più atto ad una » cosa che ad un'altra; ed a proporzione dell'abi- » lità fa provare nell'esercizio un piacere presen- » te, che più di qualunque ragione presentata dalla » mente sola impegna e mantiene in vigore l'a- » nimo. »

9° Conseguenza per la potenza facitrice dei beni in società.

§ 2836. Con eguali attitudini di mente, con eguali o simili mozioni di cuore chi potrebbe spiegare l'entusiasmo di Archimede, ch'esce dal bagno, e va gridando: *inveni, inveni?* Quello di un Colombo, che per una specie di forza irresistibile, mai ributtata dai rifiuti, si spinge verso il nuovo-mondo? L'entusiasmo vario, energico, persistente degl'inventori non sarà mai conciliabile nè con la visione di quegli speculativi teoristi, i quali, ignorando la natura e i fatti, attribuirono agli esseri umani una parità d'ingegno ed un indifferentismo di cuore; nè con le presunzioni di quegli osservatori volgari, i quali non credono fuorchè all'azione degl'interessi materiali. Gl'inventori nelle scienze e nelle arti sono una specie di conquistatori disinteressati del demanio della fortuna a prò della specie umana; e la varietà delle loro conquiste forma appunto la ricchezza e la potenza di tutti e di ognuno della società, perchè tutto vien posto in comune a prò di tutti, e sopra tutti si difonde il valore personale.

CAPO II.

NOZIONE DELL'ARTE E DE' SUOI COSTITUTIVI (1).

I. Necessità di queste nozioni.

§ 2837. A' piè di un monte (su la cima del quale evvi un lago) giace una città. Credete voi essere cosa indifferente l'aprire il fianco di questo lago più tosto con un largo taglio che con uno stretto, più tosto da una parte che dall'altra, più tosto più in alto che più al basso? — Voi rispondete, che non volendo ruinare la città, allagare le campagne, sommergere gli uomini, non è indifferente far più tosto l'una che l'altra delle sodlette operazioni. Or bene, sapiate che hanno esistito ed esistono filosofi illustrissimi, che sostennero e sostengono potersi fare quello che vi piace.

§ 2838. Possibile, voi mi rispondete, ch'esista tanta ignoranza o tanto delirio? possibile che seriamente o almeno con coscienza sia stata insegnata questa sentenza? Se ad un Ottentoto o ad un Irochese si dicesse che in Europa si è disputato seriamente su ciò, non è vero che l'Ottentoto e l'Irochese compiangerebbero questi illustrissimi filosofi come caduti in pazzía? E pure la cosa è così.

§ 2839. Tutti coloro che negarono e negano l'esistenza della legge di natura morale, indipendente dalle umane instituzioni, sono esattissimamente nel caso di colui che sostenesse essere per sè indifferente l'aprire o non aprire il fianco del lago come pare e piace. Costoro non avvertirono l'assurdo in termini che asseriscono. È forse per noi indifferente lo star bene o male? Per ciò stesso che vogliamo star bene, non vogliamo accogliere lo star male. Dunque assurdo metafisico immenso sarebbe figurare *l'indifferenza dei mezzi*. Ma dall'altra parte l'uomo è forse onnipotente da far nascere dalla terra ciò che gli piace, da cangiar l'ordine delle stagioni, da fare che le bastonate piaciano come le carezze, il veleno operi come il pane, e le ingiurie captivino come il rispetto? Voi mi rispondete di no. Qual è la conseguenza di tutto questo? — Che volendo star bene, e non volendo star male, conviene fare certe cose e astenersi da tali altre; come non volendo allagare e

(1) *Si confronti questo capo co 'l capo* VIII *dello scritto* su gli Enti morali, *inserito in questo volume; e co 'l capo* X *delle* Vedute fondamentali su l'arte logica. *(DG)*

ruinare, conviene non agire a capriccio su 'l fianco del lago sopra figurato.

§ 2860. Ma volendo tu pure approfittare dell'aqua del lago, che cosa ti dice la ragione? Che devi studiare il *modo* di ottenere il beneficio, e d'evitare il danno. Questo *modo* che cosa è? Una serie di atti, pe' i quali disponi la terra e l'aqua a giovarti, e non a nuocerti. Questa serie di atti da te concepita è necessaria sì o no? Certamente è necessaria. Questa serie di atti è un'*arte* per te, o no? Ogniqualvolta è opera umana preconosciuta, mi dici di sì. Quest'arte da che è determinata? Dalla necessità stessa delle cose. Che cosa ti rappresenta? Una o più LEGGI RAZIONALI NECESSARIE, perchè vengono concepite e fissate prima d'intraprendere l'opera, e servono ad effettuarla.

§ 2861. È forse qui necessario che tu le concerti co 'l tuo vicino? Allorchè dovessi chiamarlo in ajuto, tu mi rispondi, dovrebbe *conoscerle*; ma nè io nè lui non potremmo *stabilirle* a nostro arbitrio, altrimenti l'aqua ci riunirebbe tutti e due. A che dunque servirebbero i patti? Non per istabilire, ma per eseguire. Dunque nulla di più insensato e di più assurdo si può figurare in qualunque opera, nella quale dobbiamo valerci della natura, dell'imaginarci che le leggi effettive possano essere stabilite da patti. Fingete che un proprietario patteggi con un muratore di sostenere i ponti della fabrica con legni fracidi; domando se con questi patti i ponti, i materiali e gli uomini potranno essere sostenuti, o non più tosto tutto ruinerà?

La condizione logica e fisica delle cose è tale, che o conviene stabilire l'arbitrario in qualunque arte possibile umana, o conviene ammettere *leggi di ragione necessaria* indipendenti dall'umano volere, e sottomettervi le operazioni di qualsiasi ordine possibile delle umane funzioni.

§ 2862. Molti di coloro che ci parlano di agricultura, d'arti o di commercio ci fanno quasi travedere che in mano degli uomini esista una possanza magica, onde fabricare le isole incantate di Circe e d'Armida. Essi poi non ti pongono freno veruno nè alla coscienza di chi governa, nè a quella di chi è governato, mentre pure da tutte le parti spuntano i ritegni naturali necessari di questa coscienza. Io ho conosciuto un tale che disse ad un mercante che vendeva al minuto, che per far roba si richiedono due pochi ed un niente; cioè un poco di capitale, un poco d'industria, e niente di coscienza.

§ 2863. Se ogni arte non fosse un complesso di necessità, se noi potessimo far senza del consorzio dei nostri simili, e però la convivenza non fosse un'altra necessità; se noi potessimo fare senza direzione unita, e però i governi non fossero una terza necessità: si potrebbe lasciar di studiare le leggi di ragione delle une e dell'altra. Ma posto che convien conoscere queste leggi, sotto pena di star male, è necessario formarsi le idée più chiare, più esatte e più certe che si possano ottenere intorno alle medesime.

§ 2864. Certamente a chi ci vuol dare ad intendere che le bastonate date a capriccio di un despota debbano piacere come le carezze, e che la carestia debba soddisfare come l'abondanza, questa cognizione è superflua. Ma essi debbono abolire un'arte di regnare per santificare egualmente il regime dei Massenzi e dei Busiridi, e quello dei Zoroastri e dei Manco-Kapach. L'arte di regnare esige non solamente il dirsi chiamati a regnare *per la grazia di Dio*, ma di pensare e di fare eziandio *per la grazia di Dio*. Fra l'arbitrario e l'arte non v'è mezzo ragionevole, come fra l'arte ed il dovere non v'è differenza assegnabile.

§ 2865. Posto tutto questo, ognuno comprende che se poniamo tanto rigore nel provare che gli angoli di un triangolo, presi insieme, sono eguali a due retti; converrà per lo meno qui avere un po' di cura per ben definire, in vista della importanza della materia, della fluttuazione delle dottrine, della moltiplicità degli errori, della continuazione delle dispute, degli attentati alle coscienze, e delle calunnie date alla Providenza.

§ 2866. Chi direbbe, per esempio, che la definizione analitica e dimostrata di una cosa tutta nostra, di una cosa che abbraccia tutte le nostre operazioni avvertite, di una cosa che abbiamo per la bocca e per le mani tuttodì, di una cosa della quale i dotti e gl'indotti, i grandi e i piccoli si occupano sempre mai, io voglio dire dell'ARTE, ad alcuni sommi uomini sia sembrata impossibile, e ad altri di niun conto? Leggasi il discorso su la prima *Enciclopedia*, e si vedrà che d'Alembert confessa che non saprebbe distinguere la scienza dall'arte. Leggansi poi gli scritti degli altri, e si vedrà che non si curano di sapere che cosa sia, e ne suppongono il concetto.

§ 2867. E pure a chi chiaro vede nel fondo delle cose vien reso manifesto importare assaissimo il conoscere l'indole logica di questa idèa, i suoi limiti, le sue esigenze e le sue connessioni; e quindi la natura reale dell'arte, il suo impero, e la sua obedienza necessaria e perpetua alla natura; e quindi la necessità di studiare questa natura per creare l'impero dell'uomo. Qui però io debbo dichiarare, che mi restringo a spiegare questa nozione per fissarne il concetto logico e conoscerne i caratteri generali, riserbandomi di farne vedere altrove lo sviluppamento.

§ 2868. Soggiungo finalmente, ch'io riguardo questo capo come una pietra di paragone di tutta la mia dottrina, e quasi direi come un fanale inalzato, il quale spande da cima a fondo i raggi che accentrano tutti i concetti in un solo punto luminoso, certo e dimostrato. Per ragione logica rigorosa togliendosi la possibilità stessa dell'arbitrario, si segna la base o il perno su 'l quale si aggira anche la coscienza speculativa di ogni umana operazione.

II. *Primo attributo dell'arte. Imputazione morale.*

§ 2869. Spesso noi sentiamo a dire: quel canale, quell'arco, quella grotta, quella cascata d'aqua è fatta dalla *natura*; e altre volte sentiamo d'altre opere simili dire che sono fatte dall'*arte*. Che cosa intendiamo noi di significare con ciò? Nel primo caso, non essere intervenuta l'opera dell'uomo; nel secondo poi all'azione dell'uomo si deve attribuire la tale opera, cui appelliamo in conseguenza co 'l nome di *manufatta*, di *artificiale*; da che derivò il nome di *fattura*, di *manifattura*, di *artefatto*, allorchè l'arte vuole imitare la natura.

In queste locuzioni che cosa si asconde? Un giudizio della mente nostra, pe 'l quale pronunciamo che, sia la natura, sia l'uomo, nei rispettivi casi, quanto a noi sono gli AUTORI, ossia le cagioni produttrici della data opera, la quale per ciò stesso viene riguardata come effetto. *Imputare*

dunque all'uomo la formazione di una data cosa è il primo concetto nascosto in qualunque opera artificiale. Questa imputazione è quella che la distingue da un'opera detta da noi *naturale*.

§ 2870. Ora si domanda a che *realmente* si riduca questa imputazione. L'uomo non può creare veruna sostanza o veruna forza in natura: egli può soltanto dirigere quelle sostanze e quelle forze, le quali possono cadere sotto l'azione sua, e possono essere predominate dalla sua potenza. Dunque egli altro non fa e non può fare, fuorchè *impiegare* le cose e le forze della natura a produrre un effetto qualunque. Dunque considerando l'*azione* dell'arte, quale realmente esiste, si rileva in primo luogo, ch'essa altro non è nè può essere, fuorchè = una direzione delle cose e delle forze della natura eseguita dalla potenza umana, in quanto produce un dato effetto, cui la natura nel caso concreto, a giudizio nostro, non avrebbe prodotto. =

Dico *nel caso concreto*, per indicare che nel concetto comune si suppone che la disposizione delle cose per loro natura non fosse tale da produrre per sè stessa un dato effetto, benchè in altri casi questa disposizione potesse essere indotta dalla sola natura. Così, per esempio, io vidi pochi giorni addietro un'aqua tratenuta da uno scoglio; pochi giorni dopo veggo un taglio, per cui l'aqua decorre: io giudico che il taglio fu fatto ad arte. E pure è noto che con l'andar del tempo l'aqua da sè stessa lo poteva fare. Da che dunque deriva il mio giudizio? Dal pensare che, giusta il corso conosciuto della nota natura, un taglio di quella fatta non si fa in pochi giorni. Quì nella nostra mente interviene la *presunzione*, nel senso altrove definito. Questa presunzione esclude la possibilità, a senso nostro, che la natura sia autrice del taglio; e per conseguenza noi lo attribuiamo all'uomo. Ma questa stessa conseguenza è anch'essa un'altra presunzione, perocchè in un'astratta possibilità potremmo figurare che il taglio fosse stato fatto dall'industria di uno o più ourang-outang, o da altro animale. ec.

§ 2871. Con ciò fissiamo il primo carattere della nozione dell'*arte*. Dico *il primo carattere*, e non *la sua definizione*. Di fatto non basta che un'opera sia *imputabile* all'uomo, come a causa produttrice *materialmente*, per dire ch'essa appartiene all'*arte*; ma si esige qualche cosa di più. Ciò si rende manifesto dai discorsi che sentiamo tuttodì, co' i quali si dice: *questa cosa non fu fatta o trovata ad arte, ma a caso; io non ho fatto questo ad arte, ma senza pensarvi, senza prevedere*. Che cosa risulta da questi modi di dire? Che non basta alla nozione dell'*arte* che un'opera sia materialmente *imputabile* all'uomo, ma si esige eziandio che sia fatta, come si suol dire, *a bello studio*, vale a dire con precognizione d'un intento, e con le disposizioni dei mezzi da noi imaginati. In breve, nell'*arte* debbono concorrere tutti i requisiti della *moralità* altrove annoverati.

§ 2872. Da ciò viene, che alle bestie attribuiamo bensì un'industria, ma non un'arte: lo che pure pratichiamo co' i nostri fanciulli, e con ogni altro uomo mancante di senno. Si potrebbe per altro domandare, se anche nell'età provetta degli uomini intelligenti e liberi siano maggiori gli atti che si praticano con arte, o senz'arte. Ma ciò ne trarrebbe fuori di argomento. Ora deve bastare il far uscire alla luce il primo supposto recondito, al quale si suole alludere allorchè parliamo di *arte* come funzione umana, e delle produzioni della medesima. Quì ognun vede che il concetto di *arte* involge quello d'*imputazione*, e d'*imputazione morale;* di modo che senza questo requisito cessa l'artificiale, e subentra il casuale, benchè materialmente l'opera venga attribuita all'uomo, come a sua causa assegnabile.

§ 2873. Questa sola considerazione avrebbe potuto aprire gli occhi a quegli scrittori, i quali dissero non potersi distinguere l'*arte* dalla *scienza*. Essi prima di tutto dovevano pensare che quando si tratta di *conoscere*, si verifica la *scienza;* e quando si tratta di *fare*, con prefissione d'intenti e di mezzi, qualunque altra cosa, si tratta di *arte*. Dopo ciò dovevano por mente alla teoría degli atti moralmente imputabili, nei quali non si tratta nè punto nè poco di *contemplare*, ma di *fare*. In terzo luogo dovevano concentrare l'attenzione su 'l concetto del *conoscere* e su quello del *fare*. Quando penso al *conoscere*, il concetto è per me simile al concetto di *vedere;* all'opposto quando penso al *fare* con intenzione, il concetto è d'una cosa preintesa, d'una cosa voluta, d'una cosa tentata o eseguita. Il concetto dell'atto con cui io veggo, ed il concetto dell'atto con cui io voglio ed eseguisco, sono o no diversi? Ciò posto, se passo al *come* della scienza e dell'arte, questo *come* sembra certamente avere lo stesso carattere di *mezzo*, come il bello e il buono, il piacere e il dolore hanno lo stesso carattere di *senso;* ma se considero l'*effetto* di questi mezzi, essi dal fine ricevono il loro carattere specifico, come il senso del bello, del buono, del piacere e del dolore ricevono il loro carattere dall'effetto della sensazione e dalla sua relazione. Con questi dati si poteva agevolmente stabilire, discernere e dimostrare i caratteri, e dimostrare la differenza fra la *scienza* e l'*arte*, per la quale fino dai tempi di Aristotile, come notò Diogene Laerzio nella vita di lui, fu distinta la filosofía in *teoretica* e *prammatica*, ossia *pratica*.

§ 2874. Co 'l medesimo mezzo si distinguono eziandio le operazioni stesse *naturali* dalle *artificiali;* e ciò non solamente quanto alle fatture esteriori e sensibili, come nell'esempio sovra recato, ma perfino negli atti semplicemente volontari. Tuttodì noi sentiamo dire: *la tal cosa vien fatta naturalmente dai tali uomini*, per contraporla appunto all'azione artificiale, della quale parliamo quì. Tali sono le operazioni che vengono attribuite ai bambini prima che abbiano subito il potere dell'educazione; e tali perfino quelle che noi stessi provetti pratichiamo, senza che possiamo trovarne la causa nè nella educazione, nè in veruna nostra operazione ragionata. Io non voglio cercare se giudichiamo con verità, o no: solo mi basta al mio proposito di far sentire, che quando noi contraponiamo l'*artificiale* al *naturale*, l'unico criterio di distinzione si è l'IMPUTAZIONE MORALE, fatta astrazione se questo criterio sia stato bene o male applicato. Quì si tratta di scoprire i caratteri logici dell'arte, cioè quale viene intesa e può esistere in natura, e nulla più.

La clausola *quale può esistere in natura* importa altre considerazioni, le quali riguardano l'*efficacia* stessa dell'arte; e però esse non colpiscono soltanto la nozione *nominale*, ma la nozione *reale* dell'arte. Queste considerazioni cadono propriamente su la potenza stessa artificiale, la quale in sostanza non è altro che l'uomo stesso operante a disegno, onde produrre una data opera, o un dato effetto. Volgiamo pertanto su d'esso il nostro esame.

III. *Secondo attributo. Efficacia. Sue condizioni essenziali.*

§ 2875. Quando si nomina la *potenza artificiale*, che cosa realmente si vuole indicare? Forsechè la facoltà di non fare o di mal fare? forsechè la facoltà di tentare senza riuscire? Non mai; ma bensì la facoltà di *ottenere* un dato intento. Egli è perciò che dicesi comunemente che non si è ancora trovata l'arte di far loro, benchè millioni di tentativi e di processi siano stati praticati dagli alchimisti. Così pure dicesi di un tale che non possede l'arte del dire, dello scrivere, del dipingere, del misurare, benchè di fatto parli, scriva, dipinga e misuri. Perchè dicesi tutto questo? Perchè nell'uno e nell'altro caso non viene dagli operatori effettuato l'intento voluto o dovuto. E pure tutti agiscono, tutti producono effetti. D'onde dunque deriva che dicesi *mancare di arte?* Perchè i tentativi degli alchimisti non riescono in ciò che vogliono, e le opere degli altri non sono fatte come debbono essere. Per questo motivo si dice degli uni e degli altri che *mancano di arte*.

§ 2876. Da che dunque si afferma o si nega l'esistenza della vera potenza artificiale? Dalla sua *virtù*, dalla sua *efficacia pratica* a produrre il dato intento. Volendo adunque descrivere la *potenza artificiale* con tutti i caratteri sopra distinti dell'*arte*, si può dire ch'essa consiste nella = facoltà di dirigere con precognizione le cose e le forze della natura in modo da produrre un'opera od effetti, cui la natura abbandonata a sè stessa, a giudizio nostro, nel caso concreto, non avrebbe altrimenti prodotto. =

Quest'attitudine pratica come costituisce la *vera potenza* dell'operatore così pure costituisce l'*efficacia pratica* dell'arte. Quì l'*arte* si considera come un fattore reale ed effettivo per una specie di personificazione. In sostanza però essa riducesi al *talento*, alla *perizia*, all'*abilità personale* dell'operatore, e nulla più. L'*arte*, come ente morale, non esiste nè può esistere per sè: essa è un'astrazione di una funzione personale fatta dalla mente nostra. Malgrado ciò, noi trasportiamo all'*arte* gli attributi della *potenza*, di modo che d'una forza incapace di produrre l'effetto inteso noi diciamo essere impotente, e quindi mancare di potenza. Così pure ad una operazione umana inefficace a produrre un intento noi neghiamo il nome di *arte*. D'onde si vede che alle nozioni di *arte* si vuole nel comune concetto annessa l'*efficacia* suddetta.

§ 2877. Quì però in quest'astrazione nasce una distinzione. Altro è considerare la potenza artificiale come *mera attitudine* in senso attivo, e come *suscettibilità* in senso passivo; ed altro è considerarla come *perizia* ed *abilità*. Sotto il primo aspetto la potenza è meramente *virtuale;* sotto il secondo è *effettuale*. Posta questa distinzione, ne segue poter esistere una *potenza artificiale virtuale* ed una *potenza artificiale effettuale*. Per la qual cosa si sente tuttodì a dire: *se il tale o avesse potuto o avesse voluto applicarsi alla matematica*, *alla mecanica*, *alla pittura*, *ec. ec.*, *sarebbe riuscito buon matematico*, *buon mecanico*, *buon pittore*. Ciò dicesi appunto di persone che non hanno abilità a far tutto questo, ma che dalla natura sortirono disposizioni favorevoli a riuscire. Che cosa risulta da ciò? Che in costoro noi affermiamo esistere una *potenza virtuale*, perchè appunto non fu sviluppata e posta in grado di produrre le opere relative.

§ 2878. Passando con la mente dalla *potenza* alle *funzioni*, noi non possiamo nell'arte fare la distinzione suddetta, e dire *arte effettuale*. L'arte nel suo concetto non può essere fuorchè effettuale. Ciò che dice Cicerone della virtù, cioè che *in usu sui tota posita est*, si deve dir pure dell'arte considerata anche speculativamente. Il concetto di produrre effettivamente il dato intento è ad essa così essenziale, che senza questa relazione di *causa* ed *effetto* non esiste più la nozione di *arte*.

§ 2879. Nei progetti che sembrano ragionevoli l'*efficacia* non è che presunta, e però la riuscita non è che presunta. Un progetto pertanto può denominarsi un *artificio presunto*. Quando viene confermato dall'esperienza, esso si può denominare un *artificio reale ed efficace*. La sua possibilità di ripeterlo dipende dalla possibilità di ripetere quelle stesse circostanze che lo fecero riuscire. Dunque quella che un tempo si poteva accogliere come *arte*, in un altro tempo può divenire inutile tentativo, e però cessare d'essere *arte*.

Da ciò viene, che l'efficacia dell'*arte* non può essere che puramente *relativa*, quand'anche in alcuni oggetti piacia considerarla perpetua; perocchè la sua stessa perpetuità da altro non deriva, fuorchè dalla permanenza delle medesime circostanze.

§ 2880. Per la qual cosa può avvenire, come avviene di fatto, che certi progetti riescono in un tempo, ed in altri falliscono; e viceversa alcuni che non riuscirono un tempo, dopo vengono mandati ad effetto, benchè per parte dell'operatore non siano stati cangiati i mezzi di esecuzione. L'*arte* dunque per essere *efficace* dev'essere anche *opportuna*. Essa poi dev'essere *opportuna*, perchè l'uomo non può far andare il mondo a suo modo, ma deve accomodarsi alla forza delle circostanze.

§ 2881. Da quali elementi dunque risulterà l'*efficacia* dell'arte? Da tre principalmente; cioè dalla *sufficienza della forza*, dalla *opportunità dell'esercizio*, e dalla *convenienza dei mezzi*. Di quest'ultimo requisito la necessità fu ampiamente dimostrata dalle cose dette nel n.° 1 di questo capo. D'altronde la natura stessa della cosa lo dimostra. Noi abbiamo detto che l'arte è una *direzione* delle cose e delle forze della natura, ed abbiamo osservato che l'uomo è servo e non padrone della natura. Dunque per ciò stesso ne viene, che a riuscire in qualunque cosa deve *accomodarsi* alla natura; dunque deve impiegare mezzi *convenienti* alla forza delle circostanze, dunque la *convenienza dei mezzi* formerà un requisito essenziale dell'*efficacia* dell'arte.

IV. *Terzo attributo dell'arte. Direzione.*

§ 2882. Non basta aver la forza sufficiente; non basta che l'occasione sia opportuna; non basta che i mezzi siano per sè convenienti, onde produrre un'opera intesa: ma si esige che l'uomo apposti, subordini e sospinga questi mezzi, onde ottenere il proposto intento. L'appostare, il subordinare ed il sospingere in modo da produrre l'effetto proposto, costituisce appunto la DIREZIONE quì intesa.

§ 2883. È per sè manifesto che senza di essa è impossibile ch'esista arte alcuna effettuale; perocchè un dato effetto non può ottenersi se non con date cause, e un dato intento se non con dati mezzi. Perchè la calamita e il ferro si attraggano conviene avvicinarli; perchè un glutine unisca due marmi o due legni conviene porli a

contatto. Non facendo questo, o facendo il contrario, l'effetto non si ottiene, e l'intento è frustrato.

§ 2884. Volendo ora considerare l'*arte* come un ente morale, noi vediamo che, secondo il modo diverso di *appostare*, di *subordinare* e di *sospingere* con riuscita, nascono *forme diverse* dell'arte medesima. Distinguendo adunque l'*essenza* generale dell'arte, che viene caratterizzata dal suo intento (come arte di scrivere, di fabbricare, di tingere, ec.), dalla sua forma, la quale viene costituita dal suo processo; noi figuriamo un *magistero* dell'arte distinto, ma non disgiunto dalla medesima. La direzione voluta costituisce appunto questo magistero.

Il nome di MAGISTERO, assunto come facoltà, si potrebbe confondere con la *perizia* e con l'*abilità*; ma considerandolo non subjettivamente (cioè rispetto all'operatore), ma objettivamente (cioè rispetto all'opera), esso forma l'attributo essenziale dell'arte considerata in sè medesima. Questo *magistero* consiste = nell'*appostare*, *subordinare* e *sospingere*, co'l potere predominante dell'uomo operante con precognizione, le cose e le forze della natura in modo da ottenere il proposto intento. =

§ 2885. Questo magistero viene in pratica appellato con diversi nomi. Così si nominano i *processi*, i *metodi*, le *maniere*, gli *usi*, le *pratiche*, ed anche in genere l'*arte* di fare il vino, il pane, di tessere, di tingere; lo che in pratica significa i *modi* di fare queste cose. Nel senso comune il *magistero* e l'*arte* si confondono, perocchè solo per un'ultima astrazione si può separare il concetto dell'*arte* da quello del *magistero*. Questo si può dire essere l'*arte di ragione*, l'*arte come dev'essere*, e non *come può essere*.

§ 2886. Io non abbisogno qui di giustificare le funzioni di *appostare*, *subordinare* e *sospingere*, annoverate nella definizione come componenti le parti costituenti e quindi gli attributi essenziali del *magistero*; imperocchè:

1° Abbiamo veduto che l'idea di *arte* suppone il *predominio* dell'uomo sopra certi esseri e certe forze della natura valevoli a produrre un dato effetto inteso.

2° Abbiamo veduto che queste cose e queste forze debbono essere poste in una data maniera, ed essere per sè capaci a produrre il suddetto effetto.

3° Abbiamo veduto essere necessario che l'umana potenza *effettui* più tosto l'una che l'altra posizione, e dia più tosto l'una che l'altra spinta a queste cose ed a queste forze tutte le volte che voglia ottenere il dato effetto.

Dunque per la *realità* della direzione, e però per l'esistenza del *magistero*, richiedesi l'*appostare*, il *subordinare* e il *sospingere* in un dato modo, e non in un dato altro, le cose e le forze della natura.

§ 2887. Dal telajo e dal banco dell'artefice leviamo lo sguardo, e portiamolo nell'uomo interiore. Che cosa ci dice la ragione? Tu vedi quell'uomo ch'eseguisce quella manifattura; ma sapi ch'egli no'l fa per un'abilità *infusa*, ma per un'abilità *acquisita*. Dunque ha dovuto esistere un'istruzione precedente ed un atteggiamento delle facoltà di quest'uomo. Ciò appunto vien fatto con l'EDUCAZIONE, la quale si può definire = la direzione attiva dei poteri di un vivente, onde fargli contrarre certe abitudini, e renderlo idoneo a certe funzioni. = In ogni arte anche minima questa educazione è necessaria: lo che viene designato con la frase di *far pratica*, sia che ciò si facia sotto la direzione altrui, sia che si facia sotto la direzione propria. Di qui viene l'assioma, che *l'educazione è madre dell'industria*, e *l'industria è figlia dell'educazione*.

§ 2888. Quando l'industria è ridotta in abito, e si considera qual cosa *inerente* alla persona, essa ci si presenta siccome una *facoltà utile* ossia fattrice dei beni, come abbiamo già veduto. Essa forma una specie di *fertilità personale*, la quale non abbisogna che d'essere giovato nel suo esercizio co' i mezzi esterni materiali, come con la semente e con l'ingrasso si pone in un dato esercizio la fertilità naturale di un terreno. Ma dall'altra parte considerando che l'industria dev'essere acquistata con l'educazione, mantenuta con la sanità e vigoria del corpo, esercitata con certi sussidi; così quest'industria può essere considerata nei tre stati di *acquisto*, *possesso* ed *esercizio*. Quindi si può e si deve chiedere che cosa si esiga dal canto delle cose e degli uomini per ognuno di questi tre stati.

§ 2889. Or bene, questi tre stati si debbono considerare sì nel magistero che nelle arti; perocchè in ultima analisi esse altro non sono che *funzioni umane*, ossia l'attività umana che con cognizione si esercita più tosto in una che in altra maniera, onde ottenere un intento bramato. Se questi tre stati non appartengono alle nostre fatture, appartengono certamente alla nostra persona; e però se non costituiscono *qualità* dei lavori, dànno l'essere alla *causa* di questi lavori. Dunque per ciò stesso entrano a dar l'essere alla causa della *direzione* dell'arte. Chi acquista la cognizione e la pratica dell'arte dicesi comunemente APPRENDENTE; chi la possede dicesi PERITO O MAESTRO; chi la esercita dicesi ESERCENTE O PROFESSORE.

§ 2890. Volendo adunque riguardare la *direzione* nella sua *causa*, si può distinguere l'*acquisto*, il *possesso* e l'*esercizio* della *direzione*, come si distinguono quelli dell'*arte*. Or qui sapendo che tutto l'uomo interviene nell'arte, e che per agire abbisogna di lumi, di forze, di mezzi e di motivi; noi possiamo distinguere le *cognizioni*, le *forze*, i *mezzi* e gli *stimoli* della direzione artificiale, e così pure dell'industria e dell'arte tutta. Con ciò si spinge la ricerca alla prima origine, dove finalmente tutto riposa.

V. *Definizione risultante dell'arte. Sua derivazione dalla natura, e soggezione perpetua ad essa.*

§ 2891. Dopo tutte queste considerazioni quale sarà la definizione filosofica dell'*arte* ridotta a' suoi più ristretti termini, e analoga al senso comune co'l quale s'impiega questo nome? Eccola = Una direzione delle cose e delle forze della natura, preordinata dalla mente, ed eseguita dall'energia dell'uomo, in quanto con tale direzione produce un dato effetto da lui proposto come fine od intento. =

Tutti i caratteri logici, come tutte le reali condizioni necessarie a far esistere l'arte, sono racchiuse o necessariamente supposte in questa definizione. Qui, come ognuno vede, si assume l'*arte* qual FUNZIONE, non quale POTENZA. Di questo ho addotto la nozione, senza bisogno di ripeterla, nel n° III di questo capo (§ 2876).

§ 2892. Ora, per dar fine a queste nozioni elementari, credo necessario accennare alcune viste fondamentali su la derivazione, su l'impero e su la soggezione dell'arte alla natura. Quanto alla derivazione, osservo che quando si tratta di conoscere qualche cosa *con verità*, ci vuole la scien-

za; quando si tratta di produrre qualche effetto *prima inteso*, ci vuol l'arte. Ma per conoscere *con verità* conviene appostare, subordinare e avvivare i mezzi che conducano al vero, e ci guardino dal falso. Ecco l'*arte* che serve alla *scienza*. Viceversa quando si tratta di produrre un effetto inteso, che operando a capriccio potrebbe fallire, convien conoscere i mezzi aventi efficacia e convenienza, convien conoscere l'opportunità e la direzione, ec. Ecco la *scienza* che serve all'*arte*.

§ 2893. Dunque nella sfera del dominio umano, nel quale si vuole ottenere un qualche scopo, l'*arte* e la *scienza* costituiscono in realtà una sola potenza, nè si distinguono che dall'effetto che l'uomo si propose. Si propone egli l'uomo di conoscere con verità? ecco la *scienza*. Si propone egli di produrre effettivamente qualche cosa? ecco l'*arte*. Ma siccome per ottenere la prima si esige industria, e per praticare la seconda si esigono cognizioni; così l'una è famulativa dell'altra, e l'una entra nell'altra, senza che si possano separare: lo che è impossibile, perchè uno è l'*io* che fa tutto questo.

§ 2894. Ma considerata così la cosa, dove possiamo noi trovare una *derivazione originaria?* Qui la *scienza* apparisce figlia dell'*arte* nell'atto stesso che l'*arte* è figlia della *scienza*. In che dunque si risolve la cosa? Che *la scienza primitiva è senz'arte*. Essa è opera della natura, e non dell'umana industria; essa è atteggiata, divisa e sospinta dalla natura, e non mai dai decreti particolari dell'uomo. Dunque la *scienza* primitiva è figlia dell'industria della natura, come l'*arte* dell'uomo è figlia della scienza ingerita dalla natura. Così nel pensiero sta il principio della vita razionale, e nella natura sta la direzione originaria di questo pensiero. Come l'uomo crea l'*arte* co 'l pensiero, così non è avvisato dell'*arte* che co 'l sentimento di essa. Siccome poi sapiamo esser egli dotato d'un dato organismo, così vediamo poter avere l'iniziativa dell'*arte*. Se noi pensiamo esistere motivi naturali per attendere; se noi pensiamo esistere una logica naturale comunque fallibile; se noi pensiamo esistere le inspirazioni per noi subitanee degl'inventori, e perfino del genio; noi vediamo esistere un magistero originario della natura.

§ 2895. L'arte trovata e posseduta reagisce su la natura, e co 'l reagire su di essa la fa servire agl'intenti umani. L'uomo co 'l conoscere tanto la potenza propria, quanto le forze da lui disponibili della natura, crea nuove forze artificiali con la materia e con le forze della natura; e nell'atto stesso, co 'l distinguere, crea le ricchezze intellettuali, e co 'l rappresentare crea la potenza del pensiero.

§ 2896. È noto quanto l'associazione delle idée e l'uso dei segni contribuiscano a sottrarre la mente nostra dal *corso fortuito* delle esterne sensazioni, ed a creare un demanio nostro intellettuale, reso, dirò così, commerciabile con le idée generali. Così con la potenza interiore ed esteriore acquisita l'uomo si sottrae, quanto può, dall'impero, per così dire, d'una cieca *fortuna fisica* e *morale*, e diviene padrone di sè stesso.

Allora sorge l'impero dell'*arte* distinto da quello della *fortuna;* allora l'impero dell'*arte* gradualmente si allarga, e quello della *fortuna* si restringe; allora anticipando co' l pensiero le conquiste dell'*arte*, le concepiamo almeno speculativamente spinte alla massima loro ampiezza, e quindi ravvisiamo l'impero della *fortuna* quanto a noi ristretto dentro i suoi minimi limiti. Ecco allora il triplice perfezionamento economico, morale e politico, portato al suo massimo; ecco, in una parola, il sommo incivilimento, e l'uomo elevato alla sua dignità.

§ 2897. Le conquiste dell'*arte* su la *fortuna*, e quindi il massimo dominio dell'*arte*, non è opera di un solo uomo, nè di un solo secolo; ma delle società intiere, e di più generazioni collocate in circostanze più o meno felici. Così l'uomo diventa rispetto alla natura tanto più libero o potente, quanto più diventa interiormente ed esteriormente proveduto di arte. Egli poi diventa tanto più potente, quanto più conosce la relazione delle sue forze o delle sue funzioni con le forze e con le funzioni della natura, e il modo di farle servire a se stesso, uniformandosi ai rapporti reali delle cose.

§ 2898. Dopo queste conquiste però, le quali a noi sembrano magnifiche, e dopo lo stabilimento dell'impero umano, quello della natura e della fortuna (per buona nostra sorte) rimane ancora immenso e prepotente, nell'atto che quello dell'uomo rimane più o meno limitato. Dicasi di più: questo stesso impero umano altro veramente non sarà che un ossequio dall'uomo prestato alla natura, dalla quale non solamente ripetiamo il volere e il riuscire, ma eziandio tutti i mezzi di potenza e tutto l'ordine della direzione dell'*arte*. Ciò risulta dalle cose già esposte. A che dunque si riducono gli articoli positivi dell'impero massimo dell'*arte?* Alla massima somma dei casi, ne' quali all'umana potenza sarà *fattibile* di far servire la natura a grado dell'uomo.

§ 2899. Ma questo servigio della natura non potrà ottenersi, nè potrà riuscire proficuo e durevole, se l'uomo pretenda *contrariare* il corso di essa. Dunque l'uomo non potrà veramente far servire la natura che secondandola. Durevole quindi e feconda non riuscirà l'opera dell'uomo, se non quando verrà raccomandata, dirò così, alla catena del fato, che lega e trascina ogni cosa. Il proverbio quindi che dice, *che uno stato* violento *non può essere durevole e perpetuo*, è comune tanto al mondo fisico, quanto al morale e politico. Ciò che dicesi del *violento* si deve pur dire dello *slegato*, dell'*immaturo*, del *saltuario*. La legge della vita universale esige *connessione*, *opportunità* e *continuità*, non solamente in conseguenza della forza centrale della natura, ma dell'andamento stesso vario e progressivo di essa.

§ 2900. Se nel corso dei secoli, e per una potenza accresciuta, l'uomo può camminare per vie più brevi di quelle battute da' suoi maggiori, e quindi acquistare in estensione; egli ciò non ostante non si può dispensare dallo studiare la volontà della natura, nè insuperbirsi della propria potenza. Anzi a proporzione che l'uomo cresce in lumi ed in potenza, trovandosi in grado di conoscere la corrente del fato, è tenuto a segnalare quelli scogli, dei quali una cieca fortuna o non lo rendeva accorto, o non gli dava mezzo di evitarne lo scontro. Egli quindi deve guardarsi di venire ai pugni co 'l tempo, perchè la forza del tempo è la stessa forza di Dio (1). Assai avrà

---

(1) *Nel* § *943 delle* Vedute su l'arte logica, *si trova ripetuto questo periodo così modificato:* Egli quindi deve tener conto delle utili tradizioni, e

fatto l'uomo co 'l non mal fare, perocchè viene rimunerato ampiamente dalla natura con quella benefica *facilità*, la quale trae seco infiniti beni.

§ 2901. Tutte queste sono parti ed effetti di quella legge suprema, alla quale sono sottoposte tutte le opere sì dell'ingegno che della mano degl'individui e delle società. Tutto nel mondo delle nazioni o di buono o di mal grado serve a questa legge; talchè non v'è distinzione fra le opere fisiche e le morali, fra le interiori e le esteriori, fra quelle della mente e quelle della mano, fra quelle degli antenati e quelle dei posteri, fra quelle d'una popolazione e quelle dell'intiera specie umana. Le scienze sono manifatture mentali, le quali vanno soggette alle stesse leggi; le arti, sia meccaniche, sia liberali, vanno soggette alle stesse leggi; la morale, il diritto, la politica vanno soggette alle stesse leggi; e tanto più vi vanno soggette, quanto meno possono colpire i singoli elementi cui vogliono predominare, come fu già dimostrato.

§ 2902. Io non posso qui discendere a maggiori specificazioni. Mi contenterò soltanto di far osservare, che in un innoltrato incivilimento la suprema providenza sembra tenere in una maniera invisibile il régime ultimo complessivo e conservatore. Essa dividendo le professioni e i lavori, ma nello stesso tempo provedendo alla rappresentazione (nella quale io pongo anche i principi), pare dire ad ognuno: Pensate a far bene la vostra parte, e non vi ponete in ansietà dell'azione unita e del frutto ultimo che ne ricaverete. Voi mirando tanti libri, tante officine e tante invenzioni, rimanete stupefatti, avviliti e costernati, per non potere almeno saper tutto. Calmatevi, e pensate a far bene la parte vostra; perocchè il frutto intiero di tutte queste cose è opera mia, della quale voi certamente approfitterete con tanto più di pienezza, con quanta maggior cura vi sarete occupati a far bene ognuno la parte che vi è toccata.

CAPO III.

NOZIONI APPARTENENTI ALLE FUNZIONI RIGUARDANTI LA PROPRIETA' REALE.

I. Oggetti naturali e reali di queste nozioni. Necessità di definirle.

1° *Vero senso delle locuzioni del* fatto *e del* diritto.

§ 2903. Quando si parla di fatto o di forza da una parte, e di diritto o di torto dall'altra, si parla sempre di fatto e di forza. Quando il fatto è *giusto* e la forza è *regolata*, si parla del diritto; quando il fatto è *ingiusto* e la forza è *sregolata*, si parla del torto. Il diritto e il torto non sono che mere qualità morali, ossia meglio relazioni intellettuali del fatto o della forza. Parlando adunque con verità, quando si contrapone il fatto o la forza al diritto, si contrapone realmente un fatto ad un altro fatto, ed una forza ad un'altra forza.

2° *Che cosa corrisponda in natura a queste locuzioni.*

§ 2904. Ma sotto i nomi di *fatto* e di *forza* che cosa propriamente si vuole esprimere? Sotto i nomi di FORZA e di FATTO s'intendono gli *atti volontarî umani* recati ad esecuzione, i quali, secondo che sono conformi o difformi alla norma da noi intesa, ricevono la qualificazione di *diritto* o di *torto*. La norma poi a cui riportiamo questi atti è tutta *razionale*, come già si dimostrò. Essa ha per fine il nostro meglio, il quale non può per necessità di natura essere disgiunto da quello dei nostri simili. Questo meglio si ottiene mediante la conservazione e il perfezionamento procacciati in società e per mezzo della società, e però con la reciprocanza degli officî necessarî e co 'l rispetto delle proprietà. Ora questo rispetto e questi officî altro in natura non sono che atti volontarî, o negativi o positivi, concreti e particolari.

3° *Conseguente necessità di conoscere la natura logica ed effettiva degli atti volontarî umani.*

§ 2905. Dunque per la teoría della conservazione e del perfezionamento suddetti ottenibili con l'esercizio della nostra proprietà, conviene conoscere tanto la natura logica, quanto la potenza effettiva di questi atti. Con la denominazione di *natura logica* io intendo dinotare quei caratteri assegnabili di un atto, pe' i quali possiamo distinguerlo da qualunque altro; e specialmente poi farne constare o direttamente o induttivamente ad altri, perocchè nell'umano commercio l'*esistenza* si risolve nella *prova*. Con la denominazione poi di *potenza effettiva d'un atto* intendo significare la sua qualità interessante, per la quale egli eccita in noi il desiderio o l'avversione, la speranza o il timore, ed in generale qualunque affetto pure assegnabile da noi, e che può cadere sotto la categoría di *causa* o di *effetto*, e in generale di MOTORE delle nostre funzioni.

4° *Quanto questa necessità cresca nella dottrina della proprietà reale.*

§ 2906. Niuna parte della dottrina esige maggiormente di conoscere l'indole logica ed effettiva degli atti umani, quanto quella nella quale si tratta della proprietà delle cose. Come il vitto, il vestito e l'abitazione formano quei primi ed inesorabili bisogni, senza la soddisfazione dei quali non si possono eseguire le altre funzioni della vita individuale e comune; così su le cose che servono a soddisfare questi bisogni cadono le prime e più urgenti ricerche, e quindi le pratiche, i movimenti e le dispute più calde e più ostinate. Ogni legislatore adunque, che voglia istruire, dirigere e provedere come esige la verità e la giustizia; ogni magistrato che voglia giudicare con cognizione ed imparzialità; ogni difensore che voglia patrocinare con avvedutezza; ogni cittadino che voglia operare con discernimento e cautela, dovrà conoscere esattamente l'indole logica ed effettiva degli atti appartenenti alla reale proprietà.

---

porle in armonía con le esigenze del tempo, che sono anche della providenza suprema. *Il senso in fine è lo stesso, ma è più corretta l'espressione. Con ciò si spiega anche la significazione delle frasi* catena del fato, corrente del fato, *che non hanno niente di comune con l'idéa vulgare di* destino, *ma esprimono solo l'impero supremo delle leggi providenziali con cui è governato il mondo, e alle quali l'uomo deve uniformarsi nelle opere sue sotto pena di fallire nell'intento. (DG)*

5° Doveri dei legislatori di definire con esattezza.

§ 2907. Il lettore illuminato non vorrà oppormi il celebre adagio: *omnis definitio in jure periculosa;* perocchè sotto il nome di *definitio* non s'intende l'enumerazione dei caratteri essenziali e distintivi delle cose, ma bensì le *regole* ossia i *canoni generali* degli atti praticabili. Lungi che un legislatore debbasi astenere dal definire, egli deve farlo dove importa, per togliere l'arbitrario tanto nei cittadini quanto nei magistrati, ed istruire sì gli uni che gli altri. Dove poi non importa di definire, egli deve usare una tale proprietà di espressione da non lasciar luogo a storte interpretazioni; e dove avvezzare bel bello la nazione ad un linguaggio esatto, dal quale assaissimo dipendono anche i progressi della sana opinione. Sopra tutto poi, con una chiara, precisa e completa enumerazione delle parti essenziali e specificanti di un atto, il legislatore deve indicare le circostanze che si debbono far constare sì per esigere che per difendersi, e recare sì nelle leggi che nei giudizi uno splendore ed una lealtà, non ultimi pregi delle buone leggi. A questo proposito io prego di richiamare qui quanto fu detto nel capo VI, n° II del libro antecedente.

6° Su quali oggetti cadano le definizioni e le spiegazioni di questo capo.

§ 2908. Qui abbiamo in vista le funzioni personali circa la reale proprietà, cioè il possesso, l'industria, il commercio e l'uso, delle quali abbiamo indicato anche le parti massime. Io credo prezzo dell'opera soggiungere alle date definizioni non solamente quella delle loro parti massime, ma eziandio alcune altre idée capitali e correlative, come eziandio alcune spiegazioni su la *potenza* di queste stesse funzioni.

Procedendo con quella logica economia che conviene ai diversi punti di prospettiva, pe' i quali deve passare la dottrina, io mi atterrò qui alle cose generali che per ora debbo contemplare, riserbandomi di scendere a' particolari allorchè l'esposizione più vicina me lo permetterà. Se arido sembrerà a molti questo capo, lo perdonino all'importanza della materia, ed al bisogno assoluto e decisivo delle nozioni che sono per esporre. La cosa della quale più di tutte manchiamo sono le definizioni e le partizioni filosofiche, e però ci sono tolti i primi e più possenti mezzi per ben proporre e per ben distinguere. Che cosa abbisogniamo noi pe' i progressi della dottrina della cosa publica e privata? Aprite i libri, leggete, ponderate; e voi converrete meco della necessità delle prime nozioni da me predicate.

II. In che consistano le funzioni dell'acquistare e del ritenere il possesso delle cose.

1° Doppia relazione dei possessi.

§ 2909. La prima funzione personale della reale proprietà fu detto essere il *possesso*, del quale fu data la definizione e furono segnate le due parti massime, cioè l'*acquistare* e il *ritenere*. È però notabile circa il possesso, che dal modo co 'l quale viene posto in atto ed esercitato, si attribuisce alle cose stesse un carattere diverso, tratto ora dall'azione divisa o unita, ed ora dalla libertà o dai vincoli, dalla indipendenza o dipendenza della facoltà medesima. Da ciò nacquero le denominazioni di *beni vacanti*, di *beni comuni*, di *beni indivisi*, di *beni distinti*, di *beni allodiali*, di *vincolati*, di *dominanti* o *servienti*, ec. Doppia è dunque la maniera sotto la quale conviene considerare il *possesso:* la prima riguarda la persona del possessore; la seconda riguarda le cose possedute.

2° Definizione dell'acquisto del possesso.

§ 2910. Assumendo la prima relazione, quali sono le nozioni da porsi in chiaro? Noi abbiamo indicato l'ACQUISTARE e il RITENERE come parti massime della funzione di *possedere*. Ora in che consiste la funzione di *acquistare?* = Essa consiste nel sottoporre avvertitamente una cosa alla potenza nostra con la mira di farne uso. = Ognuno sa che il por mano ad una cosa senza questa mira esclude l'idèa di *acquisto*. Se io porto una cosa altrui da un luogo all'altro per fargli servigio, benchè io assoggetti la cosa alla mia potenza, ognuno sente che io non acquisto la cosa. La mira o di farla propria o di usarne è dunque la condizione indispensabile la quale in ultima analisi dà il carattere all'atto di *acquistare*. In questo senso appunto incomincia il *possesso*, il quale, come fu veduto, viene autorizzato dalla facoltà di usare a beneplacito della cosa.

3° Necessità dell'imputazione morale in esso.

§ 2911. Questo non è ancor tutto. Affinchè si verifichi il concetto di *acquisto* fa d'uopo che il principio e il fine dell'atto si corrispondano in intenzione. Una cosa può essere materialmente sottoposta alla nostra potenza senza che lo sapiamo o lo vogliamo. Tale sarebbe il caso nel quale taluno avesse o dimenticata o deposta una cosa sua in casa mia senza mia saputa, o dentro la vettura mia, e che io la recassi altrove. Questa cosa, come ognun sa, non viene da me nè acquistata nè posseduta, ma solamente si trova materialmente in poter mio. Dunque è manifesto che per acquistare il possesso si esige per parte mia il *proposito deliberato* di assoggettare una cosa alla mia potenza, con la mira di farne uso.

4° Natura composta dell'atto di acquisto del possesso.

§ 2912. L'acquisto dunque del possesso è un atto fisico *fatto con moralità*, perocchè senza *sottoporre* effettivamente la cosa alla propria potenza si può bensì verificare il *desiderio* di possedere, ma non la *presa naturale* di possesso. Viceversa con l'assoggettare soltanto la cosa si può bensì concepire la materiale apprensione, ma non mai la presa di possesso della cosa medesima. L'esistenza dunque materiale di una cosa in poter mio non prova l'acquisizione del possesso, finchè non sia accompagnata da prove espresse o presunte dell'animo mio di volerla assoggettare a qualche uso.

Ho parlato della *presa naturale* di possesso, per distinguerla dalle maniere derivative immutate e convenute da poi, nelle quali la parte fisica non suole comparire palesemente. In esse per altro sogliono gli uomini riferirsi con l'imaginazione al modo naturale di acquistare il possesso originario, sia per *apprensione*, sia per *occupazione*, com'è noto a tutti i principianti legisti.

5° Detenzione del possesso. Suoi caratteri essenziali.

§ 2913. La seconda parte essenziale del possesso consiste nel *ritenere* la cosa in poter nostro; anzi si può dire che tutto consiste in questa funzione. Di fatto, se la cosa mobile ci venga sottratta, o dalla stabile venissimo espulsi, noi perdiamo il loro possesso. Parimente se venga abbandonata da noi o assolutamente, o per dar luogo ad altri, accade lo stesso. Al contrario, finchè la cosa rimane a libera nostra disposizione, dicesi da noi posseduta, quantunque abitualmente non ne facciamo uso. Dunque l'essere una cosa in nostro potere con una destinazione nostra costituisce propriamente i caratteri decisivi della *ritenzione* del possesso.

6° Sua definizione.

§ 2914. La ritenzione pertanto del possesso è più una *relazione*, che un *fatto* materiale. Non consiste essa nell'insistere o nel tenere materialmente con la persona, ma bensì nella *facoltà abituale* di usare della cosa. Perchè dall'orto mi ritiro in casa, forse perdo il possesso dell'orto? perchè tornato a casa depongo il mio bastone, forse ne perdo il possesso? Così pure co 'l riporre un libro nella libreria, od altra cosa in dato luogo a me soggetto, non perdo, ma ritengo sempre il mio possesso. A che dunque si riduce la ritenzione del possesso? Alla conservazione effettiva presso di noi della potenza e della intenzione di usare d'una cosa che sta in nostro potere.

7° Spiegazione.

§ 2915. Ritenere un possesso egli è lo stesso che *conservarlo* presso di sè; e però l'idéa fondamentale consiste in questa conservazione. Essa poi dev'essere *effettiva*, e non semplicemente *immaginaria o bramata*, perchè l'imaginario e il desiderato non basta per il reale possesso di fatto, come si è già veduto. Il *possedere con l'animo* propriamente indica in noi solo una mancanza non voluta e non acconsentita del possesso che avevamo. Nella ritenzione debbono concorrere *potenza* ed *intenzione* di usare, perchè questi sono due costitutivi essenziali del *possesso*, come fu dimostrato. La cosa finalmente dev'essere in poter nostro; quando non vi fosse, o non avremmo acquistato, o avremmo perduto il possesso. Il *ritenere* suppone l'esistenza della cosa presso di noi, cui si tratta soltanto di conservare in poter nostro.

8° Assurdità ridicola o insolente di scambiare le pretese co' i possessi.

§ 2916. Nulla di più assurdo e più ridicolo, quanto lo scambiare le pretese co' i possessi; come nulla di più futile fuori della sfera civile del rinovare proteste contro fatti definitivamente stabiliti, o non ritrattabili a grado nostro. Dove manca un tribunale visibile, al quale si può ricorrere, non si possono temere prescrizioni; e però le proteste fatte al cielo non sono che formule d'impotenza, di vano desiderio, o di folle vanità. Qual cosa più ridicola di quella degl'imperatori di Costantinopoli, che con trenta leghe di territorio intorno alla città s'intitolavano invitti e potentissimi padroni del mondo?

9° Delle acquisizioni derivative. Nozione della rendita.

§ 2917. Dalla ritenzione dei possessi, ossia dal possedere le cose, nascono nuove *acquisizioni*, sia naturali, sia industriali. Tu hai un orto in cui piantasti soltanto venti piante di fragole, le quali non te ne produssero nel primo anno che un picciolissimo numero. In capo al secondo, al terzo, al quarto anno ec. si moltiplicano da sè, e ne raccogli sempre senza fatica nuovi frutti. Ecco *nuove acquisizioni*. Più chiara è la cosa in un bosco prima di piante rare, in cui senza cura si moltiplicano. Ecco sempre *nuove acquisizioni*. La terra si valuta non per la sua materiale esistenza, ma per la sua facoltà produttiva di cose utili. Tu realmente in prima non le acquistasti.

Astraendo le idée, noi consideriamo questa potenza come fonte perenne, e le produzioni come effetti sempre rinovati dalla potenza utile. Allora noi distinguiamo l'*effetto* dalla *causa*, ma non perdiamo di vista la *provenienza del frutto* dal fondo suo. Quindi diciamo: *il tal fondo rende tanto; la tal pianta dà tanti frutti; il tal animale rende tanti allievi*; e via discorrendo. Allora considerando questi frutti o vegetabili o animali, in quanto derivano dai loro fattori da noi posseduti, e che successivamente vengono in poter nostro, ci formiamo l'idéa complessa di *rendita*.

La rendita dunque, in senso di *funzione* si può definire = l'acquisizione delle cose godevoli o dei mezzi loro commerciabili, in quanto proviene dalle cose da noi possedute. = In senso poi di *cosa*, la rendita si suole denominare anche provento, entrata, in quanto proviene a noi dal dominio nostro, ed entra nella sfera dell'uso e del vero possesso perfetto.

Furono annoverati anche i *mezzi* commerciabili delle cose godevoli, per abbracciare ogni sorta di rendite, di proventi o di entrate, che derivano da tutta sorta di fattori. Così dicesi: *il tal negozio, la tal bottega, il tal impiego, il tal capitale pecuniario* rendono *tanto*.

10° Lucro.

§ 2918. Il *lucro* o il *guadagno* è cosa distinta dalla *rendita*. Esso è il risultato attivo di un bilancio, nel quale da una parte pongo le spese, e dall'altra l'entrata, ambedue ridotte a valor venale presente. Quando veggo che il valore dell'entrata *supera* quello della spesa, a questo di più do il nome di *guadagno*. Operazione tutta matematica è questa, nella quale paragono due quantità dello stesso genere, dando il nome di *quantità negativa* alle spese (di *passivo* in lingua commerciale), e dando il nome di *quantità positiva* alle entrate (di *attivo* in lingua commerciale). Or bene, quando la quantità positiva supera la negativa, dico *esistere guadagno*; quando la negativa supera la positiva, dico *esistere perdita*; quando l'una risulta eguale all'altra, dico *esistere pareggio*, ch'è lo zero dei guadagni. Tutto però è riferito al dato tempo e luogo.

§ 2919. Si sa che per calcolare conviene paragonare quantità della stessa specie. Ora ciò è impossibile senza l'intermedio della *moneta*, o di altra cosa che ne facia la funzione, come nei tempi antichissimi era il bestiame. Più ancora: la spesa e l'entrata sono valutate in dato luogo e tempo. Il calcolo dunque dei guadagni è cosa tutta fattizia

e circostanziale, il quale, lungi dal servire di fondamento, deve servire di puro *risultato* eventuale alla teoria. Dunque trattato *ex-abrupto* confonde tutto, e rende disputabile fino la evidenza stessa dei fatti. Fingete tutte le grandi rapine europée nei due mondi; fingete le interne sorgenti dei vizi e delle superstizioni; le donne, le osterie, il giuoco, l'ignoranza e l'abuso delle cose religiose: quale bilancio si può fare che serva alla teoria fondamentale della politica cherdologia?

Nel commercio la nozione di *guadagno* è più ristretta. Il suo punto di paragone è il costo del possessore riferito al prezzo di vendita. Che cosa è dunque mercantilmente il GUADAGNO? = Una rendita derivante dalle cose da noi possedute, il cui prezzo viene aumentato in commercio a fronte del prezzo ragguagliato su le spese della produzione o dell'acquisto.

§ 2920. Ognuno sa che se una cosa mi costa tre, e la vendo cinque, si dice che ho guadagnato due. Qui il costo non si restringe alla compra, ma abbraccia ogni spesa nell'acquisto della cosa. È facile nel commercio mercantile instituire il confronto, come pure è facile nel fabbricatore; ma per gli altri è cosa difficile, parlando di guadagni singolari, perocchè la produzione non si può spesso sottoporre ad un prezzo determinato. Allora il *guadagno* si prende in senso molto largo, e si confonde con la semplice *rendita*, o almeno il punto del costo si determina solo dalla spesa del vitto, vestito ed abitazione, presi in complesso. Un pittore, un cantante con minor tempo d'un altro ritrae assai maggior denaro. Qual è il punto che assumete per pronunciare il suo guadagno? Il nome di *guadagno* si suole applicare anche in senso improprio, per significare la rendita nuda della locazione di opera. Dicesi: il tale operajo, il tal domestico *guadagna* tanto al mese, benchè il salario basti appena al suo vitto. In tre sensi dunque suolsi assumere la parola *guadagno*: il primo *domestico*; il secondo *mercantile*; il terzo *famulativo*.

Tutti questi proventi però sono altretante *acquisizioni derivative*, distinte dalle *primitive* ed *originarie* della occupazione e della trasmissione dei beni.

III. Dell'abbandono e del non-uso.

1° Applicabilità dell'abbandono in tutte le funzioni possibili umane.

§ 2921. Contraposto all'ACQUISTARE si è l'ABBANDONARE. L'applicazione dell'idéa di *abbandono* è forse fra tutte la più estesa e la più varia, perchè può intervenire in tutte le funzioni possibili umane. Dicesi abbandonare una terra che si possede, una casa che si abita o si frequenta, una strada battuta, un paese, una città, una provincia, un regno, una parte di mondo; dicesi abbandonare un animale di cui eravamo padroni, un amico, un protettore, un amante, e via discorrendo; dicesi abbandonare la caccia, un vizio, un uso, ed altri oggetti di questa sfera; dicesi abbandonare uno studio, un pensiero, una riflessione, ed altre cose interiori.

2° Sua definizione generale.

§ 2922. A tutti gli oggetti dunque, ai quali pensiamo essere applicata l'attività ossia la potenza nostra, e dai quali la ritiriamo volontariamente, noi riferiamo l'idéa di *abbandono*. Il far ciò volontariamente è così indispensabile, che quand'altri ci distoglie a forza da loro, non si usa mai la parola di *abbandono*, ma o di *violenza*, o di *esiglio*, o di *prepotenza*, ec. Per la qual cosa ognuno intende che l'*abbandono* consiste = nel ritirare spontaneamente *noi stessi* da qualsiasi oggetto, al quale prima eravamo applicati. =

3° Spiegazione della medesima.

§ 2923. Il *noi stessi* significa quell'io che noi figuriamo intervenir sempre nell'*abbandono*. Allora il nostro corpo è per noi una machina mossa da noi. Nell'azione di quest'io intervengono sempre il *conoscere*, il *volere* ed il *fare*, benchè esteriormente e visibilmente non facessimo verun movimento. Quanto allo *spontaneamente*, non può far difficoltà il pensare che l'effetto della correzione afflittiva è l'abbandono degli oggetti vietati; perocchè lo *spontaneo* non esclude l'azione di motivi anteriori, e basta che sia libero l'atto col quale lasciamo gli oggetti voluti dalla correzione. In breve, l'*abbandono* esclude la *coazione*, e nulla più.

4° Applicazione sua ai possessi reali. Suo intervento nell'esercizio scambievole dei diritti.

§ 2924. Parlando di possessi reali, l'idéa di *abbandono* viene ristretta ad una sfera particolare. Come nell'*acquistare* si esige di *sottoporre* deliberatamente una cosa alla nostra potenza con la mira di usarne, così nell'*abbandonare* si esige deliberatamente di *sottrarla* da questa potenza. Egli è perciò che l'*abbandono* interviene in tutti gli atti nei quali noi ci spogliamo o temporariamente o in perpetuo, assolutamente o condizionalmente, a titolo gratuito od oneroso, di un nostro possesso. E qui debbo richiamare quanto feci osservare nei numeri IV e V del capo II, libro I, parte I (§§ 1470 a 1489), intorno le funzioni metaforiche di *cedere*, *trasmettere* o *spogliarsi* di un diritto; e si vedrà che tutti questi atti altro non sono che veri atti di *abbandono* fatti in mille modi per parte dell'alienante, ai quali sogliono corrispondere altretanti atti di *acquisizione* per parte degli acquirenti.

5° Dell'alienazione, dell'abdicazione e della deserzione.

§ 2925. In conseguenza qualunque ALIENAZIONE CONVENZIONALE si risolve per parte del possessore in un abbandono convenuto ed operato a favore di un terzo d'una cosa o di una facoltà ritenuta prima dal possessore. Così pure la RINUNZIA, la quale per lo più versa sopra aspettative o diritti pendenti da condizioni o dalla scadenza del tempo, si risolve nell'abbandono convenuto e destinato a favore d'un terzo, o fatto in mano d'un terzo, che destina poi la cosa abbandonata. Allorchè è fatta in quest'ultimo modo, riceve il nome di ABDICAZIONE. L'abdicazione tiene il posto di mezzo fra l'alienazione convenzionale e la deserzione. Nell'ALIENAZIONE è destinato e convenuto il nuovo possessore che subentra, e riceve dalla nostra mano la cosa o la facoltà abbandonata; nella DESERZIONE altro non si verifica, fuorchè il nostro abbandono puro e semplice, talchè la cosa, altro non esistendo, sta in balìa del pri-

mo occupante; nell'ABDICAZIONE all'opposto esiste un depositario che riceve *a jure* la cosa abbandonata, per trasmetterla o investirne qualche altro che non riconosce il titolo del suo possesso da noi. Il nome di RINUNZIA è per sè ambiguo, perchè quando è fatta per convenzione, e opera per autorità nostra il passaggio dell'oggetto o diritto, o libera da un debito, si risolve in vera ALIENAZIONE. Quando poi si restringe ad abbandonare la cosa in mano di un terzo, che poi destina il successore, si risolve in ABDICAZIONE. Da ciò si distinguono le *rinunzie traslative* e le *abdicative*, le quali involgono sempre l'*abbandono*. La RINUNZIA non costituisce veruna specie di *abbandono* in sè stessa, ma solamente *manifestazione* dell'*abbandono* o con parole o con indizî. Le specie sono: *abbandono per alienazione, per abdicazione, per deserzione*.

§ 2926. In ogni concessione ad altri noi vediamo due atti correlativi, nei quali l'uno *ritira* la propria potenza da una data cosa, e l'altro la *spiega* tantosto su la medesima. Dico *tantosto*, perchè quì non si può figurare verun intervallo, nel quale la cosa divenga un bene vacante. Quì mi contento di questi rapidi cenni, per avvicinare le idée e farne sentire le differenze, a scanso di un linguaggio improprio.

6° *Dovere di provarlo positivamente. Requisiti che si debbono far constare.*

§ 2927. Fermata l'attenzione su l'indole reale dell'abbandono delle cose utili, e vedendo essere egli atto volontario, e però volendone verificare l'esistenza, anch'esso deve risultare o da prove positive, o da prove induttive; di modo che fissata la presunzione che niuno voglia gettare il suo, tutti gli atti di abbandono degli utili possessi debbono constare per prove positive. Più ancora: in esso debbonsi trovare tutti i requisiti degli atti morali, e sopra tutto l'intenzione, come abbiamo già dimostrato nel libro I di questa parte.

7° *Differenza fra il* non-uso *e l'*abbandono.

§ 2928. Non confondiamo il *non-uso* di una cosa con l'*abbandono* del possesso di essa. Finchè una cosa non usata è assoggettata alla mia potenza, deve intendersi da me posseduta. Sia pur vero ch'io l'abbia acquistata con la mira di usarla; e che perciò? Si dovrebbe provare che il possesso consiste nell'*uso* praticato, anzichè nella *facoltà* di praticarlo a beneplacito. Oltre a ciò, finchè io vivo posso sempre aver motivo di usarne; come avviene appunto di molti oggetti che si tengono in serbo per riparazioni eventuali, per casi calamitosi, e via discorrendo.

§ 2929. Havvi certamente un *non-uso* che rassimiglia ad un *abbandono*, ma propriamente non è che rifiuto di usare. Questo si verifica tutte le volte che all'*opportunità* non pongo in opera un mezzo utile che potrei adoperare, e che sta in mano mia di porre in opera. Ciò ha luogo tanto nell'ordine fisico, quanto nel morale e nel giuridico. Così non usando di un'arma per difendermi, d'una medicina per guarire, d'un rimedio legale contro una nullità di ordine privato, d'un privilegio per non subire un onere, e via discorrendo, si suol dire ch'io rinunzio ad un diritto il quale si consuma nell'occasione data, nè si estende più oltre. Allora viene figurato l'*abbandono*, e anche designato sotto il nome di *rinunzia*, la quale si potrebbe dire *privativa* o *ablativa*, a differenza della *traslativa* e dell'*abdicativa*, attesochè co'l *non-uso* taluno si priva o toglie a sè stesso un mezzo utile o di giovamento o di difesa. Quì però tanto la *rinunzia* quanto l'*abbandono* non hanno luogo che in un senso molto improprio, e solamente nel dato caso, e non più; perocchè il *non-uso* casuale di una facoltà non la toglie per un altro caso, e però pe 'l *titolo* non v' ha *rinunzia* o *abbandono*, ma solo *non-uso speciale*.

8° *Come l'uso serva di prova del possesso dei beni materiali, o dei diritti permanenti.*

§ 2930. Nelle questioni di mero possesso dei beni e delle facoltà si ricorre agli atti soliti usarsi dai padroni per provare il possesso di fatto; ma ciò avviene perchè appunto l'uso è *indizio* di possesso, attesochè nella comune maniera di agire degli uomini i beni si tengono non per lasciarli oziosi, ma per farli fruttare. Ma se l'uso è indizio di possesso, egli però non lo costituisce, nè lo può costituire, come sopra fu dimostrato. Dunque il mero *non-uso*, altro non constando, non può costituire l'abbandono del possesso.

9° *Come al* non-uso *possa andare congiunto l'*abbandono.

§ 2931. Certamente se al *non-uso* da me praticato si unisca il possesso altrui, a me ben conosciuto e liberamente tollerato, e da lui continuato senz'averlo impetrato da me, si potrà presumere in me un permesso accordato di possedere, e però un volontario e consensuale abbandono del possesso mio: ma questa indefinita presunzione non costituisce naturalmente una prova positiva, e però le leggi civili hanno dovuto prefinirne il tempo e qualificarne le maniere.

10° *Prescrizioni dei possessi.*

§ 2932. Ecco il fondamento delle così dette *prescrizioni*, conseguenti al presunto abbandono dei nostri possessi e dei nostri diritti. Con queste *prescrizioni* per altro non si toglie il diritto, ma l'autorità publica nega soltanto l'*azione* a ricuperarne il possesso, vale a dire rifiuta di assistere con l'autorità sua la pretesa di ricuperare tale possesso, e nulla più. Questo è così vero, che se taluno dopo il tempo soddisfa alla detta pretesa, non ricupera la cosa a titolo d'indebito, ma la legge approva ciò che fu fatto: lo che non praticherebbe, se pensasse che certamente la cosa fu veramente abbandonata.

Tutto questo sia detto per mostrare la universale applicazione dell'idéa dell'*abbandono*, ed i costanti ed immutabili suoi caratteri di atto eseguito con piena imputazione e moralità. Ora passo alla seconda funzione, cioè all'*industria*.

IV. In che consistano le funzioni di attivare e di applicare la potenza industriale.

1° *Doppio carattere della potenza industriale: inventrice, esecutrice.*

§ 2933. La seconda funzione personale su le cose fu detto essere l'UMANA INDUSTRIA, le cui parti

massime fu detto consistere nell'*attivare* la nostra potenza personale, e nell'*applicarla* convenientemente (§ 2834). Noi abbiamo data la definizione dell'INDUSTRIA (§ 2844), e ne abbiamo designate le specie principali. Ora dovendo spiegare in che consistano le due funzioni massime che compongono l'UMANA INDUSTRIA, osservo tantosto che l'*attivare* la potenza industriale può essere inteso in diversi sensi. Il primo è quello d'*imparare* un'arte già conosciuta: lo che forma una particolare *educazione*, come fu già osservato: il secondo senso è quello d'*inventare* un'arte, e però attivare senza un precedente modello la potenza nostra industriale.

2° L'esecutrice è oggetto precipuo di dottrina.

§ 2934. Parlando poi dell'*applicazione* della potenza che forma la seconda parte, osservo che il nome d'INDUSTRIA si suole per antonomasia applicare a questa parte, sì perchè è quella che più delle altre cade sotto ai sensi, e sì perchè è quella dalla quale risultano le produzioni artificiali o le naturali provocate dall'arte, come per esempio nell'agricoltura. Nell'industria che io chiamo *di esecuzione* esistono molte parti e particolarità, le quali come formano oggetto delle cure umane, così pure divengono argomenti propri anche di dottrina primordiale, nella quale si tratta soltanto di definire, di distinguere e di determinare lo stato comune delle cose.

3° A che si riduca la teoria della inventrice.

§ 2935. Riassumendo, troviamo che l'attivazione della potenza industriale può essere intesa in due sensi. Co'l primo si può indicare l'attivazione della potenza *inventrice;* co'l secondo si può indicare l'attivazione della potenza *esecutrice*. Ambedue sono parti di educazione; con la differenza, che la prima è più di natura che di arte, più di fortuna che di premeditazione. L'educazione precedente negl'inventori è più tosto un apparecchio indeterminato dell'organo inventivo (1), che un'ordinazione avvisata di atti espressamente diretti ad un dato scopo, come si suole intendere nella educazione. Di ciò fa prova la definizione allegatane, e ciò che fu detto in questo libro, capo I, num. VI.

Cromwello diceva che nessuno va mai tanto avanti, se non quando va dove non sa. Questo detto si può applicare con tutta verità anche agl'inventori delle arti utili nella sfera dei beni materiali. Per la qual cosa l'attivazione della potenza industriale *inventrice* ad altro non si può ridurre, fuorchè = nell'attivare la facoltà di pensare, nel collocare un uomo in circostanze favorevoli alle utili invenzioni, e nel somministrare stimoli costanti a progredire = Ciò che può praticare un inventore da sè non è definibile, nè suscettibile dell'azione della politica e del diritto. Solamente si può e si deve tenere per massima di non soffocare, di non iscoraggiare, di non inceppare il genio; ma di lasciarne liberi, di agevolarne e d'incoraggiarne i tentativi.

(1) *Ossia ch'è strumento al principio inventivo. (DG)*

4° Nozioni simultanee dell'attivazione e dell'applicazione della potenza esecutrice *mediante le esigenze dei lavori.*

§ 2936. Quella che diventa suscettibile di nozioni finite e di precetti è la potenza artificiale esecutiva. Qui si distingue l'*attivazione* della potenza dall'*esercizio* di essa. Ma questa distinzione diviene intellettuale, perchè un apprendente diventa maestro esercitando appunto bel bello quelle stesse funzioni che compongono l'arte. Resta dunque a conoscere queste funzioni, per conoscere tanto l'attivazione quanto l'applicazione della potenza.

5° Differenza fra la simultaneità e l'associazione loro.

§ 2937. Un lavoro può essere *simultaneo* senza essere *associato;* e può essere *associato* essendo *diviso*. La *simultaneità* importa soltanto che lavori identici o diversi siano eseguiti contemporaneamente. Così molti giornalieri di campagna zappano un terreno contemporaneamente per porzioni diverse, senza che l'uno sia associato all'altro; perocchè quelli del campo vicino fanno lo stesso, come se fossero su 'l terreno dello stesso padrone. = L'*associazione* per lo contrario importa che tutti cospirino, per un'azione scambievolmente comunicata e concatenata, a produrre la stessa opera finale, risultante individualmente dalla cospirazione. =

6° Associazione mediante funzioni simili o dissimili.

§ 2938. Quest'*azione* comunicata, concatenata e cospirante ora si accoppia con *funzioni simili*, come p. e. il movimento d'un drappello di soldati; ed ora si accoppia con *funzioni diverse*, e praticate da diversi uomini, come nella costruzione di una casa eseguita da muratori, maestri, garzoni, conduttori di materiali, ec.

7° Divisione del lavoro.

§ 2939. Altra cosa è dunque la *divisione*, ed altro la *dissociazione* dei lavori. La divisione subordinata all'unità di opera non è dissociazione o separazione, ma anzi un'associazione perfezionata. Quando esistono funzioni diverse, le quali dovrebbero essere successivamente eseguite dallo stesso uomo senza nuocere all'opera, le quali non è necessario più presto o più tardi eseguire; quando, dico, una stessa opera importi queste funzioni, ed esse vengano convenientemente esercitate da molti, allora si ha la *divisione subordinata* dei lavori.

8° Requisiti delle funzioni nei lavori divisi.

§ 2940. Ma affinchè questa divisione possa essere eseguita utilmente si esige che le funzioni siano *diverse*, *separabili*, *determinate*, *preintese*. Prima di tutto esigiamo che la divisione possa essere eseguita utilmente. Con la parola *utilmente* noi intendiamo d'indicare non una esecuzione qualunque, ma quella che meglio corrisponde all'intento del lavoro. *Condizionata* e non *assoluta* è dunque l'esecuzione della quale si parla qui.

9° Diversità.

§ 2941. Fissato questo carattere, ossia questa condizione generale, ricercasi in primo luogo che nei lavori divisi associati, e subordinati ad unità, le funzioni siano *diverse*. Certamente la stessa funzione può essere *ripetuta* da molti; ma ciò non costituisce la DIVISIONE, ma bensì la MOLTIPLICAZIONE del lavoro. Figurate molti che con le stesse forme fondano palle di piombo: si ha *moltiplicazione*, ma non *divisione* di lavoro. Per lo contrario in una sala, nella quale si fabricano carte da giuoco, l'uno stampa, l'altro incolla, l'altro taglia, l'altro fa gli orli: ivi esiste *divisione* di lavoro. La *diversità* quindi delle funzioni è essenziale a questa operazione.

10° Separabilità.

§ 2942. Ricercasi in secondo luogo che le funzioni siano *separabili*: ciò è di essenza della divisione stessa del lavoro. Qui il *separabile* non si desume dall'*intelligibile*, ma dal *praticabile*; e però indica la possibilità d'essere convenientemente eseguita la funzione da una mano *diversa* da quella o quelle che eseguiscono le altre funzioni.

11° Tassabilità.

§ 2943. Ricercasi in terzo luogo che sia *determinata*. Senza fissare tassativamente spazio, tempo e modo non si può stabilire una buona divisione di lavoro. Così nell'esempio della fabricazione delle carte da giuoco esigesi che sia fissata la figura, l'estensione, sia di ciò che si deve lasciare, sia di ciò che si deve togliere, sia di ciò che si deve apporre. Senza prefissioni limitate non vi può essere alcun'arte esecutrice veramente utile. Dov'entra qualche cosa d'indefinito entra l'incerto, l'arbitrario, e quindi la possibilità di fare un lavoro speciale sconveniente a quel tutto che in fine deve risultare dalla divisione del lavoro.

12° Precognizione ed esercizio nell'operatore.

§ 2944. Ricercasi finalmente che la funzione sia *preintesa*. La testa move il braccio. Qui parliamo di divisione di lavori da eseguirsi dagli uomini, e non dalle machine. Ma posto che gli agenti esecutori debbono essere uomini, essi debbono prima *sapere* ciò che hanno da eseguire, e debbono saperlo rispetto alla forma, alla misura, e ad altre qualità. Dopo ciò debbono avvezzare le facoltà esecutrici, e tenerle in esercizio, perchè chi non usa disusa. Avvertiamo qui che tutti questi requisiti non sono esclusivi alle arti e ai mestieri meccanici, ma che dalla più piccola officina percorrendo tutta una popolazione, giungono persino nei ministeri, ed entrano nel gabinetto stesso dei regnanti. Ad un ordinatore di offici, nei quali parecchi debbono lavorare, conviene avere sagacità nel discevrare le funzioni, nel separarle senza scinderle o intralciarle, nel precisarle senza imprigionarle, nel dichiararle senza lasciar equivoci, confusioni ed arbitri.

13° Necessità delle antescritte condizioni.

§ 2945. Tutte queste condizioni, come ognun vede, sono imposte dalla necessità stessa delle cose, e non dall'arbitrio umano. Queste condizioni sono di fatto materiale, e non di diritto; queste condizioni appartengono a' lavori di esecuzione, e non a quelli d'invenzione; queste condizioni riguardano quelle opere che sono suscettibili di funzioni separate, e le quali se l'uomo fosse più potente farebbe d'un solo getto.

14° Successibilità varia delle funzioni in ragione delle materie impiegate e dei bisogni personali.

§ 2946. Ma non tutte le opere si possono succedere egualmente: sonovi materie, nelle quali non può aver luogo la continua trasmissione da una mano all'altra senza intervallo. Tali sono quelle nelle quali conviene dar tempo che la materia possa essere assoggettata all'ulteriore azione dell'umana industria, e lasciar riposare l'uomo. In una fabrica di vetri conviene lasciar cuocere e raffreddare i vetri soffiati o tirati, prima di passare ad altri lavori; in un campo irrigato conviene dar tempo che l'aqua sia penetrata, prima d'intraprendere altri lavori; in una officina chimica sopra tutto conviene dar tempo che il fuoco ed altri elementi abbiano compiuto le loro operazioni.

15° Magistero puro e misto.

§ 2947. In generale nei LAVORI MISTI, dirò così, nei quali le azioni dei due fattori della *natura* e dell'*uomo* debbono agire, è necessario all'operatore computare l'azione del tempo per arrestare o proseguire le sue funzioni. Qui poi conviene computare anche le relazioni sociali, le quali fanno parte dell'azione naturale. È vero che sempre e poi sempre interviene la natura, perchè l'uomo non crea nulla; ma qui si prende l'intervento della natura non in quanto somministra le materie grezze, ma in quanto durante il lavoro coopera con particolari funzioni, come p. e., nel solo fisico delle cose, di riscaldare o raffreddare, d'inumidire o diseccare, di fermentare o rimanersi, di ammollire o d'indurire, e via discorrendo; e, nel fisico e morale dell'uomo, nel vegliare o dormire il giorno o la notte, ec. Da ciò segue, che alcuni lavori sono di magistero tutto umano, come il tagliar pietre, il tornir legno; ed alcuni sono di magistero in parte umano e in parte naturale, come nei recati esempi. Qui sotto il nome di *magistero* s'indica il processo con cui viene eseguito lo stesso lavoro. Nei calcoli di fabricazione questa differenza è importante, come pure è importante se il lavoro sia suscettivo o no di divisione. Quest'ultimo è un elemento essenziale di perfezionamento, e la sua applicazione ha migliorato più d'ogni altra causa le opere moderne di esecuzione, come si vedrà a suo luogo.

V. In che consista la funzione di *convenire*. Definizione pratica e completa della *convenzione*.

1° Da che principalmente derivino i contratti.

§ 2948. La terza funzione principale nella reale proprietà consiste nel COMMERCIO, il quale si risolve nelle altre due funzioni di CONVENIRE e CONSEGNARE. Noi abbiamo spiegato in che consista il *commercio*. Ora conviene spiegare che cosa si debba intendere con le parole di *convenire* e di *consegnare*. Allorchè trattammo delle promesse, potevamo parlare anche delle convenzioni, nelle

quali interviene essenzialmente la promessa; ma abbiamo riserbato di parlarne in questo secondo (1), perocchè i contratti in massima parte s'aggirano su gli oggetti della reale proprietà, e si moltiplicano appunto in forza del rispetto a questa privata proprietà reale. Chi vive in comune o di rapine non abbisogna di contratti.

2° Definizione della convenzione data nelle romane leggi.

§ 2929. Con la parola *convenire* si vogliono indicare le così dette *convenzioni* specialmente *reali*, le quali occupano tanta parte delle leggi, e formano il continuo movimento delle società. Il significato materiale e grammaticale importa il *venire d'accordo*, con-venire. Questo senso, trasportato ad un atto volontario, indica per sè il *concorso coincidente* di due o più persone nello stesso intento. Un individuo isolato può deliberare e fare, ma non convenire con sè stesso. Quindi i Romani definirono la CONVENZIONE: *duorum vel plurium in idem placitum consensus*, vale a dire il consenso di due o più persone nella stessa deliberazione.

3° Mancanza dei caratteri pratici in questa definizione.

§ 2930. Questa definizione è vera ed esatta; ma serve forse alla pratica? Se il filosofo può figurare le cose nella loro *realtà*, il politico deve considerarle nella loro *forma* di *uso*, senza smentire questa realtà. In tal senso non sembra forse la recata definizione troppo nuda ed astratta? Troviamo forse in essa i *caratteri pratici* che si debbono far constare, o gli *oggetti* su i quali si possono aggirare le convenzioni? Ma mancando questi caratteri e questi oggetti, possiamo più riguardare la definizione come un monogramma, dirò così, rappresentante gli ultimi e i minimi termini della scienza?

4° Altra definizione.

§ 2931. In conseguenza di ciò siami permesso di addurne un'altra, la quale racchiudendo le cognizioni della romana, possa servire agli uffici ora indicati. Domando adunque come si possa definire la *convenzione* di uso pratico. Ecco. = La dichiarazione seria, concorde e libera di due o più persone intelligenti di voler dare, fare o non-fare reciprocamente o singolarmente qualche cosa fra esse, chiaramente e precisamente proposta ed aggradita, cui stava in loro balìa di accettare o ricusare. =

5° Prospetto e spirito di questa definizione.

§ 2932. Esaminando il complesso di questa definizione, si vede la storia di fatto della *convenzione* nel suo principio, nel suo mezzo e nel suo fine. Quì sta la *proposta* fatta fra i contraenti, con la quale s'incomincia ad intavolare e ad ordir l'atto; quì si vede l'*aggradimento* co 'l quale si conciliano le volontà; quì si vede la *manifestazione* di questo aggradimento, e la *deliberazione* di secondare co 'l fatto, la *proposta*, e quindi la *conchiusione* unanime, scambievolmente partecipata e concordata, che forma appunto la *convenzione*.

Dal prospetto del tutto passando a riflettere su lo spirito di essa, si vede che fu atteggiata su la pratica possibile umana. Quì al *consensus* della definizione romana fu sostituita la *dichiarazione seria e concorde di volere*. Con sì fatte dichiarazioni fra gli uomini si celebrano e si riconoscono le convenzioni. Il *consenso* è cosa tutta interna, che non può essere nè veduta nè provata, e che soltanto si può presumere con la dichiarazione seria e concorde. Su questa presunzione riposa tutta la fede contrattuale; e però ogni qual volta una tale presunzione esiste, sorge l'obbligazione naturale e civile della convenzione. Con ciò si escludono le restrizioni mentali, autorizzate dal supposto che per la validità della convenzione si esiga l'intimo consenso, e non più tosto la sola intelligenza, libertà ed onestà. Che importa a me che promettendo tu chiaramente, seriamente, liberamente una cosa lecita, tu nasconda in cuore il disegno di non darmela? Avanti a Dio ed avanti agli uomini tu sei nè più nè meno obbligato ad adempiere la promessa.

6° Suoi caratteri subjettivi.

§ 2933. Si vuole che la dichiarazione sia *seria*, onde escludere gli accordi fatti per giuoco, dei quali tuttavia debbono apparire i caratteri. Quanto alla *concordia*, essa è così decisiva e massima, che senza di lei non si può figurare nè meno il principio della *convenzione*. Essa consiste appunto nella *concordia* delle volontà com'è notorio. Dunque tolto questo carattere, essa è annientata. Questa *concordia* dev'esistere fra due o più persone, per la ragione detta poco fa. Queste persone debbono essere libere, e nell'uso pieno della ragione; e però la promessa fatta da un ubriaco, da un uomo dormiente, da un violentato od ingannato, non merita il nome di *convenzione*. In breve, si esige che l'agente sia morale, dotato di moralità, ed operante con piena moralità: lo che importa d'agire con precognizione dell'oggetto, e con libertà nella deliberazione. Ecco i motivi dell'epiteto d'*intelligenti*, oltre gli altri.

7° Suoi caratteri objettivi.

§ 2934. Tutto questo riguarda l'*essenza* della convenzione contemplata subjettivamente, cioè rispetto alle persone che contrattano: ciò che segue riguarda l'*oggetto* della convenzione, che fu espresso con le parole *voler dare, fare o non fare qualche cosa proposta ed aggradita*. In primo luogo si esprime il VOLER DARE, FARE ec., per designare l'atto costituente, distinto dall'atto esecutivo del contratto. In secondo luogo fu annoverato il DARE, FARE O NON FARE, perchè con ciò si dà l'espressione più generale dei contratti, come più ampiamente si dimostrerà a suo luogo. In terzo luogo alla cosa fu aggiunto il predicato di FRA ESSI PROPOSTA ED AGGRADITA CHIARAMENTE E PRECISAMENTE, sì perchè le convenzioni non si possono intavolare e conchiudere senza tale proposta ed accettazione dei contraenti; sì perchè di una cosa non proposta e non accettata non si deve tener conto in una convenzione, a meno che non fosse essenzialmente richiesta dall'indole stessa delle cose proposte o convenute; sì perchè una cosa non determinata non può fissare nè la mente nè la pratica,

(1) *Sembra che quì si debba leggere:* in questo secondo libro, *riferendosi alle cose discorse nel libro antecedente, capo* III, *numeri* III, IV, V. *(DG)*

e però dev'essere precisa; e sì finalmente perchè una cosa non intesa non può essere acconsentita, e però dev'essere proposta con chiarezza, accettata con eguale maniera, e comunicata con egual lume a tutti. Finalmente con l'esprimere *una cosa proposta a tutti, aggradita e concordata da tutti*, a fronte che nell'esecuzione possa toccare ad uno di fare una parte e ad un altro un'altra, fu segnato il mezzo necessario all'*unanimità su 'l tenore tutto dell'atto*. Esso di fatto dev'essere da ognuno conosciuto e concordato non solo in quanto spetta al suo particolare, ma in quanto spetta a tutti i contraenti.

8° Offici dei contraenti.

§ 2955. Quello che segue riguarda gli offici rispettivi fra le persone contraenti: ciò fu espresso con la frase RECIPROCAMENTE O SINGOLARMENTE. Con ciò si volle alludere tanto a quei contratti nei quali ambe le parti assumono certe incumbenze e contraggono certi obblighi, quanto a quelli in cui una parte sola viene impegnata senza che l'altra debba nulla contribuire dal canto proprio, fuorchè il suo beneplacito od acconsentimento.

9° Carattere distintivo dall'obedienza.

§ 2956. Per ultimo fu ricordato che la cosa proposta deve stare così IN BALÌA DEI CONTRAENTI, che possa a loro beneplacito essere o accettata o ricusata. Con ciò si è voluto distinguere la *convenzione* dalla spontanea *obedienza*, la quale si può facilmente scambiare con la *convenzione*. Nel l'*obedienza* non istà in mio arbitrio rifiutare il comando, comunque io acconsenta di eseguirlo. Con ciò si distingue anche l'*acquiescenza*.

10° Distinzione dalla pollicitazione.

§ 2957. Posti tutti questi caratteri, si sente la differenza fra la nuda *promessa* presa per sè sola, prestata di moto proprio ad altri, e la *convenzione*. Quella è conosciuta sotto il nome di POLLICITAZIONE. *Pollicitatio est solius offerentis promissum*. Dunque la *pollicitazione* non racchiude gli essenziali attributi della *convenzione*, e però si sente la distinzione fra la isolata *promessa* e la *convenzione* propriamente detta, benchè anche nella *convenzione* intervenga la *promessa*.

VI. In che consista la funzione del *consegnare*. Definizione ragionata della *tradizione delle cose*.

1° Limiti della ricerca.

§ 2958. Fu detto che la seconda funzione del commercio consiste nel *consegnare*. Quì è per sè chiaro che si parla di consegnare le cose contemplate nel contratto e a norma del contratto. Quì non teniamo conto della provenienza della cosa in mano del possessore che vuole consegnarla. Egli può averla fabbricata, può averla comprata da altri, può averla rapita, come fecero gli Europèi nelle due Indie, e via discorrendo. Quì concentriamo l'attenzione su la consegna, per intendere in che veramente consista, in quanti sensi essa venga intesa, e quindi dedurne l'ultima definizione.

2° Prima idéa materiale della consegna. Suo carattere individuo.

§ 2959. Consegnare materialmente una cosa ad altri è un atto che tutti intendono e praticano tuttodì. Essi vedono un pane, un frutto, un mobile in mano di un uomo il quale lo porge ad un altro che lo piglia, e se lo porta via. L'atto di porgere da una parte e di accogliere dall'altra forma la *consegna*. Essa quindi è un atto *composto* dal concorso di due agenti, ma per sè *individuo*, perchè risulta dall'indivisibile concorso dei due atti singolari di *porgere* e di *ricevere*. Si può certamente distinguere l'atto di *porgere* da quello di *ricevere*; ma il primo scompagnato dal secondo non suolsi assumere come *consegna*, ma solo come *offerta*, come *scarico*, come *lasciamento*. Non occorre però sempre la presenza di chi riceve, come accade nelle condotte ordinate per un dato luogo lontano; ma la precedente intelligenza di ricevere supplisce alla materiale presenza, di modo che dicesi fatta la *consegna*. Proseguiamo.

3° Suo carattere consensuale. Tradizione.

§ 2960. Se un uomo che vede un pane, un frutto, un mobile in mano di un altro glielo strappasse a forza, si verificherebbe quì forse la *consegna?* Non mai, ma bensì la *rapina*. Ciò non è tutto. Se con minaccia della vita si facesse consegnare la cosa, si verificherebbe forse la *consegna commerciale*, detta dai legisti TRADIZIONE? Anche quì si risponde di no. Quì accaderebbe una *consegna materiale*, ma non la *commerciale*. Finalmente se per forza o con minacce io fossi costretto a ricevere una cosa dalla mano di un altro, si verificherebbe forse aver lui fatta una *consegna commerciale*, ossia la *tradizione?* Ognuno mi risponde di no. Or quì si comincia a distinguere la *consegna materiale* dalla *tradizione* propriamente detta; e si distingue mediante la *spontaneità* nel far passare la cosa da una mano all'altra. Dunque la *consegna commerciale*, ossia la TRADIZIONE, riveste il carattere di *atto consensuale e libero* al pari della *convenzione* e della *promessa*. Diciamo meglio: con la parola *tradizione* s'inchiude il tacito giudizio che una data cosa esistente nelle mani di uno passi nelle mani di un altro mediante un atto volontario consensuale e libero tanto di chi dà, quanto di chi riceve.

4° Effetto della tradizione rispetto ai possessi.

§ 2961. Passando a considerare la tradizione come *funzione di proprietà reale*, che cosa altro ritroviamo noi? Essa ci si presenta come = un atto volontario, co 'l quale il possessore di una cosa o di un diritto pone in suo luogo un'altra persona, e quindi ne abbandona il possesso alla medesima. = Questo senso, comunque intellettuale, sta nascosto nella consegna materiale, ma spontanea, delle cose, ed è il solo che si fa valere nell'umano commercio. Dopo le cose premesse non abbisognano spiegazioni.

5° Idéa della consegna trasportata per analogia.

§ 2962. L'idéa ovvia e famigliare della tradizione delle cose mobili, anteriore alle società a-

gricole, cioè fissate con possessi stabili, fu trasportata per analogia alle cose stabili, le quali realmente non si consegnano nè si trasportano, ma soltanto si possono occupare, escludendo altri dal recarsi sopra di esse.

Parimente per una seconda e più raffinata analogia fu trasportata ai così detti *diritti*, volgarmente appellati co 'l nome di *cose incorporali*, come sarebbero le servitù prediali, la percezione di certe prestazioni, di usi utili, e via discorrendo.

6° Tradizioni simboliche.

§ 2963. Siccome però conveniva far constare di queste *fittizie* tradizioni, così furono inventate le *tradizioni simboliche*. Così, per esempio nei terreni si usava di fare la tradizione con una zolla di terra presa su 'l luogo, e consegnata ivi dal padrone all'acquirente; con lo staccare un ramo da un albero del fondo, ec. La consegna di una casa si fa mediante la consegna delle chiavi: quella di un diritto mediante la consegna dei documenti, o con la installazione, allorchè si tratta di un dato officio lucrativo. Tutti questi modi si appellano co 'l nome di *simbolica tradizione*, la quale si fa per via di segnali che ricordano la tradizione delle cose mobili, e indicano il concetto fondamentale che sta sempre sotto all'idea di *tradizione*.

7° Tradizione imaginaria simultanea alle convenzioni.

§ 2964. La tradizione fatta con l'imaginazione nell'atto stesso della convenzione, è un'idéa che venne ben tarda, e fu suggerita sì per ischivare gl'incomodi della tradizione materiale, e sì per iscaricarsi della responsabilità di una cosa alienata. Nel grande commercio ciò divenne tosto necessario. Nell'interno e ristretto poi venne adottato per comodità, dopo che fu stabilito il principio, che il dominio passa con la convenzione.

8° Nozione risultante dall'atto della tradizione.

§ 2965. Per la qual cosa anche in questa parte vedesi il passaggio naturale dal concreto all'astratto, dal sensibile al razionale, con quel processo graduale di analogie che presiede al successivo sviluppamento e perfezionamento dell'umana ragione. Nello stesso tempo si vede come dalla più minuta tradizione che si fa su 'l mercato, all'immissione imaginaria in possesso, domina sempre la stessa idéa di = un atto volontario eseguito dal detentore di una cosa, mediante il quale egli abbandona il possesso della medesima, surrogando un altro che lo acquista giusta i termini convenuti. =

9° Carattere famulativo ed esecutivo della tradizione.

§ 2966. Con quest'ultima clausola si vuole indicare che la *tradizione* deve *concordare* con la *convenzione*. E siccome se venisse consegnata una qualità o quantità non convenuta, l'acquirente può rifiutare o chiedere il compimento; così se senz'altra ragione si consegnasse di più, l'alienante avrebbe ragione di ricuperare questo di più. Perchè tutto ciò? Perchè la *tradizione* di propria natura è un atto tutto FAMULATIVO e puramente ESECUTIVO della *convenzione*, nè può per sè stesso costituire un titolo convenzionale operante una formale *novazione*, sotto il pretesto che ricevendo in più o in meno si è operato volontariamente e liberamente. Questo volontario o libero sarebbe *senza causa*, e distruggerebbe la nozione propria della *tradizione*.

Qui però è da osservare che il diritto a ricusare, a protestare o a domandare il compimento deve soggiacere a certe discipline, onde non inceppare le contrattazioni. Ma ciò non riguarda il principio, ma la pratica del medesimo.

10° Trattazione dell'uso rimessa altrove.

§ 2967. Tutto questo, come ognun vede, appartiene all'indole logica delle cose, senza por mente alla parte interessante la politica e il diritto; e però sta in linea di mero fatto, dal quale si possono poi dedurre altri risultati di ragione.

Chiudo questo capo senza passare a parlare delle funzioni particolari dell'uso delle cose, perochè queste non entrano direttamente nei rapporti della civile filosofia, sebbene l'uso sia il fine e l'anima dei movimenti della reale proprietà. Su questo proposito giovami richiamare quanto avvertii nel parlare dell'oggetto proprio della dottrina delle leggi, riserbandomi nei luoghi opportuni di parlare dell'uso delle cose, non per definire, ma per regolare le scambievoli ragioni degli uomini conviventi.

CAPO IV.

DOVE, QUANDO E COME NEGLI AFFARI CIVILI GLI ATTI VOLONTARI POSSANO ESSERE BEN ORDINATI, E QUINDI EFFETTUARSI LA RELATIVA PROTEZIONE CIVILE.

I. Dell'*integrità* e della *corruzione civile*.

1° Prima idea della integrità e *della* corruzione civile.

§ 2968. Quali sono i frutti che naturalmente derivano dal giusto esercizio degli atti volontari degli uomini conviventi? La *veracità*, la *buona-fede*, la *sincerità*, la *lealtà*; in breve, la INTEGRITA' CIVILE E POLITICA. Quali ne sono i frutti contrari? La *menzogna*, la *mala-fede*, la *duplicità*, la *perfidia*; in breve, la CORRUZIONE CIVILE E POLITICA. La parola *corruzione* si sente tuttodì usata dalla comune; e il suo significato all'ingrosso è vero, a dispetto delle invasioni d'un malinteso misticismo. Fisico è il primo senso che presenta il nome di *corruzione*; e quindi, parlando dei costumi, metaforico è il suo significato. Qui si parla dei costumi sociali, e non degli ascetici. In un corpo vivo e sano si concepisce la *integrità*; in un corpo morto o in istato di disoluzione si concepisce la *corruzione*. Essa propriamente consiste nel passaggio degli elementi dallo stato di unione e di consociazione per la vita o la integrità corporale, allo stato di disunione o dissociazione di questa vita e di questa integrità. Quando questo passaggio è consummato, la vita o il corpo diconsi *distrutti*. Considerando uno stato come corpo che non muore mai, noi possiamo bensì applicarvi l'idéa di corruzione morale, ma non

quella della sua distruzione, o meno che non vengano o sterminati o dispersi gli uomini che lo compongono.

Come l'idéa della *civiltà sociale* non consiste nell'abondanza di supellettili preziose, nella comparsa di palazzi dorati, o nella profusione dei piaceri sensuali di alcuni pochi, ma bensì nel valor sociale diffuso sopra il maggior numero; così l'idéa della *integrità sociale* non consiste nell'onoratezza o nella fede della cavalleria, ma bensì nell'abituale esercizio della *veracità*, della *lealtà* e dell'*umanità*, praticato dal maggior numero dei membri di uno stato. In senso contrario si deve dire che la corruzione sociale consisterà nella pratica comune della menzogna, della perfidia e della durezza, perocchè appunto con questa pratica si dissociano gli elementi della vita civile. La cosa può giungere al punto, che la virtù venga neglettta, derisa, e perfino anche perseguitata. Allora si verifica il detto di Tacito: *sunt quaedam tempora, in quibus magnis virtutibus certissimum est exitium.*

2° Della corruzione in linea di diritto sociale.

§ 2969. Volendo qualificare la corruzione in linea di diritto, essa si potrebbe denominare *una violazione abituale delle condizioni del sociale contratto riguardanti la convivenza.* Per la qual cosa io non potrò mai convenire con quei politici e con quei moralisti, i quali riguardarono come corruzione d'una republica il vivere agiato, i modi suntuosi e solazzevoli, fino a che non siano accompagnati dalla codardia, dalla menzogna, dalla perfidia e dalla durezza. Il nome di SOCIETA' è nome d'integrità e di vita, il quale tutte le volte che si verifica suppone rispetto e mutuo ricambio di servigi e di utilità; e quindi un cemento di forze ed un collegamento di azioni, il quale produce l'integrità. Figuratevi per lo contrario un aggregato di famelici o di stoici, che non godono nulla, e non si curano degli altri; e dimostratemi, se potete, che ivi esista integrità e vita sociale. Massima io dirò ch'esiste ivi la dissoluzione, sebene non esista quella splendidezza e quella festività a cui attribuite il nome di *corruzione*.

3° Distinzioni fra il vivere virtuoso, il molle ed il corrotto. Dello stato economico necessario pe'l vivere virtuoso.

§ 2970. Distinguansi dunque le qualificazioni. Fra il *vivere virtuoso* e il *vivere corrotto* havvi di mezzo il *vivere molle*, il quale può essere civilmente tolerabile, benchè nella ragione di stato non sia conforme alla maggiore esterna sicurezza. Ma questo viver molle in una bene ordinata società non può essere che la sorte di pochi, perocchè il maggior numero dovrà essere sempre *operoso*, e però vivere non mollemente. Allontanati o almeno ristretti al massimo segno i vizî dell'opulenza e i delitti dell'indigenza, lo stato ti presenta il maggior numero di cittadini, su 'l quale appunto agiscono pienamente le leggi, e regnano i buoni costumi. Quell'aurea mediocrità, tanto celebrata dagli antichi moralisti, formò appunto la preghiera del saggio: *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria.* In questo stato, il più acconcio all'operosità, al rispetto ed alla cordialità, non si dà luogo a quella vita molle, che affievolisce il vigor militare e politico. In questo stato, per lo contrario, si acuiscono i talenti, si eccita l'energia, si conservano i costumi, si alimenta l'onore; e si produce quella bontà, quel vigore e quella dignità, la quale forma la vera INTEGRITA' SOCIALE, e quindi la massima potenza morale di uno stato.

4° Necessità di figurare lo stato nel quale domini il credito e l'onore.

§ 2971. Nella dottrina dei principî direttivi conviene, avanti ogni cosa, raffigurare questo modello ideale, anche a costo di non istimarlo come praticabile, onde avere un termine di approssimazione, ed un criterio di diritto e di politica. L'ordine in cui versiamo è *ordine di ragione*; e però egli stesso è un modello ideale, il quale deve servire di norma per ottenere quanto è possibile giustizia, benessere e potenza. Trattando noi del giusto esercizio degli atti volontari, non ci possiamo dispensare dall'indicare le condizioni assegnabili, e direi quasi visibili, le quali ci servono di segnali costanti e certi, che in un dato paese dovrà regnare la veracità, la buona fede e la lealtà. Ora fra questi segnali il primo sarà quello di un valor sociale diffuso sopra il maggior numero: e quindi l'eguaglianza di tutti avanti alla legge, il corso convenientemente libero delle ricchezze, le professioni sviluppate e libere, il passaggio ai gradi e alle classi maggiori non impedito; e in breve in tale stato di cose, pe 'l quale possa aver luogo il CREDITO e L'ONORE, ben inteso che la forza non distrugga, e la superstizione non corrompa.

5° Conflitto fra l'azione di un cattivo régime, e l'azione della natura negli atti volontari civili.

§ 2972. Ciò ch'è volontario è il risultato di motivi o impellenti o respingenti: lo che appellasi *interesse*. Insensato è colui il quale da una parte provocando abitualmente motivi impellenti disordinati, avvalorati da bisogni naturali; dall'altra parte pretende di reagire con motivi respingenti, avvalorati soltanto dall'azione artificiale della potenza e dell'autorità. E pure quest'opera di stoltezza è quella di tutti i governi, nei quali si sostiene o si tolera l'iniquo privato predominio. Qual è la conseguenza di questo régime? Che la natura, la quale tenta incessantemente di rimettere l'equilibrio violato, reagisce contro il régime, e fa gagliardamente sentire il fermento secreto degli elementi contrastanti, i quali palesano ad un solo tratto la corruzione provocata dal malvagio régime, e la confusa tendenza ad una contrastata guarigione. E perchè nell'argomento dell'esercizio degli atti volontari negli affari civili si vegga la verità di questo doppio contrasto, siami lecito entrare nei seguenti particolari. Dalla loro considerazione ci verrà fatto di mostrare a quali mali prima di tutto debbasi dalle leggi andare incontro, onde poi *agevolare* la loro *azione* diretta a procacciare il giusto esercizio degli atti volontari civili.

II. Della menzogna e della perfidia dipendenti dal régime publico.

1° Legge del reciproco in materia di veracità e di lealtà.

§ 2973. Quando tu mi predichi l'ingenuità nei

miei detti, cui altri ha diritto di ottenere veraci, è vero o no che tu non intendi permettere che altri su questi oggetti sia meco menzognero? Quando tu mi comandi d'essere leale, ossia esecutore delle promesse importanti, è vero o no che tu non permetti che altri con me sia sleale, o sia mancatore di parola? E perchè tutto questo? Non solamente perchè non sia lesa la giustizia fra me e il mio eguale, ma eziandio ad oggetto che tutti concorriamo co 'l vincolo di uno scambievole interesse ad aumentare e mantenere la convivenza necessaria per tutti, e come mezzo indispensabile ed assorbente onde conseguire la conservazione ed il perfezionamento, e quindi la vera potenza dello stato.

Ma che cosa importa tutto questo? Il RECIPROCO ESERCIZIO DELLA VERACITA' E DELLA LEALTA', dal quale appunto derivano i mutui benefici, e quindi la cospirazione degl'interessi a mantenere la convivenza, indispensabili d'altronde alla potenza sociale. Senza il reciproco, il debito mio diventa indebito, perocchè la mia prestazione ha per condizione la prestazione di questo reciproco. Senza di ciò, a dispetto di tutte le sanzioni contrarie, e per una legge psicologica e morale inevitabile i mutui vincoli di sociale confederazione sono disciolti, la cospirazione degl'interessi viene distrutta, e quindi la potenza dello stato viene disipata.

Niuna eccezione, niun privilegio può esistere; perocchè niuno può essere autorizzato alla menzogna, alla perfidia, alla frode, ed alla inumanità. Dunque la legge del reciproco è legge universale, legge eterna, legge inviolabile. Questo reciproco forma appunto quella che chiamasi *giustizia commutativa*, cui le leggi e i tribunali debbono con somma cura mantenere, o far riparare.

2° Ritorsioni private inevitabili contro la violazione di questa legge.

§ 2974. Ma se abitualmente io non trovassi questo reciproco; se dovessi vivere con uomini impunemente menzogneri, sleali, fraudolenti e di mala-fede; credi tu che io sarei per diritto di natura obligato ad essere con costoro leale e di buona-fede? E se io per un senso di virtù non volessi prevalermi della regola, che *fidem frangenti fides frangitur eidem*, operando per autorità privata; credi tu che la moltitudine praticherebbe di buon cuore questa virtù? Pur troppo la natura, in onta della legge civile di non farsi giustizia di propria mano, ricorre alla privata ritorsione; tanto più che spesse volte riesce impossibile, o almeno difficile, avere le prove, o farle valere, della menzogna o della slealtà altrui, e spesso le gravose spese e la mancanza di appoggi spaventano i deboli poveri ed ingannati.

Queste ritorsioni poi vengono praticate con tanto più di coraggio e di frequenza, quanto più sono moltiplicati gli esempi di coloro che impunemente vi dánno causa. Questi esempi poi non mancano tutte le volte che la legge non può colpire o non vuole raffrenare egualmente tutti i menzogneri e gli sleali. Noi saremo veraci e leali, dico noi volgari, purchè gli altri lo siano, e specialmente quelli che dovrebbero darne l'esempio. Invano i grandi ricorrono alla forza publica. Per un solo caso corretto se ne commettono mille che sfuggono l'azione dei tribunali. Dall'altra parte poi dal canto dei grandi sottentra l'impunità, tanto più pestifera, quanto più viene goduta da quelle persone che pe 'l loro grado e per il loro officio debbono servire di modello alla moltitudine. Essi dánno mano per titolo di avarizia e di ambizione alle menzogne e alle frodi. Se al cospetto dei pochi saggi vengono abominati, essi presso la moltitudine sfuggono perfino l'obbrobrio co 'l credito e con la illustrazione che li copre; e quindi commettono impunemente ogni sorta di menzogne, di perfidie e di durezze, ed esultano e insultano co 'l loro trionfo.

3° Sotto quali governi viene abitualmente violata la veracità e la lealtà.

§ 2975. Ma dove abitualmente accadono questi scandali? Consultate la storia, e vedrete che accadono sotto ordini fraudolenti che abbisognano di ausiliari simili a loro. Allora i mentitori, i perfidi, i simulatori, i traditori debbono trionfare, per servire i dominanti e giovare a sè medesimi. Ma qual è la conseguenza che ne nasce rispetto al popolo? Che la morale o giace su la carta, o non è inculcata che a colpi di bastone, e sanzionata che con le forche. Allora basta avere tanta onestà da non farsi impiccare, e nel rimanente saper comprare l'impunità della menzogna, della perfidia e del tradimento.

4° Prove di fatto.

§ 2976. Aprite gli annali dell'Asia; scorrete quelli del medio-evo d'Europa; consultate le relazioni concordi di molti viaggiatori: e troverete che tutti questi scandali accadono sotto ordini arbitrari o deboli, nei quali i popoli soggiaciono ad iniquo predominio. Sotto qualunque forma il potere arbitrario, dopo aver fiaccata l'energía, spenta ogni virtù, corrompe in ultimo la stessa morale. Dopo avere abolito l'onore, leva perfino il pudore, e santifica la menzogna, la simulazione e la perfidia, per non far dominare che interessi materiali *isolati*.

Senza la necessità di mantenere il credito commerciale alcuni paesi offrirebbero l'esempio il più deplorabile degli effetti della menzogna, della perfidia e della inverecondia. Prova ne siano quei paesi dispoticamente amministrati, nei quali non esistono moltiplicate relazioni commerciali. Il chinese soffre imperturbabile la taccia di mentitore, di sleale, di truffatore, e ti risponde freddamente: *questo sarà vero; ma convien pagare*. Leggasi la relazione dell'ambasciata del barone Sigismondo di Herberstein, inviato a nome dell'imperatore Carlo V e dell'arciduca Ferdinando d'Austria al gran-duca delle Russie; e si troverà intorno a quel popolo (a cui allora era vietato uscire dal paese sotto pena di morte, e che mancava di uno sviluppato commercio) che cosa in più luoghi riferisca su la veracità, ossia fede commerciale, e su la puntualità. Altro esempio lo vediamo in Persia a' giorni nostri. Altri si potrebbero anche ricavare presso quelle popolazioni, le quali, quantunque meno barbare, soggiaciono all'iniquo predominio, e che per soprapiù trovano in alcune sette chi li autorizza alla menzogna, alla frode ed alla perfidia.

Guai a quel popolo, nel quale, spento il punto d'onore, non prevalgono che poteri individuali! Guai a quel popolo, nel quale i privilegiati nutriscono soltanto una boria pecuniaria, e resta im-

punita la menzogna e la slealtà! Guai finalmente a quel popolo, nel quale i giudicati civili non ottengono un'irrevocabile fermezza, o in cui i grandi dopo le contratte obligazioni ottengono indulti contro la legge dei contratti solennemente celebrati! Quest'ultima causa opera immensamente per preparare tutte le frodi, tutte le perfidie, tutta la mala-fede; perocchè la difidenza viene prodotta appunto da quel potere che dovrebbe indeclinabilmente proteggere ed assicurare la confidenza.

III. Qual è il primo mezzo universale, onde prevenire la menzogna, la mala fede e la slealtà.

1° Mezzo universale e complessivo.

§ 2977. Grande e sempiterna verità! I buoni governi inspirano e mantengono la buona morale, e la buona morale inspira e mantiene la veracità e la buona-fede. Allora la religione può sussidiare e trionfare. Le parole non servono dove gl'interessi contrastano. Gl'interessi naturali poi e costanti non vengono domati da forza alcuna umana, nè consumati mai dal tempo: essi eludono il potere reprimente delle leggi, per finalmente rovesciarlo.

Ma dove gl'interessi e i poteri non sono armonizzati, ivi si fomenta una guerra intestina e perpetua degl'interessi contro le leggi, e contro i precetti sì civili che religiosi. Dunque conviene armonizzare gl'interessi e i poteri, onde far regnare le leggi e la morale. Ciò tanto più si verifica negli atti, nei quali si vuole veracità, lealtà e buona-fede: perocchè ognuno sa che in essi debbono più agire i costumi, che la coazione; più l'opinione, che l'autorità; più l'andamento della convivenza, che il régime della politica.

§ 2978. Quì non si esclude l'azione degl'interessi materiali, ma soltanto la loro *dissociazione;* anzi ciò che assicura in una sviluppata società la integrità civile consiste appunto nell'azione collegata di questi interessi. Io non dico che l'integrità morale venga con ciò prodotta o costituita; ma dico solo che in un popolo viene *assicurata.* Il cielo mi guardi dal degradare le virtù sociali, confinandole nella sfera degl'interessi materiali! Nel capo VI di questo libro, parlando dei motori, dimostrerò che la natura ne pose uno preziosissimo e nobilissimo, ben diverso da questi materiali interessi. Dico dunque in questo luogo soltanto, che per una mirabile economía della natura la integrità morale viene sussidiata dagli stessi interessi materiali in società. L'industria abbisogna di credito; il trafico abbisogna di credito; la convivenza comune abbisogna di credito: solo i padroni e gli schiavi non abbisognano di credito. Ma il credito non importa forse la veracità, la lealtà, l'onore? Dunque a proporzione che l'industria, il commercio e la convivenza saranno estese, dovrà esistere onore, veracità e lealtà.

2° Dove e quando si possa effettuare il mezzo suddetto.

§ 2979. Ma l'industria, il trafico, il credito, l'onora in quali stati possono essi esistere? dove possono abbracciare le classi intiere di una popolazione? dove possono fiorire, mantenersi, ed essere protetti? Consultate la storia e la ragione, e vi convincerete che non nascono, crescono e durano fuorchè sotto governi equi e sicuri. Dunque un governo equo e sicuro sarà la causa massima complessiva ed assorbente della veracità e della lealtà, sì per la sua influenza impulsiva, che per la sua amministrazione correttiva.

È quì senz'avvedercene siamo condotti alla causa originaria e precipua, dalla quale derivano tutti i beni e tutti i mali nel mondo delle nazioni; e quindi al principio teoretico, nel quale si la ragione civile che la criminale si dánno mano, ed anzi si confondono. Di fatto i mezzi che servono a prevenire i delitti, servono pure a prevenire la menzogna, la mala-fede e la slealtà: talchè le leggi nel provedere ad un oggetto, provedono nello stesso tempo anche all'altro. Ciò è ancor poco: nell'atto che si prevengono i mali, si promovono nello stesso tempo anche i beni contrarî. A prevenire i delitti è necessario provedere alla sussistenza, alla educazione, alla vigilanza e alla giustizia; e dall'altra parte far agire d'accordo le quattro sanzioni della politica, della religione, dell'onore, e della sociale convivenza. Ora, non vediamo noi forse che questi stessi mezzi ad un solo tratto si debbono impiegare contro la menzogna, la mala-fede e la perfidia?

3° Supposizione dello stato sociale suddetto, necessaria alle teorie di diritto.

§ 2980. Nell'incominciare questa collezione io ho parlato dell'ordinamento civile, e della sua unione co 'l governativo, per fondare la protezione civile (1). Prego il mio lettore ad avere sempre sott'occhio questo punto, come il supposto perpetuo di fatto che sta sotto alle dottrine. Questo supposto consiste in un dato modo di governo, di leggi e di amministrazione d'un paese. Com'è impossibile di ottenere solidità ed armonía con costruzioni ruinose o con fondamenti labili; così è impossibile ottenere equità d'interessi e forze civilmente disposte con un sistema disordinato nello stato íntimo della società. Dunque per ottenere il bene, e nel caso nostro la veracità, la lealtà e la buona-fede, si deve supporre ed attivare un ordinamento equo, libero, sicuro e forte, sotto pena d'essere defraudati del proposto intento.

La cosa è tale, che la legislazione *dirigente* diviene efficace o inefficace a proporzione che la legislazione *costituente* è più o meno buona, e più o meno praticata. Quando leggo o figuro un buon codice civile, io posso pronosticare che farà buon frutto solo quando i poteri e gl'interessi non siano d'altronde contrariati. Se per mala sorte l'ordinamento sociale non è effettuato, a che várrà l'opera della sapienza? *Le leggi son; ma chi pon mano ad esse?* dirò allora con Dante.

4° Objezione su la pratica del mezzo necessario alla civile integrità. Risposta remissiva.

§ 2981. A questo passo taluno, memore delle incessanti declamazioni dei moralisti e dei politici contro i costumi dei popoli che dicono civili pe'l possesso di scienze, arti e commercio, potrebbe oppormi ch'io suppongo e figuro una integrità ossia costumi veraci e leali bensì desiderabili, ma non ottenibili. Dunque tu, dir mi potrebbe, non mi dái che un sistema ipotetico. Tu vuoi l'inte-

(1) *Vedi sopra parte II, osservazioni preliminari, num. II.* (DG)

grità; ma ignori tu che lo stato di cultura è stato di corruzione? Gli esempi dell'integrità dove si riscontrano, fuorchè in un genere di vita povero e semplice? Tu dunque potrai bensì darmi una integrità *agreste*, ma non mai una integrità *urbana*. Invece nella innoltrata civiltà tu mi offrirai bensì costumi dolci; ma non ingenui, cordiali, veraci e leali. Tu dunque o devi cangiare di supposizione, o devi cangiare di teoria.

A questa objezione io mi riservo di rispondere largamente nella terza parte di queste instituzioni (1). Fratanto giovami proporre le seguenti questioni. Da che derivò la corruzione per lo addietro osservata presso i popoli più culti? Forse dai progressi loro, o non più tosto dal cattivo ordinamento sociale e politico? Quanto tempo è che nei migliori paesi dell'Europa sparì la schiavitù, che occupava tanta parte nelle popolazioni più celebrate per cultura? Quando mai l'agricoltura, l'industria ed il commercio hanno potuto prendere vigore ed ampiezza? Quando il feudale e l'eccessivo clericale dominio territoriale, pecuniario, civile e politico ha egli ceduto il posto al vero vivere civile, voluto dalla natura, supposto dalle leggi, comandato dalla religione? Quando mai lo stato della moderna civiltà (contuttochè appena incominciato) o esistette, o fu almeno sospettato dagli antichi? È vero o no che l'ordinamento sociale, espresso nel n° 11 delle osservazioni preliminari, è eseguibile? È vero o no ch'esso naturalmente apporta, come l'esperienza lo comprovò, un miglioramento di costumi? È vero o no che la civiltà, non pervertita dalle sbrigliate amministrazioni, cementa di più in più la reciproca utilità, e assoggetta ad una folla di vincoli morali gli uomini conviventi? Ciò basti per dar pegno ch'io non ragiono su 'l sogno di un uomo dabbene.

IV. Dell'intervento dell'autorità religiosa onde promovere l'integrità. Esame d'una sentenza di alcuni teologi cattolici su le promesse esterne.

I° Come la religione contribuisca all'integrità sociale.

§ 2982. Fra i mezzi eminenti che cooperano a mantenere la civile integrità esiste certamente la religione, ossia meglio la sanzione religiosa contro la menzogna, la perfidia, la mala-fede e la durezza. Queste sanzioni tanto più si debbono far valere con discernimento, quanto maggiori sono le violazioni che nel corso ordinario della vita sfuggono alle animadversioni della giustizia umana. Ma per ottenere questa cooperazione della religione è necessario che la morale teologia intenda quali siano i veri dogmi del naturale diritto, i quali non solamente non possono mai essere in contradizione con la vera religione, ma anzi portano con sè la sanzione divina tutte le volte che sono dimostrati giusti e necessari.

Lo stato veramente sociale è eminentemente di ragione divina, per ciò stesso ch'egli è di ordinazione naturale necessaria. Dunque la religione, che sanziona quest'ordine, è fatta per la società, e non la società per la religione. *Sabbatum propter hominem factum est, et non homo propter sabbatum.* Dunque tutte le induzioni di ragione della morale teologia dovranno essere concordi all'ordine morale di ragione di questa società; altrimenti non si potranno e non si dovranno mai riguardare come sanzionate dalla religione, ma come sentenze umane puramente private, le quali dovranno essere proscritte tutte le volte che ripugnano al buon ordine civile e politico (2).

(1) *La quale, come altrove si disse, non fu dettata dall'autore. (DG)*

(2) *La religione (ed è inutile avvertire che qui si parla dall'autore e da me della religione cristiana-cattolica) sanzionando l'ordine sociale, come cosa voluta da Dio, non solamente lo rende più rispettabile, ma presta eziandio i mezzi più potenti al conseguimento del bene dell'uomo, non solo per la vita futura, ma anche nella vita presente in società. In questo senso la religione è fatta per la società. Viceversa la religione essendo nell'oggetto, nella fonte e nel fine ultimo tutta cosa soprannaturale, e positivamente divina, non ha bisogno della società perchè la sanzione, e le presti i mezzi al conseguimento del fine suo. Ed è in questo senso che si dice non essere la società fatta per la religione.*

La divina sentenza che si legge in san Marco, cap. II, v. 27, sebene in quel luogo venga letteralmente applicata al riposo del sabbato, pure molto opportunamente viene qui riportata dall'autore.

Il cánone fondamentale che l'autore vuol trarre da questa dottrina si è, che siccome la società è impossibile senza l'osservanza della giustizia, e la costante prevalenza del diritto su la forza; così non possono esistere delle regole di morale che sovvertano l'ordine della giustizia tra uomo e uomo, facendo in qualunque modo prevalere la ingiustizia e la forza invece del diritto; e quindi coloro i quali volessero stabilire dei doveri morali di cotal sorta, pretenderebbero che la religione sanzionasse la società, e promovesse il bene dell'uomo in società, distruggendo la prima condizione della società e del benessere umano, qual è la giustizia.

Tale principio mi pare incontrovertibile.

Spiegato così il vero senso della proposizione, che la religione è fatta per la società, e non la società per la religione, è d'uopo ancora prevenire le conseguenze che talvolta se ne dedussero con assai poca logica, e con aperta contradizione all'indole della religione. Da questo principio, nel suo giusto aspetto certissimo, si volle inferire che la religione debba essere interamente, o almeno in molte cose, dipendente dalla potestà civile, al pari di tutti gli altri mezzi di cui la società si vale pe' suoi fini. Senza entrare qui nella discussione dei limiti delle due potestà, è d'uopo osservare che la religione vuol essere considerata nel suo oggetto, nella sua fonte e nel suo fine relativamente all'uomo.

Per l'oggetto ch'è Dio e l'onore a lui dovuto, e per la fonte ch'è la parola di Dio, la religione è così assoluta, così distinta da ogni altra instituzione, così al di sopra di ogni rapporto umano, che forma un ordine di cose tanto superiore alle relazioni umane, quanto il divino, il soprannaturale è al di sopra del naturale.

Il fine poi, considerato rispetto all'uomo, comprende il suo bene presente, e molto più quello della vita futura. Posto mente a ciò, è facile vedere come e per l'oggetto, e per la fonte, e pe 'l fine ultimo, la società religiosa sia affatto distinta dalla civile; com'essa abbia fini, mezzi,

2° Estremi viziosi da evitarsi nelle dottrine teologiche.

§ 2983. La morale religiosa creduta dal popolo in sostanza si risolve in quella che loro viene insegnata dai ministri del culto. Questi poi l'apprendono dai libri dei teologi (1); talchè la prima fonte *mediata* dell'istruzione morale sta in questi scritti. Ora quì dobbiamo, avanti ogni cosa, osservare che la morale teología incontra due estremi, dai quali si deve guardare in punto di lealtà, e nei quali per mala sorte alcuni teologi sono caduti. Il primo è quello di rendere la religione oppressiva, o spogliativa della naturale proprietà di qualunque genere; il secondo è quello di renderla serva della corruzione, ad oggetto di far servire i credenti all'avarizia e all'ambizione altrui. Co 'l primo mezzo si moltiplicano gli scelerati; co 'l secondo i disoluti; con entrambi poi si fa perdere la religione. In primo luogo gl'insegnamenti esposti a nome di lei al popolo tutto si veggono variabili: la qual cosa ripugna al titolo della sua autorità. I sapienti antichi odiarono questa variabilità, come la peste e la ruina dell'impero della religione. In secondo luogo presso gli uomini illuminati ambi questi estremi divengono assurdi: il primo per l'oppressione e lo spoglio contro natura; il secondo poi per la corruzione e la servilità respinte da ogni coscienza integra e generosa.

Richiamare adunque la morale di molti teologi dentro i suoi giusti confini, è il servigio più utile che si possa rendere alla causa stessa della religione. Questo richiamo non può certamente partire dai banchi delle scuole. Quanto alla morale versatile e di corruzione, pare che già da parecchi anni, almeno in certi paesi, il senso morale, e perfino la decenza d'una sempre crescente civiltà, abbia già manifestata la sua esecrazione. Il mondo sa che con certi casisti noi dovremmo arrossire perfino al cospetto dei musulmani e dei gentili; e ciò tanto più, quanto fu più clamorosa la persecuzione dei difensori della sana morale.

3° Tesi teologica circa le promesse estorte per ingiusto timore (1).

§ 2984. Venendo agli atti volontarî, faremo osservare che molti teologi rigoristi avendosi voluto arrogare la scienza del diritto naturale, invece di attenersi alla sola morale dei sacri libri, hanno pronunciata una sentenza favorevole ai violenti, e spogliativa dei probi.

Questa riguarda le promesse ESTORTE per ingiusto timore, le quali si pretese di *rendere obligatorie*. Per comune sentenza, dice l'Antoine nella sua *teologia morale*, la promessa estorta per timore in diritto naturale è valida. Dopo poi la vuole irretrattabile, quando siasi aggiunto il giuramento promissorio, comunque estorto. Il vulgo, che avverte all'autore, e non alla dottrina, non distingue se parli per sentimento privato, ovvero come espositore di dogmi rivelati.

In primo luogo dunque domando all'Antoine: O voi mi volete parlare come teologo, o come filosofo. Se mi parlate come teologo, dovete mostrarmi la fonte teologica della vostra dottrina, allegandomi o le sante scritture, o autorità riconosciute come definitive. Se poi mi parlate come filosofo, voi dovete addurmi argomenti convincenti, e tanto più convincenti, quanto più imponenti sono le leggi civili di tutti i secoli, che militano contro di voi. Orsù, dove sono le autorità sacre che autorizzano la vostra sentenza? Voi non le producete nè punto nè poco, e vi valete soltanto di una causale scolastica, cui per ora non amo di esaminare. Dunque che cosa resta? Che in qualità di teologo cristiano la vostra sentenza non ha verun appoggio.

4° Dottrina opposta, sana e dimostrata, di Hook.

§ 2985. Vorreste forse farmi valere il vostro titolo di dottore in teología? Comunque rispettabile possa essere, egli non istarà al di sopra di quello d'altro dottore e professore della Sorbona; e però se voi sostenete il *sì* e l'altro il *no*, la vostra autorità diventa zero. Or bene, sapiate che questi è Hook, dottore e professore in teología nella Sorbona di Parigi, il quale, lungi dal ratificare

---

origine, indole, tutto insomma diverso dalla società civile; e quindi costituisca una vera società indipendente affatto dalla civile in ciò che spetta direttamente o indirettamente all'ordine delle cose spirituali.

Che se diciamo la religione essere fatta per la società, sarebbe assurdo il conchiudere che la società possa praticare rispetto alla religione degli atti che siano contrarî alla sua indole, che rendano difficile l'opera sua immediata per condurre l'uomo alla mèta. Ciò sarebbe quanto dire, che siccome la religione, in forza appunto del complesso de' suoi caratteri e delle sue direzioni, è il mezzo più efficace pe 'l bene dell'uomo; così la società sia autorizzata a distruggere i caratteri, ad impedire l'uso libero degli ajuti della religione pe'l bene della società; a fare che la religione, di divina che è, si facesse umana, di sopranaturale naturale, d'indipendente dipendente; volendo pure che la religione così deformata, o impedita nel suo esercizio, producа alla società i beni che sono la conseguenza della religione, qual è veramente, non quale si pretenderebbe ridurla.

In somma, lo stesso principio con cui si dimostra la religione essere fatta per la società, serve a provare che la società deve promovere la pratica della religione, procurarne la difusione, l'incremento, la gloria; ma che non può arrogarsi alcun impero su le cose religiose: altrimenti la società pretenderebbe distruggere o avvilire la causa, lasciando sussistere l'effetto, anzi a motivo dello stesso effetto; e io non so quale altro assurdo possa essere maggiore di questo. Strana contradizione! La religione, si confessa, opera i più grandi beneficî a prò della società, ed è quindi il mezzo principalissimo pe' i fini della società: dunque (si dice) la società, quanto è da lei, snaturi il mezzo, perchè non può farne senza; cioè distrugga o deformi l'indole della causa, perchè ne trae immensi beneficî! E questo si chiama da alcuni ragionare senza pregiudizi! (DG)

(1) *Mediatamente dai libri dei teologi, e immediatamente dai libri divini. (DG)*

---

(1) *Si veggano le mie osservazioni in fine del volume, che si riferiscono a questi paragrafi (2984 a 2987), e al § 336 dell'*Introduzione al diritto pubblico, *richiamato dall'autore in fine del seguente § 2987. (DG)*

la vostra sentenza, per lo contrario concorda con le leggi e con le dottrine civili riconosciute ed accettate. « A quei patti (egli dice), ai quali taluno fu violentato, non si deve esecuzione. Il » *timore* può impedire il consenso volontario necessario a convalidare i patti. » E qui dopo diverse spiegazioni soggiunge: *Sin autem nulla juris specie vis scelerata ad pacta extorquenda intentetur*, PACTA NIHIL VALENT. *Vi istiusmodi adhibita omnia hominum jura abdicantur. Omnia quae ex lege naturali, aut hominum aequitate poterant a quopiam flagitari repudiantur. Qui istiusmodi vim adhibet, se generis humani hostem profitetur, nullaque juris societate devinctum.* Qui, come vedete, l'autore pronuncia in linea di morale e di naturale diritto l'assoluta nullità della promessa estorta da timore, impugnando la causale scolastica da voi addotta.

5° Della forza giuridica del giuramento.

§ 2986. Quanto poi all'aggiunta del giuramento, più sotto spiega la sua sentenza co 'l seguente passo: « Quantunque il giuramento possa essere » contenuto nello stesso discorso, esprimente o » una *promessa* o una *testimonianza*, ciò non o- » stante il giuramento è cosa diversa dal patto o » dalla narrazione, perchè esso non è che chia- » mar Dio in testimonio, e vindice in caso che o- » *perassimo contro il nostro dovere*. Per la qual » cosa è manifesto che *co 'l giuramento i doveri* » *degli uomini non vengono in conto alcuno can-* » *giati*. Dunque quanto all'oggetto non si costi- » tuisce una nuova obligazione; dunque *una pro-* » *messa o un patto per giusta causa irrito non* » *viene convalidato*. Egualmente non viene esclusa » veruna giusta eccezione, nè i patti condizionali » si convertono in assoluti. Parimente non può di- » ventar valido ciò che fu operato contro *l'altrui* » *perfetto diritto*, o su la cosa altrui commessa » alla nostra fede. »

6° Nullità assoluta di una promessa giurata estorta per timore ingiusto.

§ 2987. Uniti questi passi, che cosa ne risulta? Un patto per giusta causa irrito non viene convalidato con giuramento. Ma così è, che il patto estorto per ingiusto timore è irrito per giusta causa, come sopra fu provato. Dunque il patto estorto per timore ingiusto non viene convalidato co 'l giuramento. Posto questo confronto, è vero o no che Hook è in perfetta opposizione con voi? Ciò che poi decide si è, che come autore di diritto naturale e divino adduce argomenti convincenti, che mi dispensano da ulteriore dimostrazione. Chi però ne esigesse una estesa vegga l'*Introduzione al diritto publico universale*, § 336, alla quale pienamente mi rimetto.

V. Principî direttivi su l'uso del giuramento in relazione agli officî civili.

1° Requisiti di fatto del giuramento. Sue specie.

§ 2988. Gli scrittori tanto di diritto naturale, quanto di teologia morale, convengono in alcune massime circa il giuramento negli atti interessanti il civile commercio, alle quali la buona filosofia e la savia politica debbono applaudire.

Che cosa è giuramento? Essi lo definiscono = un atto religioso, co 'l quale viene chiamato Dio in testimonio e giudice, per confermare la fede di un nostro atto volontario. = Il valor sociale di quest'atto consiste propriamente nella guarentigia che ci viene prestata della veracità e lealtà altrui in vista del timore presunto, in chi giura, di un Dio che vede l'animo, e che può punire il mentitore e lo sleale. Dunque il giuramento trae la sua forza civile dalla *credenza* che Dio voglia certamente punire gravemente la menzogna e la perfidia su l'affare particolare di cui si tratta. Se dunque taluno non abbia questa credenza, la forza civile del giuramento svanisce. Parimente posta anche la detta credenza, se colui che giura si lusinga di poter essere slegato dalla giurata promessa, o assolto dallo spergiuro, la forza civile del giuramento viene affievolita (1). Finalmente se colui che giura nutre l'opinione di non giurare validamente se non con certe forme, con certe parole, o co 'l riferirsi a certi oggetti, è per se chiaro ch'egli non giudicherà mai d'impegnare la sua fede sotto l'impero della divinità; e però il giuramento diverrà realmente frustraneo. Qui non si può disputare s'egli pensi bene o male. Qui si tratta soltanto di valersi d'una credenza di taluno per impegnare la di lui veracità e lealtà. Qui dunque convien cedere ed obedire all'impero comunque capriccioso dell'opinione, onde ottenerne l'effetto.

Soddisfatto l'opinione rispetto alla divinità vindice dello spergiuro, si deve avvertire in massima generale, che nel dare o rispettivamente prestare il giuramento si verificano tutte le circostanze di fatto proprie delle *convenzioni*, delle quali si parlerà a suo luogo; talchè in linea di fatto taluno avrà o non avrà giurato a norma dell'*identità* o

---

(1) *Non bisogna intendere questa proposizione nel senso che per ottenere la forza civile del giuramento, cotanto importante nelle relazioni sociali, si debba negare a qualsivoglia autorità il potere di sciogliere il vincolo nascente dal giuramento promissorio, o assolvere dalla colpa, a vero dire gravissima, dello spergiuro: ciò sarebbe affatto opposto ai dogmi cattolici su la potestà della chiesa e su la remissione dei peccati.*

Ed è perciò da notare, che quegli il quale nel prestare un giuramento crede fermamente questi dogmi, deve di necessità aver pure presenti tutte le dottrine che vi si legano intorno alle condizioni e disposizioni necessarie per ottenere lo scioglimento da un vincolo così sacro, o la remissione dello spergiuro; e queste idée non possono che accrescere la persuasione della suprema importanza di un atto così solenne. — La ignoranza delle cose religiose e la malvagità dell'uomo possono sole trarre da quei dogmi un motivo per contar poco il giuramento. Ma chi pensa in questa guisa mostra chiaro come in lui manchino le condizioni necessarie onde ottenere lo scioglimento della giurata promessa, o la remissione dello spergiuro. — Il giuramento conserva sempre tutta l'efficacia propria della sua natura, la quale non può contradire a verun dogma; che anzi ne viene rafforzata.

È dunque evidente che la proposizione dell'autore si riferisce soltanto all'abuso che i malvagi possono fare, come di tante altre cose santissime, così ancora dei dogmi cattolici relativi al giuramento. (DG)

diversità, dell'oggetto fra due inteso, prescindendo per ora dalla spontaneità.

Quante specie di giuramento sogliónsi annoverare? Due: la prima appellasi *giuramento promissorio;* la seconda *assertorio*. Co 'l primo si avvalora la fede d'una promessa; co 'l secondo quella di un'attestazione. Con la prima si assicura un'aspettativa; con la seconda la credenza nella veracità dell'attestante. L'uno e l'altro possono essere o *facoltative* o *comandati*, vale a dire o prestati per un atto di puro nostro arbitrio, o imposti da un'autorità competente. Qui però debbo osservare, che le qualità e le distinzioni allegate finora sono comuni a qualunque giuramento di puro fatto, e non di diritto. Ciò che devo decidere si è il diritto.

2° Requisiti di diritto del giuramento.

§ 2989. Quali dunque sono i requisiti di diritto del giuramento? — Osservo che il giuramento è atto *volontario* umano. Esso dunque in primo luogo dee versare pe 'l suo *oggetto* su cosa non vietata dalla legge, e però non può versare su cosa criminosa: altrimenti è per sè nullo, anzi empio e sacrilego, perchè fatto sussidiario al delitto. In secondo luogo poi dev'essere pe 'l suo *modo* fatto con piena intelligenza del tenore dell'atto e delle sue conseguenze, e con piena deliberazione ossia libertà di volontà; altrimenti è nullo, come surretto o estorto, e perciò anche empio (1), perchè fatto strumento di frode o soperchieria. In terzo luogo non dev'essere ritorto ad indebita nostra perdizione: altrimenti diviene ingiurioso e tirannico.

Da ciò viene, che il giuramento VALIDO, ossia legittimo, si può definire = un atto tutto personale e religioso, fatto con piena intelligenza e libertà, co 'l quale taluno invoca la sanzione divina contro di sè in caso di menzogna o di perfidia, onde avvalorare la veracità d'una dovuta attestazione, o la sincerità d'una obbligatoria promessa. = Mancando un solo di questi requisiti, il giuramento è essenzialmente nullo, e dev'essere dichiarato tale. Nell'invocare la sanzione divina consiste propriamente l'*essenza* del giuramento, come già osservò Plutarco; nella credenza poi di questa sanzione consiste tutta la di lui *forza morale*. Ma la credenza di questa sanzione involge il supposto che Dio *approvi* l'atto per cui lo invochiamo. Ma siccome Dio non parla, così la *presunzione* della di lui approvazione non può essere tratta che dalla giustizia morale dell'atto giurato.

3° Uso civile del giuramento. Suo principio.

§ 2990. Come dev'essere usato e amministrato il giuramento? Ecco una quistione su la quale benchè si convenga nella massima, pure è stato stranamente abusato nella pratica. « Non abusare (si » è detto) del giuramento per cose frivole; non » usarne con forme imprecative di terrestri cala» mità a te o a' tuoi cari; non usarne in cose » nelle quali si oppone un prepotente e naturale » contrario interesse, il quale farà sì che gli sper» giuri soli trionferanno. » Ma non si è aggiunto un altro precetto: Non dare co 'l giuramento un'azione che può essere spogliativa dei diritti altrui. Esempi di questo genere ne abbiamo nella giurisprudenza inglese. Un trufiatore si presenta in giudizio, esponendo e giurando a dirittura contro di te per la cosa stessa per cui no 'l prevenisti con l'accusa tua: se tu non hai la prova dello spergiuro suo, tu sei condannato. Ottimo mezzo per ispogliare tutti quelli che ignorano la regola della prevenzione, o che non sono solleciti o inesorabili nell'usarla.

Qui io non debbo anticipare le disquisizioni riguardanti l'amministrazione della giustizia, e però mi astengo da qualunque dettame particolare. Dico dunque in generale, = che per ben usare del giuramento e conservarne l'opinione, esso non dev'essere autorizzato che per quegli atti, le condizioni dei quali non siano *disputabili*, o soggette ad *eccezioni* o *deroghe* per il loro adempimento. =

4° Uso del giuramento promissorio.

§ 2991. Nelle promesse io ammetto il giuramento per un officio di magistrato, di amministratore, di tutore, o simili; ma io lo escludo da quegli atti contrattuali privati, ai quali si usa di apporlo. In primo luogo i contraenti molte volte sono costretti da una calamitosa necessità a condizioni onerose, le quali giustamente portano una rescissione; talvolta interviene frode, impudenza, o sopravvengono circostanze impedienti od inopinate all'esecuzione; talvolta finalmente i notaj si fanno lecito d'inserire clausole e frasi anche d'uso, ma non convenienti alla volontà di chi promise, e delle quali non conobbero la forza, ec. ec. Voi mi direte che le giuste eccezioni non vengono escluse dal giuramento. Sia pur vero tutto questo: ma siete voi sicuro che questa sentenza sia tenuta dai direttori di coscienza? Siete poi sicuro che le parti siano di coscienza così ferma ed illuminata da limitare il giuramento entro i dovuti suoi confini (1)?

§ 2992. La prudenza e la ragione esigono di non porre la religione in conflitto con interessi, ai quali gli uomini sono lusingati di poter soddisfare impunemente. Dall'altra parte poi conviene guardarsi dall'angustiare le timorate coscienze contro la libertà legittima delle loro proprietà. Certamente la religione deve avvalorare la lealtà; ma la legge non deve far agire il giuramento fuorchè nei casi certi, e con la più grande riserva e solennità. La taccia di spergiuro deve cadere su chi certamente e senza dubbio la meritò. Ora nelle private contrattazioni questo titolo può essere controverso. Dunque con la scorta materiale d'un atto giurato non dev'essere permesso di aggravare veruno della taccia di spergiuro. Dunque i giuramenti annessi agli atti privati non debbono valere più che le promesse medesime al cospetto dei tribunali, nè la loro infrazione deve portare veruna civile responsabilità. In breve, essi debbono essere considerati come non apposti.

---

(1) *Empio dal lato di chi ingiustamente lo esige, non già dal canto di chi violentato lo presta, purchè cada su cosa per sè lecita. Veggansi le mie osservazioni in fine del presente volume. (DG)*

(1) *Intorno a ciò veggansi le mie osservazioni in fine del Volume. (DG)*

5° In quali casi e per quali modi debbasi applicare la taccia di spergiuro per fede violata.

§ 2993. La taccia di spergiuro deve cadere su coloro che d'altronde vengono dall'opinione publica infamati per aver tradita la fede che necessariamente convenne riporre in loro. Allorchè un duce assume il comando di un esercito, prometta e giuri con la maggiore solennità nel tempio del Dio degli eserciti, e avanti al popolo congregato e scosso dalla pompa del culto, di amministrare la guerra con fedeltà e con zelo: sia infame e spergiuro, se manca. Così un giudice, dopo aver promesso e solennemente giurato di amministrare la giustizia, se la vende all'oro o al favore, sia infame e spergiuro. Lo stesso dicasi d'un tutore, d'un curatore, d'un amministratore fraudolento, d'un perito mentitore, i quali esercitando ministeri di confidenza, debbono promettere e giurare di agire senza frode; e però riescono infami e spergiuri, se contravengono. Un negoziante che apre un commercio, e notifichi le sue oblatorie, giuri e prometta di trafficare senza frode; e sia infame e spergiuro, se dolosamente fallisce. I patrocinatori, i medici promettano e giurino di serbare il segreto, di non colludere, di non prevaricare; altrimenti siano infami e spergiuri. A questi ed altri casi simili, nei quali la *fede* viene impegnata da taluno, sia riserbato il giuramento promissorio; e il giudizio di spergiuro sia pronunziato con cognizione di causa, ed irrogata la nota d'infamia e di spergiuro a coloro contro i quali l'opinione suole naturalmente applicarla. Così l'infamia e l'esecrazione civile e religiosa cadendo su lo stesso punto, agiranno con forza unita, e daranno cauzione per quanto possono contro la menzogna, la perfidia e la corruzione. Vano, inutile o nocivo partito sarebbe quello di uscire da questi limiti, come ognuno sa, e fu da altri dimostrato.

6° Uso del giuramento assertorio.

§ 2994. Lo stesso si deve dire del *giuramento assertorio*. Un giurato certificato privato non dev'essere riconosciuto come un'attestazione giurata avanti un tribunale, o come degna di maggior fede di un certificato non giurato; anzi tali atti giurati debbono essere proibiti, come contrari al buon sistema probatorio. Ognuno conosce quanto negli affari contenziosi sia attivo l'interesse dei contendenti, sia a soffocare, sia ad oscurare, sia ad intralciare la cognizione della verità. La manifestazione della verità da esigersi dai testimoni devesi, per quanto si può, conservare libera, intiera, e non prevenuta. Dunque il permettere che una delle parti prevenga per privata autorità e impegni la coscienza di un testimonio con giuramento, egli è lo stesso che autorizzare un ostacolo contro la libera manifestazione di questa verità. Per la qual cosa il *giuramento assertorio* dev'essere riservato soltanto all'autorità giudiziaria, e dev'essere vietato di produrre o di accettare deposizioni private giurate per tutti gli affari che possono cadere in contesa sia civile, sia criminale. Con ciò si guarentisce la proprietà personale, e l'amministrazione del giuramento vien fatta con discernimento e con prudenza.

VI. Dell'azione combinata della religione e dell'onore nei progressi dell'incivilimento a prò della veracità e della lealtà.

1° Azione dell'opinione considerata nelle differenti età.

§ 2995. La menzogna e la perfidia sono le divise dei ladri e degli schiavi, malgrado che vengano coperte d'oro e di gemme. Questo è decreto solenne ed inevitabile di quell'opinione, la quale pronuncia i suoi sindacati tanto su i notabili, quanto su i plebei. E se in un secolo, nel quale la civiltà era male sviluppata, la voce publica non pronunciò gli anatemi dell'infamia, questi vengono lanciati in secoli posteriori; talchè la fama storica più che tutte le altre deve soggiacere all'impero della civiltà.

2° Azione crescente e contemporanea dell'onore e della religione. Loro alleanza morale.

§ 2996. L'onore è una religione, la cui influenza cresce a pari passo con l'incivilimento di un popolo. Egli ha un tribunale, le cui sentenze acquistano tanto più di rettitudine e di possanza, quanto più un popolo va acquistando di moralità. Ma nello stesso tempo l'autorità invisibile del cielo, dopo avere per lungo tempo agito co' i riti e con le pratiche esteriori (1), passa di più in più ad impossessarsi dell'uomo interiore, e a maneggiarne più immediatamente le suste; talchè la coscienza viene condotta più co'l convincimento morale, che co'l timore delle sanzioni invisibili. Così l'onore e la religione si danno mano, per dominare d'accordo su la coscienza degli uomini, governarli con un magistero appropriato alla dignità della loro natura, e collocarli e mantenerli nel trono della vera moralità.

3° Certezza di quest'azione e de' suoi effetti.

§ 2997. Questa specie di educazione viene e verrà operata in una maniera bensì lenta, ma però irresistibile, dalla forza stessa dell'incivilimento, cioè dal perfezionamento economico, morale e politico; di modo che la veracità, la lealtà e la cordialità, in breve la integrità morale formerà il caratteristico distintivo delle popolazioni incivilite. Questo pronostico non può fallire, a meno che non fallisca l'incivilimento medesimo, sospinto dalla forza irresistibile del tempo. I tre rami di perfezionamento sopra annoverati costituiscono l'*essenza* stessa dell'incivilimento. O egli non esiste, e non progredisce; o egli deve apportare l'*integrità*.

4° Conseguente azione delle sanzioni politiche.

§ 2998. Quale sarà la conseguenza di questa posizione? Che la sanzione politica delle leggi positive, coadjuvata dall'azione intima e segreta dell'onore e della religione, amministrata secondo i suoi veri dettami, agirà con quell'estensione, con quella possanza e con quella facilità, per cui il suo ministero sarà più d'istruzione che di coazione, più di direzione che di comando. Questo pronostico per altro non si potrà verificare, se Dio non sarà con noi: ossia se non avremo nella natura umana

(1) *Come appunto nella legge mosaica. (DG)*

una disposizione, per la quale si vegga una ingenita tendenza all'ordine bramato, la quale, ajutata da felici posizioni esterne e dall'azione del tempo, ci riprometta l'*integrità* nel maggior numero di una popolazione. Quanto alla veracità, abbiamo veduto essere originaria e naturale; ma quanto alla lealtà ed alla cordialità, e quindi al rispetto positivo dei diritti altrui ed ai soccorsi doverosi, non abbiamo ancora verificato se dalla natura siaci presentata *cauzione* alcuna, di modo che possa l'uomo, co' i mezzi che stanno in sua mano, farla valere sia con rimovere gli ostacoli posti da lui, sia con aggiungere stimoli ed ajuti dipendenti da lui. Ora vediamolo.

VII. Quali siano le cognizioni su le quali altri può avere diritto di ottenere da noi la veracità.

1° Storia, scienze ed arti.

§ 2999. Fissato il principio della veracità obligata alle cognizioni su le quali altri ha diritto, resta a vedere quali siano sì fatte cognizioni, e quindi quale sia l'uso del linguaggio relativo. — Come la moneta serve alla proprietà reale, così il linguaggio serve alla (*proprietà*) morale. E come gravissimo delitto contro il commercio publico si è fabricare e spendere scientemente la falsa moneta; così è gravissimo delitto contro la convivenza sociale fabricare e spendere, nelle cose interessanti, relazioni menzognere. Dico *nelle cose interessanti;* e con ciò voglio indicare tutte le cose, su le quali sì il privato che il publico *hanno diritto* di esigere la veracità. La comune dei maestri suole limitare la sua attenzione alle contrattazioni mercantili e alle attestazioni giudiziali; ma la ragione sociale si deve forse restringere a questi soli atti? Non ci ricordiamo più che il vero potere sociale riposa su le cognizioni acquistate, trasmesse e conservate dalle viventi generazioni? Come havvi una continuità *economica* di diritto naturale necessario, così havvi una continuità *notificativa* di diritto naturale necessario. La STORIA, le SCIENZE e le ARTI formano gli oggetti di questa specie di proprietà. Quì la storia abbraccia la notificazione non solamente degli atti di un popolo, ma di quelli eziandío dei privati. Uno stromento di acquisto e un testamento entrano in questa storia.

2° Veracità su le diverse circostanze determinanti i patti.

§ 3000. La *veracità* è necessaria in tutti questi oggetti, perocchè essi sono necessarî alla vita sociale. Ma come necessarî alla vita sociale, dánno diritto ed azione alle persone cui interessano, ed a norma delle rispettive competenze. Ora se parliamo dei contratti, ne' quali si tratta di manifestare il consenso, è chiaro che volendo ognuno una *data* qualità, e non un'altra, tanto il tacere quanto il fingere nelle cose determinanti il consenso renderanno il contratto vizioso, sia perchè non vi concorrerà l'assenso nostro, sia perchè ci verrà recato un danno da noi non voluto. Ma se parliamo delle altre cognizioni, il principio di obligare alla veracità per diritto di natura sociale non balza agli occhi in una guisa così manifesta, come negli affari contrattuali ordinarî.

3° Della veracità storica. Sua sanzione.

§ 3001. Certamente in una relazione ultronea e facoltativa di un fatto publico non troviamo chi possa costringerci alla veracità. Noi non abbiamo stabilimento veruno su questo punto, nè potremmo formarne oggetto di giudiziale ispezione. E che perciò? Forsechè allo storico sarà lecito il mentire? Esistono doveri sociali, i quali se mancano di sanzione positiva civile, soggiaciono almeno a quella dell'opinione, e di una integra coscienza morale e religiosa, sempre certa e sempre inevitabile. Uno storico menzognero verrà sempre riguardato come un birbante, tanto che sia venduto ad un partito, ad una setta, ad un potente; tanto che agisca per odio, per vendetta, o per altro motivo personale.

4° Della veracità nell'addottrinamento.

§ 3002. Passando alle scienze e alle arti, se niuno ti può comandare di professare o l'una o l'altra, o di adottare più tosto l'una che l'altra opinione o maniera; ciò non ostante, se tu sia domandato ad insegnare, sarai sempre obligato verso chi tu prometti d'insegnargli la scienza o l'arte, di mostrargliela intiera, e tal quale la reputi vera. Senza di ciò tu non presteresti la cosa promessa e da altri voluta, ma defrauderesti colui al quale o con prezzo o senza prezzo promettesti d'insegnare la cosa domandata. La cognizione richiesta diviene allora oggetto commerciale, come tutte le altre cose godevoli; e se non si può determinare a peso e a misura, si determina però secondo i límiti comunemente conosciuti al pari delle altre cose commerciabili. Come dunque non puoi dare oro e argento falso per vero: così non puoi insegnare ciò che ti par falso come se fosse vero, o una parte come se fosse il tutto (1).

5° Criminosità infame dell'addottrinamento menzognero.

§ 3003. Per la qual cosa non è mai lecito, per servire a sette, a partiti o a potenti, di smentire la tua coscienza, nè mutilare la tua istruzione. Tu dunque o devi professare tutto il vero, o lasciar d'insegnare. Ma che cosa per lo più accade sotto l'iniquo predominio politico e religioso? Un uomo celebre disse che se la peste dispensasse pensioni e decorazioni, la peste avrebbe cortigiani e panegiristi. Egli poteva soggiungere, che avrebbe anche institutori e maestri, i quali benchè pagati per consegnare discipline sane ed utili, pure con pienissima mala-fede consegnano agli allievi discipline perniciose o inutili. Con questo merci-

---

(1) *Che se l'insegnamento si riferisca a quelle scienze, nelle quali si dánno dei principî e delle dottrine assolutamente vere, e che non lasciano la facoltà di opinare in contrario, come avviene in certi argomenti spettanti alle scienze morali; l'istruttore non ha solamente il dovere d'insegnare ciò che gli par vero, ma ciò ch'è intrinsecamente vero. Se insegni in tali materie l'opinione da lui adottata, e tenuta erroneamente per vera, egli non è più* istruttore, *ma sì* corruttore*; e quindi manca al dovere della veracità, perchè insegna come vero ciò che non lo è. — Tanto più si deve dir queste della istruzione religiosa. (DG)*

monio di menzogne, reso privativo dalla confisca del diritto d'istruire in qualunque ramo la gioventù, e dalle arbitrarie dogane dei pensieri umani, che cosa credono costoro di aver guadagnato fuorchè una poca moneta con infinita infamia? Il rispetto alla potenza non li può scusare nè avanti a Dio, nè avanti agli uomini; perocchè nuno li obliga a tradire la verità conosciuta, o a defraudare le famiglie del diritto di acquistare le sane ed intiere cognizioni. Se temono d'insegnare i sani principî, lascino d'istruire contro coscienza, e di rubare a man salva un denaro che, ricevuto, li pone al di sotto delle stesse spie prezzolate. Costoro non solo mentiscono, ma corrompono e defraudano; e però si fanno rei di più infamanti delitti ad un solo tratto. Un celebre professore di teologia del passato secolo annoverò fra le criminose menzogne anche la falsa od incompleta istruzione conseguata nell'atto che interamente e con verità doveva essere trasmesso.

6° Empietà e graduale ruina dell'impero della menzogna.

§ 3004. Se per lo contrario è vero il detto di Pitagora, che per due cose l'uomo s'accosta massimamente a Dio, cioè co'l dir sempre il vero e co'l far bene agli altri; si dovrà dire che niuna lo allontana di più quanto l'istruzione menzognera, con la quale non solo s'impugna la verità conosciuta, ma si assassina in altri la parte stessa più nobile, per la quale l'uomo dicesi fatto ad imagine di Dio, cioè l'intelligenza. Insegnare interamente e di buona-fede è un dovere morale, religioso e sociale; il suo contrario è delitto sotto tutti i rapporti. Con ciò non si toglie la libertà di opinare (1), ma solamente la libertà di mentire. Si parla di *pie frodi*. Forsechè colui che disse *ego sum via,* VERITAS *et vita*, abbisogna di frodi? Forsechè colui che disse che la sua associazione è fondata su basi, contro cui le porte dell'inferno non prevaleranno, abbisogna di prendere ad imprestito da queste porte i suoi sostegni? La menzogna non appartiene forse interamente agli abissi? Perchè trattare la cosa divina come se fosse meno che umana, e anzi come se fosse diabolica? Co'l nome di PIE FRODI non qualificate voi forse la religione come una grande menzogna? E se tale esser potesse, non rivelereste voi forse il più orribile segreto? A questi estremi si giunge sotto l'iniquo predominio politico e religioso. Ma s'egli è vero, come disse un gran genio, che tutto ciò ch'è falso è debole, e per lo contrario che la verità è la più forte delle cose; sarà pur vero che il putrido ammanto della menzogna, ogni dì più attenuato, dovrà lasciare finalmente allo scoperto la sua mostruosa ed inferma nudità, la quale, resa oggetto d'orrore e di ludibrio, illustrerà il trionfo della verità.

VIII. Prospetto unito delle forme e dei limiti della libertà negli affari civili in conseguenza della legge della socialità.

1° Qualità comune di fatto degli atti volontari contemplati nella ragione civile.

§ 3005. Quale fu lo scopo principale delle ricerche di questo capo? — Sapere quali siano gli atti volontari umani, i quali possono cadere sotto la ispezione della civile protezione, sia per difendere, sia per dirigere, sia per soccorrere la personale proprietà nella sfera puramente civile. Prima di scendere a particolari, ognuno s'accorge che questa ricerca a primo tratto presenta due considerazioni. La prima riguarda la *natura propria e comune* degli atti volontari contemplati; la seconda riguarda la *qualità* che viene loro impressa dall'azione della legge.

Se parliamo della NATURA PROPRIA E COMUNE, fu osservato che si assumono in considerazione non gli atti qualunque dell'uomo, ma gli atti soli fatti con intelligenza e libertà, e che diconsi *atti morali*, conosciuti nella scuola sotto il nome di ATTI UMANI. Questo carattere di fatto non solo è comune a tutti gli atti civili qui contemplati, ma comune eziandio a quelli che vengono considerati nella ragione criminale.

2° Qualità legali degli atti volontari contemplati nella ragione civile.

§ 3006. Se poi parliamo della loro QUALITÀ LEGALE, questi atti assumono i nomi generici di *proibiti*, di *liberi* e di *obligati*, secondochè i rapporti reali e necessari della legge sociale esigono che vengano o vietati, o lasciati liberi, o assoggettati a vincolo. Qui dunque, come ognun vede, si spiega l'azione del poter publico su la proprietà personale negli affari civili, onde negativamente o positivamente restringere la proprietà personale di fatto dei cittadini nel loro reciproco commercio. Segnare i *limiti* di quest'azione, e rispettivamente dimostrare i *principî* di ragione naturale necessaria, dirigenti il poter publico nel vietare, nel comandare, e nel lasciare senza sanzione politica positiva la pratica di questi atti, forma la prima cura che qui ci doveva occupare. Quali ne furono i risultati?

3° Divisione di tutto il campo di questi atti in tre zone principali. Scala settemplice che ne nasce.

§ 3007. Noi abbiamo veduto che tutto il campo degli atti umani negli affari civili viene diviso in tre grandi zone, le quali nelle loro estremità si accostano con gradazioni finitime assegnabili. La prima di queste zone comprende gli *atti riprovati*; la seconda, che sta in mezzo, gli *atti liberi*; la terza gli *atti comandati*. Ognuna poi di queste zone si suddivide in altre, le quali si accostano alle suddivisioni della vicina: e però la zona degli *atti riprovati* si suddivide in *atti dolosi* ed in *colposi*; quella degli *atti liberi* in *tolerati*, *facoltativi*, e *dispensati da vincolo civile*; quella finalmente degli *atti comandati* negli *obligati per elezione* ed *obligati per comando assoluto*.

Possiamo dunque figurare un campo diviso in tre grandi zone, formanti in complesso una scala settemplice, a simiglianza dei sette colori prismatici. Ed a fine di giovare l'imaginazione e la memoria, voi potete figurare il grado centrale occupato dagli *atti* assolutamente *liberi* e *facoltativi*, tanto in linea di politica, quanto in linea di mo-

(1) *S'intende benissimo nelle cose opinabili, cioè in quelle nelle quali non v'ha un vero assoluto da ammettersi. (DG)*

rale; ivi esiste la inviolabile libertà in tutta la sua purezza, che occupa il campo verde dello spettro luminoso. Salendo, voi incontrate gli *atti civilmente dispensati*, benchè *moralmente impegnati*, i quali vanno a confinare con la zona degli *atti obligati civilmente*, e si toccano con quelli che diconsi *consensuali*. Scendendo poi dal grado centrale, senza uscire dalla zona di mezzo, voi incontrate gli *atti civilmente tolerati*, i quali vanno a confinare con la zona dei *riprovati*, e si toccano con quelli che diconsi *colposi*.

4° Aumento e guarentigia conseguente della civile libertà.

§ 3008. Con questa distribuzione, non fatta a capriccio, nè dettata dall'interesse privato dei governanti o dei privilegiati, ma dalle condizioni essenziali della legge della socialità, ossia dai termini del sociale contratto, voi avrete sotto gli occhi lo schema della civile libertà nell'esercizio degli affari civili, atteggiato in modo che i divieti ed i vincoli torneranno a profitto della libertà utile di ognuno, e della potenza stessa dello stato. Effettuare questo schema è opera dei codici e dei regolamenti fatti a dovere: da essi veggonsi gli *atti obligati*, i *liberi* e i *proibiti*. La norma sta nel sociale contratto. La verità di quest'asserzione risulta dalla definizione stessa della legge di ordine, ossia de' suoi essenziali caratteri, paragonata con questa scala. Dall'ordinatamente proibire e dall'ordinatamente obligare risulta appunto l'*effettuale esistenza* della vera ed utile umana libertà nel reciproco loro convivere. Di fatti è noto e spesso ripetuto, che dove ad ognuno fosse permesso di fare tutto ciò che vuole, niuno sarebbe realmente libero, attesochè con questa materiale libertà (che propriamente si deve appellare *licenza*) ognuno invaderebbe la proprietà del vicino. Per la qual cosa fu detto, che *dove tutti fossero materialmente liberi, niuno sarebbe realmente libero*. Per lo contrario dove tutti sono rispettosi verso i loro concittadini, e dove sono obligati soltanto civilmente negli oggetti importanti, ivi esiste la maggior utile libertà per ognuno, e la maggiore possanza della legge e dello stato.

Nel comporre per altro le leggi, fatta la separazione degli atti ingiuriosi, conviene in via di prima posizione supporre un atto libero per naturale presunzione. Ciò fatto, si deve domandare se esista una *ragione necessaria* di sottoporlo a vincolo, deducendo questa ragione dai rapporti necessari della convivenza migliore per ognuno. Dimostrata l'affermativa, si deve domandare dei limiti e della durata di questo vincolo.

5° Parsimonia delle leggi accoppiata alla possanza massima delle medesime.

§ 3009. Per questa sola maniera un legislatore *può e deve* agire con la necessaria parsimonia nel riprovare e nel comandare, e quindi usare il dovuto rispetto alla libertà dei cittadini. Per questa maniera egli assicura quella possanza che si può desiderare, attesochè soddisfacendo alla libertà co 'l collegamento delle utilità, attribuisce alla convivenza e all'onore una forza cospirante all'ordine legale, e crea propriamente i costumi, radica le abitudini, e consolida la politica. Questo segreto massimo e possente ci viene rivelato in una guisa così certa, che può dirsi essere il motore caratteristico della civiltà, e l'unico garante della stabilità. E qui non posso tratenermi da una osservazione importante, forse poco avvertita, la quale verrà meglio avvalorata dal capo seguente; e questa è, che *non basta alla società avere animali subordinati trattati con tutta dolcezza, ma abbisognano uomini che sentano la loro dignità*, e però uomini che non servano ad altri, ma solo alla necessità della natura ed al proprio meglio: lo che si fa con la doverosa parsimonia delle leggi accoppiata all'ordinamento equo degl'interessi.

§ 3010. Duolmi di non poter qui scendere a particolari concreti e limitati, dai quali potrebbe sorgere e risultare l'applicazione pratica e proficua di questo principio. Ma un buon ordinamento civile, accompagnato da un codice di leggi civili (del quale abbiamo già un modello in quello del consolato francese), potrebbe somministrarci un saggio. Con esso si scioglie il grande problema, nel quale si tratta di scoprire la natura ed i limiti della libertà privata negli affari civili, e la conseguente qualità di cittadini operosi, rispettosi e cordiali, coviventi con impulsi così spontanei, che il governo ha il minimo d'affari, nell'atto che la società ha il massimo di farende.

La stolida mania di ridurre gli uomini ad altretanti automi viventi non s'accorge che quanto un governo guadagna di uniformità, altretanto perde di vita; e quanto guadagna di obedienza, altretanto perde di potenza. Perchè credete voi che la comune degli uomini ami tanto la reminiscenza della sua prima età? Per la libertà e per la energica soddisfazione che i fanciulli spiegano nelle imprese loro anche le più pericolose. Non illudiamoci: il compassato, l'uniforme, il monastico non quadra alla razza umana, la quale non è confinata dentro i limiti di un gretto istinto. Togliere il libero volo ad una non ingiuriosa energia, egli è lo stesso che troncar l'ali ad un volatile che ne abbisogna per sussistere e per difendersi.

CAPO V.

DELLE DISPOSIZIONI NATURALI AL BUON ORDINE DEGLI ATTI VOLONTARI, E DEI RELATIVI AJUTI DELLA PUBLICA PROTEZIONE.

I. Considerazioni preliminari per ben determinare la ricerca, ed assicurarne l'esito. Limiti di questo capo.

1° Intenzione ed oggetti necessari della ricerca.

§ 3011. Volendo trattare delle disposizioni morali riguardanti gli atti volontari, noi realmente vogliamo sapere fino a qual segno la natura si può associare con l'arte nell'effettuare l'ordine di ragione di questi atti. Due termini adunque, ossia due cose, dobbiamo prendere di mira. La prima è l'espressione di quest'ordine di ragione; la seconda è l'andamento naturale ed ingenito dei motori degli atti umani. Ora su la prima quali sono le lezioni che possiamo dare come dimostrate? Eccole.

2° Sommi fini dell'ordine di ragione, ai quali conviene riferire queste disposizioni.

§ 3012. 1° « Equilibrate le soddisfazioni co' i
» vostri bisogni naturali, i quali in sostanza for-

» mano i titoli fondamentali dei vostri doveri e » diritti » dice la natura ad ogni umano individuo *considerato in particolare*.

2° « Equilibrate queste soddisfazioni rispettando le altrui prerogative, facendo rispettare le » vostre, e dandovi mano nella necessità » dice la natura ad ognuno di questi individui *considerati in convivenza*.

3° « Fate per quanto le circostanze e i poteri » vostri ve lo permettono, che i cittadini si av» vezzino a questo sociale equilibrio tanto nello » stare, quanto nel progredire » dice la natura ai *direttori dei popoli*.

3° Oggetto finale proprio della protezione civile nell'occuparsi di queste disposizioni.

§ 3013. A quest'ultima lezione riducesi propriamente tutta la somma della protezione civile riguardante le disposizioni suddette. Essa contiene l'intento di quell'ordine di ragione teoretico, che poniamo in paragone co 'l fatto. Quest'ordine, come ognuno vede, è un mandato commesso ai direttori dei popoli. Questo mandato dev'essere di fatto eseguito co' i poteri publici affidati su l'oggetto commesso, e co' i limiti di ragione di questi poteri. Ciò posto, quali sono le condizioni di fatto e di ragione che possono legare la protezione?

4° Necessità assoluta di consultare l'indole e le leggi naturali dei motori civili.

§ 3014. Un primo fatto certo ed irrefragabile si è, che tutte le operazioni o buone o triste degli ordinatori dei popoli sono *soggette* alle sanzioni inevitabili dell'ordine naturale al pari di quelle dei privati; di modo che sempre avverrà che il pane nutrisca, e l'arsenico ammazzi. Come l'uomo non crea nulla, ma contempla il creato, opera su 'l creato, ed agisce con le forze del creato; così un direttore dello stato non crea gli appetiti e le età morali dei popoli, ma opera su quelli ed agisce con quelli.

Dunque non esistendo il concorso precedente, concomitante e susseguente dei naturali e prepotenti interessi umani, non solamente il poter publico rimarrà privo del soccorso della natura, ma diverrà anche disastroso. Così la forza umana potrà disturbare il corso di un gran fiume; ma, violando le sue leggi naturali, provocherà desolanti inondazioni. Dunque la prima condizione di ragione della civile protezione consisterà nel *consultare* l'indole e le leggi naturali o necessarie dei motori degli atti volontari, e nel *sottoporsi* all'impero prepotente dell'ordine loro naturale.

5° Conferma tratta dall'indole del magistero governativo, e dai limiti di fatto e di ragione di esso.

§ 3015. Questo dovere si conferma pensando tanto al magistero proprio ed ordinario a qualunque governo, quanto ai limiti di fatto e di ragione del publico potere. E per verità, pensando all'*indole* propria del *magistero governativo*, fu già osservato ch'esso è tutto *morale*, ed agisce appunto su i motori medesimi; di modo che soltanto per un'ultima necessità si può ricorrere all'uso della forza. Se poi pensiamo ai *limiti di fatto* del poter publico, noi vediamo ch'esso non può sorpassare quei confini, ai quali giunge la mano e l'occhio dell'uomo; e però non essendo tale che possa veder tutto e giungere da per tutto, egli è necessitato a non provocare millioni di reazioni, le quali sfuggirebbero certamente alla sua potenza. Finalmente pensando ai *limiti di diritto*, noi sapiamo non essere lecito al sovrano di sorpassare i confini del sociale contratto, e però dover egli lasciare un largo campo libero alle funzioni della religione, dell'onore, e della sociale convivenza.

6° Effetti dell'ignoranza rispettiva anche in un governo zelante e di buona-fede.

§ 3016. Ma senza la cognizione dell'azione certa delle affezioni umane un governo zelante non dovrà forse tremare in faccia del sociale contratto, perchè sottrae al di lui dominio tanta parte degli atti volontari? Non conoscendo la sicurtà prestata dalla natura a favore della libertà, ed il soccorso da lei apportato ed assicurato ad un régime discreto, questo empirico governo non crederà mai di regolare a bastanza, e sopra tutto aborrirà quei raddolcimenti d'impero che vengono mano mano reclamanti da un sempre crescente incivilimento. Egli quindi renderà il suo régime ogni dì più difficile per sè e per il popolo, e quindi realmente improvido, arbitrario e odioso. Tutto dunque prova che la vera sapienza, la vera potenza e la vera bontà di un governo civile in prima origine emana dalla cognizione sopra raccomandata

7° Oggetti propri delle ricerche su i motori civili.

§ 3017. Ma ad ottenere sì fatta cognizione sarà forse necessario esplorare tutti gli oscuri labirinti dell'uomo interiore, e tessere la storia versatile delle umane passioni? Rispondo che sopra tre punti capitali la civile filosofia dee volgere le sue ricerche; cioè:

1° Su le specie predominanti delle affezioni umane, interessanti l'ordine civile.

2° Su l'energia naturale di queste affezioni.

3° Su i ritegni naturalmente apportati dall'incivilimento.

Parlando del primo punto, poste in disparte le ricerche storiche, peripatetiche, ascetiche e mistiche su l'uomo interiore, l'indagine viene limitata alle forme assegnabili delle affezioni, e a la loro palese influenza sociale. La *qualità* delle principali forze morali, che servono al diritto e alla politica, formano l'oggetto della prima ricerca. Dopo questa, conviene determinare la *quantità* di queste forze in relazione ai bisogni ed alle fasi della vita sociale; lo che forma l'argomento della seconda ricerca. Finalmente nella *terza* si tratta della *reazione*, la quale combinata con l'azione forma il movimento della machina sociale. A schiarimento di quest'ultima idéa debbo richiamare alla memoria, che il principio dell'azione indefinita sta nell'individuo, e quello della reazione sta nella società. Supposta nella mónade sociale, cioè in ogn'individuo, una espansione indefinita, noi dobbiamo cercare il ritegno nella reazione delle mónadi circostanti, cioè negli altri uomini conviventi.

8° Frutto proprio delle buone scoperte su i motori suddetti.

§ 3018. Da ciò nasce la **MODERAZIONE**, che for-

ma la condizione indispensabile tanto della vita privata, quanto della publica, non solamente per l'armonía, ma per la vigoría stessa degl'individui e degli stati. Allontanati gli estremi viziosi, qui si verifica, mediante un antagonismo vitale, quel *medio*, nel quale si cumula il massimo di sapienza, di potenza e di bontà rispettivamente ottenibile non solo nell'ultima civiltà, ma in ogni stadio della medesima.

9° Límiti proprî della trattazione di questo capo.

§ 3019. Ora però debbo avvertire non poter io che iniziare i primordî e proporre soltanto alcune prenozioni che dovranno servire all'assicurazione degli atti volontarî. So che nell'atto che maggiormente abbisogniamo della teoría dei motori, tanto più ne manchiamo nei libri e nelle opinioni correnti. Sarò dunque costretto da poi a tessere tutta l'orditura, e assodarla per quanto si può; ma qui debbo prevalermi delle prime, più note e più vicine nozioni, le quali certamente gioveranno nelle parti successive.

L'ultima conquista dell'arte su la fortuna, e della ragione su le passioni, consiste nella scoperta e nell'applicazione della suddetta teoría; come l'ultimo dono della Providenza è quello d'istruire, e disporre le genti ad accoglierla e a praticarla. Allora la natura umana, conscia della sua dignità e dotata della sua possanza, nell'atto che ringrazia l'ordine onnipossente che l'allevò, cinge la corona della nazionale sovranità, per regnare al lume celeste dei principî avvalorati da un interesse previdente, ed assodati da una piena convinzione.

II. Distinzioni su i principali motori degli atti volontarî civili. Del motore decisivo della socialità.

1° Serie dei motori procaccianti, corrispondente alle varie proprietà componenti la padronanza originaria.

§ 3020. Quali sono le specie assegnabili più note e più influenti delle affezioni umane in società? Incominciando dalle *amichevoli*, e che invitano a ricercare la soddisfazione di un desiderio, esse si possono ridurre ai seguenti capi: 1° l'amore della vita; 2° l'amore della roba; 3° l'amore del conoscere; 4° l'amore del sesso; 5° l'amore della convivenza; 6° l'amore della stima; 7° l'amore della devozione.

Con questa enumerazione compendiosa altro veramente non vogliamo esprimere, fuorchè il costante desiderio di possedere e di esercitare integri, sicuri e liberi i cinque generi della proprietà personale, della reale, della morale, di quella di stato domestico e di stato sociale. La *vita* allude alla *proprietà personale;* la *roba* alla *proprietà reale;* il *conoscere* la *stima* e la *devozione* alla *proprietà morale;* il *sesso* allo *stato di famiglia;* la *convivenza* allo *stato di società*.

Sotto l'*amor del conoscere* io non comprendo solamente il desiderio di fare scoperte nelle scienze e nelle arti, o di apprendere le medesime, ma eziandío quello d'essere informati ed accertati dello stato e dei fatti che c'interessano in tutte le circostanze della vita.

2° Che cosa si voglia comprendere sotto il nome di amore della devozione.

§ 3021. Parimente con l'amore della devozione io intendo dinotare non solamente il desiderio che abbiamo ch'altri sia *addetto* ai desiderî nostri, ma quello eziandío di servire noi stessi per impulso libero intorno agl'interessi altrui; nel che si comprende persino lo zelo dell'amicizia. Nel primo senso (che si potrebbe appellare *attivo*) l'amore della devozione si confonde con quello del potere, perocchè ogni principio della forza collegiale è essenzialmente morale e libero in chi la forma. Nel secondo senso poi (che si potrebbe dire *passivo*) l'amore della devozione si confonde con quello dell'aderenza, ossia dello zelo aderente, il quale per correlazione forma appunto la forza collegiale suddetta. La devozione religiosa non è propriamente che una specie più sublimata e più trasformata della devozione sociale, della quale vediamo esempî verso i grandi personaggi o verso una casa potente per partigiani, ed opera lo stesso zelo, le stesse sette e gli stessi eccessi (1).

3° Della serie dei motori respingenti.

§ 3022. A fianco delle affezioni procaccianti stanno le respingenti, le quali sono specie diverse di odio, d'onde viene la fuga o la ripulsa degli oggetti nocivi. Piacere e dolore generano amore ed odio, che abbracciano sotto la denominazione più astratta e generale tutte le specie di affezioni umane. Le une e le altre sono motori di conservazione diretta o indiretta, cioè di soddisfazione o di difesa. Con le une o con le altre la natura dètta degli atti volontarî umani. Ma la difesa cade su gli oggetti stessi della ricerca, ossia dell'amore. L'azione difensiva non è procacciante, ma solo respingente. Dunque nell'economía della vita gli oggetti che con le affezioni respingenti si vogliono guarentire sono o direttamente o indirettamente quegli stessi che con le affezioni procaccianti si vogliono acquistare, o conservare, o godere. Per la qual cosa i titoli della serie delle affezioni procaccianti costituiscono i titoli delle affezioni respingenti.

4° Azione unita dei motori.

§ 3023. Guardiamoci per altro dal pensare che le affezioni sì procaccianti che respingenti esistano ed agiscano in senso diviso, o che vestano forme e maniere uniformi. Prima di tutto la distinzione fatta non è che a comodo della dottrina. In secondo luogo sotto una denominazione cadono altre specie subalterne e variabili, le quali si tramutano le une nelle altre, e si generano a vicenda. In terzo luogo poi quasi mai agiscono per sè sole; perocchè in natura tutto operandosi in senso unito, particolare e concreto, non si possono ammettere dissociazioni.

(1) *La devozione vera opera ossia produce lo zelo; la devozione falsa produce le sette e gli eccessi del fanatismo. La devozione religiosa vera è poi in qualche modo una devozione sociale sublime, in quanto ha per carattere essenziale l'amore vero ed operoso de' nostri simili, il quale non può essere vero ed operoso se non è subordinato e congiunto all'amore di Dio, principio ed essenza della vera devozione.* (DG)

5° Dell'intervento dei giudizî mentali per qualificare e variare l'azione dei motori.

§ 3024. Qui sorge una osservazione comune a tutte le classi delle umane affezioni, e questa si riferisce all'intervento dei giudizî mentali su le affezioni umane. In quelli la qualità stessa delle diverse idée interessanti associate o dissociate è ad ogni modo decisiva. Leggete la storia non dico di vari popoli, ma dello stesso popolo in età diverse, o sotto governi, religioni e instituzioni differenti; e voi otterrete una prova chiara, costante e convincente di questa osservazione. Una più che un'altra credenza, una più che un'altra opinione ha molte volte deciso in bene o in male della sorte di un popolo, od ha fatto cangiare le sue maniere e le sue abitudini. Nella teorie pertanto delle affezioni ad uso del governo non conviene mai perdere di vista questo intervento.

6° Ramificazioni subalterne conseguenti.

§ 3025. Esaminando i titoli di queste diverse affezioni, e considerandole come desideri che vogliono essere soddisfatti, tosto ci ricorre alla mente la serie dei *mezzi* di soddisfazione. Noi dunque sentiamo che la forza delle affezioni sarà rivolta alla ricerca di questi mezzi con quella impetuosità o con quella moderazione che corrisponda all'energia del bisogno. Dalla specie diversa di questi mezzi di soddisfazione nascono nuove subalterne specificazioni delle affezioni medesime principali, e nello stesso tempo una distinzione diversa di diritti, i quali non sono che facoltà ad ottenere e possedere questi diversi mezzi. Da ciò segue, che si potrebbe stendere un albero enciclopedico delle affezioni e dei diritti, come ne viene esteso uno delle scienze; ed anzi quello delle arti dovrebb'essere atteggiato su 'l modello di quello delle affezioni e dei diritti.

7° Perchè specificatamente non abbia intestato l'amore dell'umanità.

§ 3026. Con la semplice nomenclatura delle diverse affezioni procaccianti e respingenti non ravvisiamo nè punto nè poco i motori specifici della *socialità*. Tutto pare nudo ed isolato egoismo, perchè altro non vediamo, fuorchè l'uomo che brama di avere e godere di dati beni fisici o morali, senza che ravvisiamo un motore segreto che tenda ad immedesimare un uomo con un altro, ed a portarlo a giovare ad altri senza l'espresso motivo di ottenere un ricambio. Qui in breve esiste solamente la ragione d'un commercio, dirò così, mercantile, e nulla più. Ma benchè ciò sia vero in molti oggetti, non ostante non si verifica in tutti; perocchè esistono i sentimenti conosciuti sotto il nome di *umanità* e di *simpatia*, i quali sublimati formano quegli eroi della pace, i quali sacrificano gli altri loro privati interessi ad una patria prediletta, come una madre per li suoi pargoletti. Se dunque ciò è indubitato, come mai in questa enumerazione può essere trasandato l'*amore dell'umanità*, che forma la migliore e la più decisiva parte dei motivi sociali?

Rispondo, che lungi d'omettere l'amore dell'umanità, intesi anzi di comprenderlo sotto il titolo più generale dell'AMORE DELLA CONVIVENZA. Volendo noi considerare gli aspetti attivi e passivi e tenendo conto delle cause favorevoli e contrarie, ci accorgiamo di non poterne trattare in senso isolato ossia staccato dallo stato di convivenza, come si dimostrerà a suo luogo.

8° Dove cade la trattazione particolare dei motori.

§ 3027. E qui a soddisfazione di chi studia queste Instituzioni dichiaro, che i primi principj riguardanti la proprietà personale vengono esposti in questo libro; e però ciò che concerne la vita integra, sicura e libera tanto per l'individuo, quanto per li conviventi, si trattò di già, rimanendo solo di assicurarne la direzione con le leggi naturali dei motori umani. Quanto poi agli altri articoli di proprietà e dei motori relativi, ciò viene rimesso ai libri susseguenti.

9° Del motore naturale il più dignitoso e il più decisivo per la socialità.

§ 3028. Siccome però havvi in tutti la condizione di dover essere coordinati alla vita sociale, così deve esistere un'affezione che tenga, dirò così, il principato, e la quale per sè medesima sia suscettibile ad associare le anime, e sospingerle a soddisfare alla doppia ed essenziale condizione del *rispetto* e del *soccorso* verso altri, nell'atto che assicura e protegge le prerogative e le azioni di ognuno. Quest'affezione deve precedere, accompagnare e susseguire tutte le epoche e tutti gli stadi della vita sociale. Essa dev'essere suscettibile di forme diverse e di differenti gradi d'energia, e rappresentare, dirò così, quella *vis medicatrix naturae*, la quale in fine apporta la più preziosa parte della moralità. Per lei si deve, dirò così, conoscere l'integrità o la corruzione civile, e misurare co 'l cuore i gradi dell'una e dell'altra. Per lei deve intendersi il vero fondamento, la vera indole, la vera energia di quella civile *coscienza*, la quale ajutata poi dai principj, dà l'essere all'*opinione publica civile* di un popolo, indipendentemente, dirò così, dalle leggi positive, e in onta quasi della depravazione o dei traviamenti loro. Di questa appunto dobbiamo qui dare i fondamenti, per assicurare la teoría degli atti volontari civili.

III. Della consensibilità. Sua azione coincidente con la legge della socialità.

1° Prima idéa della consensibilità.

§ 3029. Riducendo ai minimi termini possibili la legge di ragione della socialità, eccone la formula: *O uomini, a vicenda rispettatevi e fatevi rispettare, e soccorretevi in caso d'impotenza.* Or bene, che cosa ha fatto la natura? Essa ha posto nel cuore dell'uomo una predisposizione, la quale con la stessa legge della SUITA' degli affetti spinge a questa triplice funzione di rispettare, farsi rispettare, e soccorrere.

Alla vista delle sventure, dei dolori, delle indigenze e dei pericoli altrui sorge la *compassione*, la quale recando nello spettatore e nell'uditore per un'associazione d'idée analoghe un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso, per sollevare sè medesimo dall'ambascia, e quindi ad allontanare gli agenti nemici.

Alla rimembranza dell'ingiuria altrui sorge un senso d'ira, inspirato dall'idéa dell'ingiuria; il

quale eccita la convendetta, onde ridurre le cose all'eguaglianza ingiustamente violata.

All'aggradevole impressione d'un atto benefico o veduto o raccontato, fatto ad uno riputatone meritevole, sorge la *congratulazione*.

Questi ed altri tali affetti, riguardanti i nostri simili, appartengono ad una predisposizione dell'essere umano, che io con un solo nome appello CONSENSIBILITA', e che avrei denominata COMPASSIONE, se l'uso non avesse ristretto questo nome al senso di *commiserazione* ossia di *patimento* alle sciagure altrui. Questa è quella disposizione, la quale per la simiglianza che passa fra noi ed un altro uomo fa sì che la nostra immaginazione ci fa sentire dentro di noi i piaceri e le pene analoghe alla situazione dell'uomo rappresentatoci sia dai sensi, sia da un racconto, sia da un drama. Questa funzione è una specie di *credenza sentimentale*, perocchè è fondata su'l supposto che quell'uomo senta ciò che noi figuriamo anticipatamente di sentire, se fossimo nella situazione di lui.

2° Rispetto e soccorso conseguente.

§ 3030. Prevedendo che il dato fatto apporta dolore ad altri, l'idéa di questo dolore si ripercuote su 'l cuor nostro, il quale, quando non sia preoccupato da altri impulsi contrari, rattiene naturalmente dal contristare il nostro simile. Ecco il rispetto alla di lui vita, alla di lui roba, al di lui onore, alla di lui famiglia.

Veggo io o sono informato che un mio simile langue dalla fame, dalla sete, dal freddo? ch'è infermato in un letto, abbandonato sopra una strada senza soccorsi? Veggo una povera donna senza consiglio, un pupillo senz'assistenza, un vecchio senza sostegno, un naufrago senza ajuto, un pericolante senza guida, e così discorrendo? La compassione grida altamente, e spinge a prestare i mezzi e l'opera che stanno in nostra mano. Ecco il soccorso in caso di necessità.

3° Azione secondaria della consensibilità.

§ 3031. Tutto questo però si verifica quando non esistano impulsi personali che collidano o soffochino quelli della consensibilità. Colui che combatte co' i flutti può forse essere mosso ad accorrere alle grida degli altri naufraganti? Dunque le affezioni della consensibilità esigono che nel cuore umano non esista l'*incompatibilità* di altre più forti passioni personali. Taluno correrebbe in soccorso di un assalito; ma se non confida nelle proprie forze, sorge l'idéa del pericolo proprio, che lo rattiene. Altri soccorrerebbe un indigente; ma se teme che a lui manchi il necessario anche per soddisfare ad un proprio debito, egli non s'induce a privarsi di ciò che possiede. Di qui viene, che l'azione della consensibilità succede alla soddisfazione dei bisogni personali. Fu quindi detto che la carità ordinata incomincia da sè stessi.

4° Suscettibilità maggiore per patimenti sofferti.

§ 3032. Ponendo poi mente all'azione originaria della consensibilità, è troppo noto e vulgare l'altro fatto, che colui che non provò i bisogni e le angosce simili a quelle che altri soffrirebbe, si trova d'ordinario poco affetto dalle pene d'immaginazione proprie della compassione. Dico *d'ordinario*, per significare che, tranne le più spaventose sciagure, coloro che non ebbero occasioni di soffrir pene o bisogni non sogliono formarsene una vera idéa, ed essere quindi suscettibili di molta compassione. In conseguenza passò in proverbio quel celebre detto posto da Virgilio in bocca di Didone: *Non ignara mali, miseris succurrere disco.*

Per la qual cosa intendiamo che la consensibilità, contuttochè preordinata nella costituzione stessa dell'uomo, abbisogna di circostanze determinate, ond'essere posta in tono, e non impedita ad agire. Ciò che dicesi delle cause avventizie si può dire anche delle organiche del cervello; e però la teoria sussiste, anche ammesso il sistema del dottore Gall e dei frenologisti.

5° Paradosso apparente a fronte dell'intemperanza delle passioni personali.

§ 3033. A primo tratto considerando la natura umana in una vaga generalità, pare esistere una contradizione fra la proclamata sua *intemperanza* e l'azione benefica della *consensibilità*. L'intemperanza nell'ordine sociale non è precisamente la capacità indefinita dell'amore di sè stesso, ma bensì l'abuso e la mala direzione di codesta capacità. Quest'abuso e questa mala direzione risultano non dal desiderio indefinito, ma dall'opera indefinita con la quale volendo procacciare vantaggi per sè, si fa ingiuria al terzo. Essa è propriamente = l'esercizio pratico del potere indefinito dell'amor proprio, in quanto è offensivo del diritto altrui, ossia in quanto è ingiurioso e viola la comune giustizia. =

Tutte le volte che l'intemperanza agisce, è certamente inconciliabile con la buona consensibilità, perchè certamente contrista un nostro simile. Ma dall'altra parte se in una innoltrata società codesta intemperanza cresce a proporzione dei bisogni relativi, per frenare i quali abbisognano appunto tante leggi; dovremo forse conchiudere o che la natura mancò nel provedere l'umanità d'una bastevole consensibilità, o che questo stato d'innoltrata civiltà sia contro natura?

6° Risposta. Quale sia la vera economia della natura.

§ 3034. Rispondo non esser vero nè l'uno nè l'altro, benchè la definizione dell'*intemperanza* sia vera. Di fatto altro è che l'idéa astratta sia vera, ed altro è che l'*effezione* di lei sia nell'economia voluta dalla natura. Prima di tutto osservo che l'energia delle umane passioni specialmente primitive devesi considerare come quella dell'atmosfera, la quale nello stato suo abituale non partorisce gli uragani. I bisogni naturali sono veramente imperiosi, e però prima che siano soddisfatti l'uomo non può pensare agli altri. Ma nello stesso tempo sapiamo ch'essi sono *limitati*, e non assorbiscono tutti i momenti della vita ond'essere soddisfatti. Con poco si vive, dice il proverbio. Questa verità ha dato luogo al sistema di rigore d'alcuni moralisti e politici. Dati dunque i mezzi di naturale soddisfazione, rimane ancora un grande spazio all'uomo per agire a prò dell'altro uomo, e però si lascia un adito libero alla benefica consensibilità.

§ 3035. Ridotta la cosa a tali termini, resta a

vedere se questo spazio venga per naturale sistema o per artificiale opera preoccupato, onde comprimere o soffocare le vibrazioni della consensibilità. Certamente può esistere un tal caso, e questo si verifica in uno stato di *passione* assidua, assorbente, la quale o costringe a pensare alla nostra conservazione, o preoccupa volontariamente con un personale ed esclusivo interesse incompatibile con la virtuosa consensibilità. Nel primo caso havvi una *preoccupazione necessaria*; nel secondo una *volontaria*. Tal è la posizione del mendico e dell'avaro; tale dell'ambizioso e del servile; tale, in una parola, degli uomini posti fuori di quel medio che la natura preordinò, e al quale preparò le facoltà e gl'incentivi suoi. L'essere fuori del medio è posizione *fattizia o eventuale*, e non posizione *comandata o abituale* della natura. Cessiamo dunque dal calunniarla, e cesserà l'apparente paradosso.

Siccome però questa posizione fattizia è oggetto di sommo momento nella dottrina della giustizia e della potenza degli stati, così io ne dirò alcuna cosa nel seguente articolo.

IV. Per quali cause venga distornata o sussidiata l'azione della consensibilità benefica. Azione della coscienza.

1° *Estremi contrari alla naturale consensibilità.*

§ 3036. « Gli uomini estremamente felici (disse » Montesquieu) e gli uomini estremamente infe» lici sono egualmente inclinati alla durezza. Te» stimoni ne siano i monaci (1) ed i conquistato» ri. Solo la *mediocrità*, e la mescolanza della » buona e della mala fortuna, ingeriscono dolcez» za e pietà. »

In questo passo sta una grande verità. Mi sia però permesso di osservare, che la durezza di cuore precisamente non deriva dall'eccesso o dal difetto estremo di benessere, ma più tosto dalla preoccupazione abituale d'interessi personali, che non lasciano adito alla tenerezza ed alla pietà, della quale la natura dotò il cuore umano.

> .... *Mollissima corda*
> *Humano generi dare se natura fatetur,*
> *Quae lacrymas dedit.*

Nel conquistatore prevale l'ambizione: nel monaco l'isolamento ozioso, e il predominio di passioni solitarie o mortificanti o esclusive. Da ciò segue la durezza.

2° *Azione nociva del volgare ascelicismo.*

§ 3037. È noto che l'ascelicismo male inteso in chi che sia, nutrendo idée d'una pretesa perfezione religiosa posseduta, e di una reità in quelli che ne mancano, avvezza bel bello a riguardare gli altri sotto un aspetto avverso, nell'atto che il bigotto non risparmia veruno de' comodi suoi, e pretenderebbe che tutto il mondo servisse a' suoi desiderî. L'intolleranza, l'incuranza e l'orgoglio, *abitualmente nutriti*, soffocano ed incalliscono allora la consensibilità. Dunque nulla di più antisociale e di più antievangelico si può figurare d'un genere di vita come questo.

3° *Azione nociva dell'avarizia e della vita sensuale.*

§ 3038. A fianco di questi egoisti cammina l'avaro, il quale spesso veste le spoglie dell'ascetico. Contro costui i libri sacri pronunciarono non esistere veruno più scelerato; *Avaro autem nihil est scelestius*. La sete dell'oro preoccupando abitualmente l'animo, lo chiude assolutamente alla pietà; tanto più che ogni cosa donata è per lui un massimo dolore, perchè non rappresenta che una privazione senza titolo. L'uomo abitualmente immerso nei piaceri sensuali manca realmente di cordialità, sì perchè non suol essere penetrato dalle pene altrui, e sì perchè ciò ch'è sottratto a' suoi materiali godimenti, da lui viene considerato come perdita. Il cortigiano e il ricco voluttuoso non furono mai cordiali.

4° *Azione nociva dei mali governi.*

§ 3039. « Ciò che vediamo negli uomini in par» ticolare (prosegue Montesquieu) si riscontra e» ziandio in diverse nazioni. Presso i popoli sel» vaggi, che conducono una vita durissima, e presso » i popoli dispoticamente governati, dove non havvi » che un uomo esorbitantemente favorito dalla for» tuna, mentre il rimanente è da lei oltraggiato, » si riscontra un'eguale crudeltà. »

Qui si può soggiungere la storia dei popoli gementi sotto la schiavitù della gleba e del feudalismo, come lo mostrano i nostri annali, nonchè quella dei popoli assoggettati a governi sbrigliati, nei quali in massa e in una maniera meno visibile operano le stesse cause d'isolamento e di preoccupazione d'interessi personali assorbenti.

5° *Come la mediocrità stessa venga depravata.*

§ 3040. In queste posizioni la mediocrità di fortuna non forma fuorchè una condizione parziale, la quale ha bisogno del concorso di altre cause per far trionfare la benefica consensibilità, d'onde nasce il *rispetto* ed il *soccorso sociale*. Di fatto, se l'uomo proveduto di mediocre fortuna si trova da una parte provocato da uno stimolante emulazione per non soffrire l'*avvilimento* co 'l quale viene respinta la povertà, o dall'altra non trova nel suo merito personale un compenso alla sua mediocrità, con quale libero impulso potrà egli prestarsi alle indigenze ed alle pene altrui? Tutto

---

(1) *Nè tutti, nè sempre, nè per l'indole e lo scopo delle instituzioni monastiche. I difetti dell'uomo si trovano in tutti i ceti: che meraviglia! Ma sarebbe un mostrarsi troppo vergognosamente stranieri in casa propria, se s'ignorassero gl'immensi benefizi, l'eroica abnegazione degli ordini religiosi. Questa osservazione mi sembra confermata da quanto dice l'autore in su la fine del paragrafo. La durezza può nascere dall'isolamento ozioso, e dalle affezioni che lo accompagnano; ma tutto ciò è il difetto dell'individuo, che manca al vero scopo delle instituzioni di cui si parla; non di tutti, nè dell'indole delle instituzioni medesime, nessuna delle quali si limita ad un isolamento ozioso, nè va scompagnata dal dovere di cooperare in un modo o nell'altro al bene dei propri simili. Tanto è vero, che ogniqualvolta un ordine religioso cessò di essere utile, la potestà ecclesiastica lo riformò o lo soppresse.* (DG)

è soffocato, tutto è pervertito, tutto è depravato, allorchè le cause che preoccupano la sensibilità non lasciano spazio veruno a quelle della cordialità. Qui per altro dobbiamo notare, che questo stato di mediocrità suole di natura sua costituir sempre la parte più sana di qualunque società, come fu già osservato nel n° i del capo iv di questo libro; e però come su d'essa cade la maggiore possanza delle leggi, così da esso conviene sperare la sociale rigenerazione. Una osservazione di fatto si è, che sotto tutti i governi nel ceto di mezzo si trova sempre la maggiore moralità, talchè tutto non è perduto.

6° Posizione necessaria della mediocrità per far operare la consensibilità. Suo maggior grado di perfezione.

§ 3041. Una mediocrità operosa sarà dunque il miglior fondo, su cui si svilupperà la consensibilità benefica, allorchè venga sussidiata ed accompagnata da quelle cause, le quali svegliano ed alimentano il patriotismo, che si può dire una consensibilità sublimata. Questa si spiega e primeggia nell'uomo publico di mente e di cuore, nell'anima del quale entrano tutte le voci dei bisogni fisici e morali della patria sua, ed eccitano l'entusiasmo della compassione, del rispetto e del soccorso. Qui cade opportunamente una mirabile sentenza di Cicerone: *Unum hoc definio; tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura, tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otiique vicerit.*

§ 3042. Quando l'amor del potere serve di mezzo a farci tributare omaggi, a cumulare ricchezze, a soddisfare alle voluttà personali, egli forma i despoti, i tiranni e gli oppressori; quando serve di mezzo a difendere, a giovare e ad esaltare la patria, forma i grandi cittadini. Sotto il primo aspetto ha ricevuto il nome di *ambizioso;* sotto il secondo non ne ha nessuno. Quando l'amor del potere non è fine immediato per servire a passioni private, ma mezzo per fare il bene, egli lascia tutto il campo libero alla consensibilità dell'uomo di stato. Allora egli, posto alla testa di una republica, la fa trionfare di modo, che in tutte le sue leggi tu ne vedi l'impronta. Punisce egli delitti contro i privati? Tu vedi quelle graduazioni che un integro senso morale dètta alla comune consensibilità. — Provede egli ai bisogni? Tu vedi la sollecitudine di una madre amorosa, che sente i bisogni de' figli suoi. — Agisce egli con la ragione di stato? Egli procede con quella integrità, con quel pudore e con quel rispetto che un cittadino dovrebbe usare onde non contristare ingiustamente un suo eguale, invece di agire con la durezza e con la perfidia usitate.

§ 3043. Questo modello parerà a molti inconcepibile o chimerico, e sopra tutto verrà o negato o deriso dagli adoratori dell'oro e del potere predominanti nella moderna età; ma gli esempi di Roma, della Grecia e dell'America republicane servono di confutazione, e di prova che la natura umana può elevarsi al modo di sentire qui espresso da Cicerone. Che se costoro volessero spingere l'impudenza e la depravazione al punto di riprovarlo, altro non rimarrebbe fuorchè abbandonarli a quella infamia e a quella esecrazione, alla quale si acquistarono già tanti titoli con le loro sentenze e con le loro azioni.

7° Azione eminentemente cospirante della religione.

§ 3044. Una religione eminentemente cordiale, come quella del vangelo, forma un possente ajuto alla benefica consensibilità. Ponendo in cima ai suoi precetti quello della cordialità, e facendolo più che gli altri risonare munito dalle massime sanzioni della vita avvenire, e nel finale giudizio rappresentando che la violazione verrà rinfacciata e maledetta, e l'osservanza applaudita e benedetta, essa ha richiamato tutta la cura de' suoi seguaci a questo massimo motore della socialità.

8° Ordinamento della buona coscienza. Suoi caratteri.

§ 3045. Quando il campo della consensibilità non venga usurpato dagl'interessi mal provocati; quando l'azione di lei venga sussidiata dalle sanzioni della religione, dell'onore e della sociale convivenza; nasce la COSCIENZA RETTA, PRATICA, EFFICACE ed ABITUALE. Dico la *retta* per distinguerla dall'*erronea*, la quale o si assoggetta a vincoli irragionevoli, o autorizza licenze immorali. Dico la *pratica* per distinguerla dalla *speculativa*, la quale si arresta solo nel cervello o su d'una bocca ipocrita, nè passa a movere il cuore. Dico l'*efficace* per distinguerla da quella che non produce che leggiere emozioni, o passeggere velleità. Dico finalmente l'*abituale* per distinguerla dalla *saltuaria* o *accidentale*, la quale opera eziandio negli uomini tristi, che non sanno essere in tutto cattivi. In breve, parlo della coscienza, la quale in sostanza forma il complesso delle sociali virtù considerate come affetti. L'ultimo trionfo e quindi l'ultimo intento della morale e delle leggi si è formare questa coscienza, i frutti naturali della quale sono necessariamente i buoni costumi e i buoni atti volontarî sociali. Abbiamo osservato che l'azione delle leggi è morale: esse operano su l'uomo interiore per far nascere le opere esteriori. Ma volendo operare su l'uomo interiore debbono trovare in natura una forza interiore. Questa è quella della consensibilità, la quale giovata dalle sanzioni forma propriamente la CORDIALITÀ[1], in cui sta la pienezza della legge sociale. *Dilectio proximi malum non operatur.* PLENITUDO ERGO LEGIS EST DILECTIO (I). Questa cordialità dètta i giudizî alla coscienza, la quale opera con quegl'impulsi rapidi ed energici ch'escludono la lentezza d'un freddo calcolo, e che anche chiamati a sindacato dalla filosofia, si trovano consentanei ai principî dimostrati dell'ordine morale di ragione.

9° Sua ultima necessità. Suo nocumento sotto cattivi governi.

§ 3046. Guai all'uomo se in ogni occasione dovesse agire per una deduzione ragionata! Peggio poi se dovesse porre sempre in conto un materiale ed assegnabile interesse personale! Se avesse la previdenza o l'intelligenza di un angelo, egli vedrebbe in fine il frutto o buono o tristo di un'azione presente; ma mancando di questi doni, le inspirazioni compatte e subitanee di un buon cuore formano la miglior guida della vita sociale, e il più sicuro garante della medesima.

---

(1) *È il vero amore del prossimo non può separarsi dall'amore di Dio. (DG)*

§ 3047. Non debbo per altro disimulare che questo stesso divino istinto sotto un cattivo régime si ritorca contro quegli stessi che lo secondano. Oltrechè la sincerità e la lealtà sono un mezzo di perdizione, l'oziosità stessa congiura contro la gente dabbene. La consensibilità stessa di buona-fede e subitanea viene sorpresa da mille raffinate insidie dell'oziosità stessa congiurata contro la cordialità. Le leghe degli scrocconi e le sette dei pitocchi radunati da diversi punti d'una stessa grande città ne fanno fede. Un cattivo governo suole levare perfino la vergogna alla mendicità; e quindi nell'atto che la consensibilità dei buoni viene assediata ed insidiata, si moltiplicano i viziosi sotto tutte le forme.

V. Dell'ordinamento dell'uomo interiore in quanto può dipendere dalla civile protezione. Educazione.

1° Necessità assoluta dell'ordinamento suddetto.

§ 3048. Nel mondo delle nazioni ogni bene vien fatto dal concorso armonico degli uomini, delle società, dei governi. Senza questo triplice concorso allo stesso scopo l'intento della legge sociale è frustrato. È noto che le leggi senza i costumi sono frustrate come senza fedeli direttori sono oziose. E dunque necessario preparare gli uomini, perchè la legge della socialità abbia il suo effetto, o almeno allontanare gli ostacoli dell'ignoranza e delle passioni. Questo è l'alfa e l'omega d'ogni arte e d'ogni disciplina.

2° Soggetto e mezzo suo generale.

§ 3049. L'essere su 'l quale conviene agire è un essere senziente dotato di moralità. Parimente i mezzi di azione debbono essere morali, come già fu dimostrato. Dunque l'uomo interiore dovrà essere atteggiato ed abituato a seguire la detta legge della socialità. Dico *atteggiato ed abituato*, perocchè l'uomo nasce grezzo ed ignorante, e secondo le occasioni travía e controverte questa legge, come ognun sa. L'atteggiare e l'abituare così l'uomo viene da me denominato ORDINAMENTO DELL'UOMO INTERIORE, a simiglianza dell'ordinamento sociale, del quale ho parlato al principio di questo libro.

3° Quando si possa verificare la relativa educazione.

§ 3050. Quest'ordinamento viene appunto eseguito con l'*educazione morale*, la quale unita alla *fisica* deve formare l'oggetto massimo delle private tutele, delle quali tratteremo a suo luogo. Certamente questa educazione non è possibile o non è conciliabile con le cause che sconcertano sia l'ordinamento sociale, sia la buona dottrina, sia finalmente la libera consensibilità. Per la qual cosa, parlando dell'educazione, dobbiamo supporre che le cause avverse siano tolte di mezzo, e sopra tutto il difetto della sussistenza o il difetto della libertà, vale a dire la miseria e la servilità, nel senso già definito. Che il difetto di sussistenza ossia la miseria sia ostacolo alle virtuose affezioni, niuno lo può porre in controversia. Quanto al difetto di libertà, ossia alla servilità, ne abbiamo la doppia prova tanto nei costumi di fatto, dei quali abbiamo parlato nell'antecedente capitolo, quanto nelle leggi e nelle dottrine stesse di morale, come già osservò il giudizioso Lampredi. Egli fece avvertire che con la perdita della libertà si perdettero pure le buone leggi, le buone dottrine e la buona eloquenza. (Veggasi la prefazione alla prima edizione de' suoi Teoremi).

4° Oggetto finale da conseguirsi.

§ 3051. Ciò posto, domando a che si riduca l'educazione morale publica relativa agli atti volontari. — Rispondo ch'essa consiste nel formare uomini OPEROSI, RISPETTOSI E CORDIALI. Queste tre qualità corrispondono appunto alle parti massime e fondamentali della legge della socialità testè ricordate.

5° Della operosità.

§ 3052. L'operosità è un dovere, perchè ognuno deve provedere alle esigenze della propria persona, della propria vita e della propria famiglia per quello che sa e può, perocchè niun altro ha dovere di servirlo. In correspettività egli ha diritto che niuno entri ne' fatti suoi, se non è chiamato. Dunque l'OPEROSITA' d'ogni uomo, d'ogni famiglia, d'ogni corporazione è cosa necessaria tanto come dovere personale, quanto come dovere sociale. Come dovere personale per provedere a tutte le esigenze fisiche e morali della vita; come dovere sociale per non essere senza necessità a carico altrui, o (come pur troppo accade per l'ozio) non essere spinti ad usurpare quello d'altrui.

6° Del rispetto scambievole.

§ 3053. Quanto al rispetto scambievole, io non debbo che richiamare quanto ne ho detto altrove. Il precetto di ben vivere, *alterum non laedere*, *jus suum unicuique tribuere*, esprime le due prime parti della legge sociale. Il *ben vivere* dipende assaissimo dall'operosità. Tolto l'ozio, si promovono i costumi. L'*alterum non laedere* riguarda il rispetto negativo; il *jus suum unicuique tribuere* riguarda il rispetto positivo, che viene esercitato con la veracità e con la lealtà.

7° Della cordialità.

§ 3054. Quanto alla cordialità, fu già detto che come *dovere* si restringe al soccorso necessario, di cui fu già parlato in questo libro, capo II, n° III (1). Come *virtù* viene spinta alla generosità ed alla più raffinata educazione. Noi abbiamo poi fatto sentire che il suo proprio motore morale consiste nella *consensibilità*. Dunque l'educazione publica deve operare affinchè siano allontanate le cause che la soffocano o la deprimono per l'azione di affetti inconciliabili.

8° Ostacoli da rimoversi all'azione della cordialità.

§ 3055. Questa funzione sta in mano più dei governi, che dei privati. Pensi tu all'indigenza, la quale assorbe e riconcentra necessariamente tutto l'uomo in sè stesso? Ognuno sa che togliere gl'inceppamenti nell'ordine delle sussistenze dipende

(1) *Citazione errata. Si vegga più tosto il capo II, n° V del precedente libro.* (DG)

totalmente dal publico régime. Pensi tu alla servilità che infrange tutto il vigore delle civili virtù? Questa è interamente l'opera di tutti i governi antisociali. Essa è un delitto publico per chi sovverte il mandato governativo, e spoglia ed ingiuria.

Ognuno sente quanto importi la cordialità non solamente alla vita privata ma alla publica; e non solo per l'interesse isolato personale di chi è aggiogato, ma per la vita stessa dello stato, il quale non è potente che con la concordia. Piacia qui di richiamare ciò che abbiamo detto nei numeri v, vi del capo ii di questo libro (1), e tutto il tenore del capo iv; e si troverà la prova di questa osservazione.

9° Indignazione che nasce contro le cause che violano la cordialità.

§ 3056. È impossibile sentire carità del prossimo senza odiare un régime abitualmente ingiurioso di questo prossimo. I patimenti e gl'ingiusti sacrificî ch'esige ripiombano tutti su 'l cuore di uno spettatore caritatevole, lo trafiggono co 'l cordoglio, e lo agitano con la indignazione. La narrazione del trattamento fatto dagli Spagnuoli su gli Americani del vescovo di Las-Casas scosse un giovane francese in modo, che dì e notte parevagli sentire le anime degli Americani gridare vendetta; e però passò in America, ed entrò in una compagnia di filibustieri. I dispotici governi non ignorano questa impressione; e però involgono per quanto possono nelle tenebre i loro atti ingiuriosi, impongono un minaccioso secreto a chi li soffre; e quando pur ne traspirasse la storia, o la fanno negare, o la fanno supporre corretta dai loro emissarî.

10° Natura sociale di questa indignazione.

§ 3057. Platone voleva che il saggio fosse *generosae iracundiae vir.* Quest'ira generosa altro non è che l'indignazione nel vedere il pupillo spogliato, la vedova derelitta, l'innocente condannato, il giusto perseguitato. Quest'ira generosa è appunto quella che divampò nelle invettive scagliate e negli atti di rigore che leggiamo nel vangelo praticati da Cristo. Quest'ira generosa è quella che armò il braccio di tanti eroi. Quest'ira generosa è quella che dettò a tanti scrittori filantropi le lezioni a sollievo dell'afflitta umanità. Quest'ira generosa e gli uomini che ne possono essere capaci fecero in tutti i secoli la più santa guerra alla servilità. Quest'ira generosa altro non è che l'effetto d'una civile consensibilità irritata dalle ingiurie dei prepotenti.

11° Mezzi adoperati dai mali governi per allontanare o rintuzzare questa indignazione.

§ 3058. Costoro studiano i mezzi che servono a sottrarsi da quest'ira, onde poter ingiuriare impunemente. Tenere all'oscuro di tutto; tenere ignoranti, miseri, isolati, neghittosi gl'infimi; tenere vincolati, divisi, scoraggiati, esplorati, in discordia, in diffidenza l'uno dell'altro i medî; tener lusingati, illusi o guadagnati i summi; tener costantemente perseguitati i virtuosi: questi ed altri simili sono i mezzi onde non dar luogo all'ira generosa propria d'una santissima consensibilità, o almeno fare che non si propaghi, e unisca una giusta resistenza.

12° Necessità di conoscere questi mezzi.

§ 3059. Orsù, volete voi sapere per quali mezzi un governo possa effettuare e mantenere l'ordinamento dell'uomo interiore? = Fare precisamente il contrario di ciò che fanno i governi sistematicamente prepotenti, e farlo in ogni e singolo articolo. = I governi stabilmente interessati a mantenere e perpetuare la prepotenza sono più scrutatori, più inventivi, più sistematici, e più coerenti nell'unire i mezzi della servilità, di quello che siano i popoli nell'unire i mezzi della libertà. Studiate l'arte degli oppressori per imparare l'arte dei liberatori.

13° Triplice vantaggio di questo studio.

§ 3060. Triplice è il vantaggio che voi ne ricaverete. Il primo di non perdervi in vane speculazioni, ma di attenervi al pratico, al certo, al comprovato da una esperienza costante; il secondo di conoscere le male arti per prevenirle; il terzo di fare precisamente il contrario per ben agire. Se i politici e i publicisti specialmente moderni si fossero appigliati a questo studio, la scienza della cosa publica sarebbe assai più avanzata ed accertata.

14° Di ciò che spetta al governo ed ai privati nell'ordinare l'uomo interiore.

§ 3061. L'ordinamento dell'uomo interiore, tranne il régime religioso, è cosa che deve nascere da sè rispetto ad un governo, com'è cosa che dev'essere procurata rispetto ai privati educatori. Quanto ai governi, allorchè essi s'astengano dal mal fare, e pratichino soltanto i loro doveri ordinari e generali, l'uomo interiore viene naturalmente ordinato. Quanto ai privati institutori, essi non possono essere nè di una sola maniera, nè di una sola sfera; ma molto fanno e faranno, quando sapiano di non dover preparare che uomini operosi, rispettosi e cordiali.

15° Perfezionamento conseguente della personale proprietà. Suoi sussidî.

§ 3062. La proprietà personale si potrà dire essere elevata alla sua maggiore perfezione, allorchè l'uomo interiore sia ordinato. Allora di fatto l'uomo gode di tutta la latitudine possibile della sua personale libertà, e del soccorso ch'egli è in diritto di ottenere. Penoso a lui non è il transigere, perchè fu avvezzo alla moderazione; sicura è la sua industria, perchè gli altri sono con lui rispettosi; cara è per lui la convivenza, perchè può giovare ed essere giovato nelle necessità. Senza queste condizioni la proprietà personale riducesi ad una speculazione, e non rimane che la materiale persona, la quale vien fatta ludibrio della forza e delle passioni dei potenti.

§ 3063. Qui non prendiamo di mira fuorchè gli effetti *propri* ed *immediati* dell'ordinamento dell'uomo interiore; ma ci dobbiamo ricordare che questa forza divina occulta non può dispiegare la

(1) *Anche qui c'è errore. Veggansi i citati numeri del capo II dello stesso libro precedente.* (DG)

sua utile possanza che con gli ajuti già espressi di sopra (capo II, n° VI del libro precedente, capo IV, numeri I, III, VI di questo libro, e con quello che fu detto in questi numeri I, IV). Tali ajuti non sono nè impossibili, nè chimerici, nè fuori di speranza; ma sono bel bello acquistati dall'azione occulta del tempo, e dai progressi di un crescente incivilimento. Ogniqualvolta poi siano scoperti e riconosciuti come veri ed efficaci, servono di lume ai governi di buona fede, come d'istruzione per iniziare quella moralità publica e quell'opinione politica, che sembra il parto più lento, più sano, ed il più aspettato dai secoli. Per compiere poi la teoría di questi ajuti soggiungo quanto segue.

CAPO VI.

DEI REGOLATORI CIVILI DEGLI ATTI VOLONTARÎ UMANI, CONSIDERATI COME PARTI DELLA PROTEZIONE CIVILE DELLA PROPRIETA' PERSONALE.

I. Natura, specie e límiti dei regolatori degli enti volontarî umani negli affari civili.

1° Che cosa s'intenda designare co 'l nome di regolatori civili *degli atti volontarî.*

§ 3064. Sotto il nome di REGOLATORI CIVILI degli atti volontarî umani, considerati come parti della civile protezione, io intendo comprendere tutti i mezzi impiegati e sanzionati dalla publica autorità, i quali servono *immediatamente* a dirigere e a cautelare il giusto esercizio degli atti volontarî, ed a preservarne nello stesso tempo l'intiera ed utile libertà. Dunque tutte le leggi, tutte le instituzioni, tutti gli stabilimenti *necessarî* a questa immediata direzione e guarentigia cadono sotto la denominazione dei *regolatori civili* da noi contemplati.

§ 3065. Si parla d'*immediata direzione e guarentigia*, ad indicare che per ora non contempliamo che quei soli mezzi, i quali strettamente e immediatamente si riferiscono all'esercizio degli atti volontarî umani, tal quale è assolutamente richiesto dal sociale contratto, e dev'essere desiderato e procacciato da ogni governo veramente publico. Nell'azione delle cause naturali che movono gli stati, questi regolatori sono propriamente del tutto *secondarî;* ma per il legislatore che parla al popolo, e per gli amministratori che applicano le leggi, sono primarî.

2° Distinzione fra i regolatori comuni e gl'immediati.

§ 3066. Non conviene confondere i *regolatori immediati* co' i *regolatori comuni.* Hannovi certi stabilimenti civili, i quali servono a più effetti ad un solo tratto. Così, per esempio, i tribunali, gli officî di stato civile, quello delle notificazioni ipotecarie, il notariato, servono a molti effetti giurídici ad un solo tratto. Or bene, in quella parte nella quale servono immediatamente a dirigere e a guarentire il giusto esercizio degli atti volontarî umani, tali stabilimenti rivestono la qualità di regolatori immediati di questi atti. La proprietà personale può venire più o meno ristretta, più o meno giovata, più o meno lesa da questi stabilimenti. Ma se dall'altra parte si vuole ordinare una giusta ed efficace protezione degli atti volontarî umani negli affari civili, egli sarà necessario definire i límiti e i modi d'azione di questi comuni regolatori su l'esercizio di tali atti, onde ne risulti quel rispetto e quel soccorso che le buone leggi ed i buoni governi debbono usare a prò della personale proprietà del cittadino.

3° Ricerca su la somma completa di questi regolatori immediati.

§ 3067. Ora rimane a sapersi a quali sommi-capi si possano ridurre questi regolatori civili ed immediati degli atti volontarî umani concernenti gli affari civili. Per soddisfare a questa ricerca osservo che, trattandosi di atti liberi da esercitarsi fra gli uomini con mezzi innanzi tutto morali, questi regolatori dovranno in primo luogo illuminare la mente degli operatori; in secondo luogo accertare la natura degli atti volontarî celebrati: in terzo luogo poi assicurarne le giuste ed utili aspettative. Ciò è di una così evidente necessità, che non può soffrire eccezione. Di fatto, se l'operatore o non ben conoscesse come debba concepire un atto civile, o non fosse accertato che l'autorità publica sia per sanzionarlo; come sarebbe possibile procedere con ordine e con armonía negli affari civili? Se, comunicando o contraendo co' suoi eguali, non esistessero certi modi probatorî riconosciuti e sanzionati, come avventurare i propri interessi alla fluttuazione delle apparenze e alla discordanza dei mezzi di credibilità? Se finalmente, dopo che l'autorità publica promise di dar mano onde costringere gli obligati ad adempiere i loro doveri, o difendere da molestie, o far riparare i danni, non assicurasse una leale ed illuminata amministrazione della giustizia; potrebbesi forse dire ch'essa protegga convenientemente l'esercizio degli atti volontarî umani negli affari civili?

4° Risposta alla detta ricerca.

§ 3068. Ma dopo ch'essa províde alla buona formazione di questi atti, alle loro prove, ed al loro adempimento, che cosa più rimane a fare? Volendo adunque categoricamente rispondere alla domanda, nella quale si tratta di sapere a quali sommi-capi si possano ridurre i regolatori immediati degli atti volontarî concernenti gli affari civili, parmi si possa rispondere ch'essi consistono nei tre segnenti; cioè: 1° le regole costitutive di questi atti; 2° le forme probatorie; 3° le cauzioni giudiziarie. Co 'l primo mezzo *s'insegna* quali siano gli atti volontarî che la legge riconosce e sanziona, e come debbano essere formati, onde ottenere l'equo utile che gli uomini si propongono nel trattare i loro affari civili; co 'l secondo mezzo *si accertano* sia fra i conviventi, sia avanti ai tribunali di giustizia; co'l terzo finalmente *se ne assicura l'adempimento* in caso di mancanza o di renitenza, o almeno si fa ristabilire l'eguaglianza violata, o si ottengano cauzioni per il futuro.

5° Límiti d'azione di questi regolatori.

§ 3069. Confesso che questi mezzi non sono operativi se non per quanto giunge l'occhio e la mano dell'autorità publica; ma nello stesso tempo dobbiamo confessare che quando vengano posti in uso con eguale saviezza ed energía, essi operano per sè medesimi un bene presente ed un bene futuro. Il bene presente consiste nell'illuminare e co-

stringere alla pratica della giustizia, per quanto può dipendere dall'azione esterna della publica autorità, quand'anche l'ordinamento sociale non fosse perfetto. Il bene futuro poi consiste nell'erudire e nel preparare gradualmente gli uomini a ben usare del loro potere, allorquando le circostanze potranno effettuare il migliore ordinamento sociale e governativo. Nulla nel mondo delle nazioni può essere improvvisato, ma tutto deve procedere gradualmente.

§ 3070. Prima che i popoli siano giunti alla maturità morale e politica conviene che i regolatori vadano, dirò così, avanti alla natura, come l'educazione individuale deve precedere le spinte graduali dell'età. Ma dopo che lo sviluppamento è giunto al suo apice, i regolatori non sono forieri, ma solo compagni dell'ordinamento di un popolo. Nell'uno e nell'altro stato però dobbiamo sempre pensare di prevalerci delle spinte naturali, e non tentar mai di contrariarle. Dunque nell'azione dei regolatori civili dobbiamo avvertire che la loro *riuscita* dipende sempre dall'azione precedente, concomitante e susseguente di uno stato di cose o non avverso, o tendente alla maggiore potenza dello stato. Dunque i limiti da proporsi sono quelli del sociale contratto. Per ciò che spetta all'azione *precedente* bastano le cose esposte nell'antecedente capo: quanto alla *concomitante* e *susseguente*, lo vedremo in parte almeno nel presente.

II. Delle regole costitutive degli atti volontarî negli affari civili. Loro specie, e modo di esporle.

1° Derivazione ed autorità di queste regole.

§ 3071. Le regole costitutive degli atti volontarî, delle quali parliamo quì, non sono quelle che vengono mostrate dai moralisti privati, ma quelle che vengono insegnate dai legislatori in conseguenza dei rapporti reali e necessarî della legge della socialità. Io stimo superfluo ripetere che ogni legislatore altro non può e non dev'essere, fuorchè promulgatore della legge di ragione; e però come non può dare o togliere diritto alcuno, così non può che dichiararli, sanzionarli, e dar mano forte per soddisfarli.

Ma l'*insegnare* non riducesi allo spiegare soltanto all'intelletto le condizioni costituenti gli atti liberi, di cui parliamo; ma importa eziandío d'ingiungerne l'esecuzione, con la minaccia, in caso di violazione, d'essere defraudati dell'utilità intesa; e viceversa, in caso di osservanza, d'essere assistiti con la forza publica a conseguire la detta utilità. Da ciò nascono da una parte le NULLITA' così dette *essenziali*, le quali privano di azione e di eccezione; e dall'altra i titoli validi, che producono sì fatte azioni od eccezioni. = L'azione o l'eccezione risolvesi in ultima analisi nel diritto di ottenere l'assistenza della forza publica tutte le volte che la domandiamo a sostegno o a difesa di un nostro interesse contro altri che ne ricusi la prestazione o il rispetto. = Quindi la legge dà le azioni o le eccezioni a sostegno dei diritti.

2° Officî di queste regole. Specie che ne nascono.

§ 3072. Triplice è l'officio di queste regole. Co'l primo si definisce l'indole dell'atto, e se ne assegnano le parti interne e le forme esterne; co'l secondo si suppliscono le condizioni non determinate dagli autori dell'atto, a termini della natura ed esigenza della cosa; co'l terzo si somministrano i cánoni interpretativi della significata loro volontà. Il primo officio riguarda la *composizione* originaria dell'atto, e quindi le regole si possono appellare COMPOSITIVE; il secondo riguarda il *modo* e i *sussidî* dell'esecuzione non espressi nella composizione, e quindi le regole si possono denominare SUPPLETORIE; il terzo finalmente riguarda l'*intelligenza* dell'atto giusta le regole della critica, e quindi le regole si possono chiamare INTERPRETATIVE.

3° Come debbano essere esposte.

§ 3073. Questi tre officî debbono essere prestati dalle buone leggi nel dare le regole costitutive degli atti volontarî umani concernenti gli affari civili. Quì si domanderà quale debba essere la MANIERA con cui devono essere consegnate. — Quì conviem porre attenzione a due parti: la prima riguarda l'*economía* della esposizione; la seconda la *locuzione*. Quanto all'economía, ogni legislatore nell'assegnare queste regole deve astenersi da forme dottrinali ed astratte, ed usare invece forme imperative e concrete. *Leges* (diceva Bacone dopo Seneca) *non decet esse disputantes, sed jubentes.* Egli deve quindi rigettare ogni altra forma come viziosa, e attenersi alla sola imperativa, rimettendo agli scrittori sia le causali, sia la menzione dei principî o delle questioni. Quando il legislatore definisce un atto o un diritto, deve accennare non solo il senso vulgare di fatto, ma sopra tutto radunare in un quadro seguíto i requisiti di diritto. Senza ciò manca di pianta il titolo legale onde agire e giudicare, e si autorizza l'arbitrario. Egli si guarderà dal complicare più cose in un solo período, e però dalle frasi incidenti, dalle parentesi, e da tutto ciò che interrompe l'unità del concetto; e però se altre cose si debbono dire, egli le esporrà distintamente e subalternamente.

4° Requisiti della locuzione.

§ 3074. Quanto poi alla locuzione delle leggi, ognuno sa ch'essa dev'essere chiara, diretta, precisa, concisa e famigliare.

Senza la *chiarezza* non so se una legge meriti neppure il nome di *legge*, a meno che non si pretendesse che la volontà debba essere indovinata. Di fatto il legislatore deve parlare alla mente per movere la volontà, e quindi ottenere la esecuzione. Ma è troppo evidente che se taluno parla senza farsi intendere, egli realmente non fa nulla. Parlare egli è trasmettere, mediante le parole, il concetto da noi inteso nella mente altrui. Ma se queste parole non lo trasmettono chiaramente, come sarà possibile d'eccitare in altri quello stesso concetto che fu da noi inteso? Voler dunque obligare con una legge oscura è tirannía. Spiegatevi, e noi vi obediremo. Con tutto questo però in pratica chiunque ha interesse si prevale della legge oscura; talchè i magistrati, che credono di possedere la scienza, talvolta dispongono effettivamente delle fortune e delle vite dei cittadini sotto il titolo di applicazione della medesima. Invano il cittadino si scusa dimostrandone la oscurità. Niun tribunale nè può nè vuole esser giudice di quest'articolo, e nè meno movere un dubio, ch'egli crederebbe irriverente. Dove sta allora la sicurezza del cittadino? dove il rispetto alla sua proprietà?

In secondo luogo la locuzione dev'essere *di-*

retta. I modi figurati, di riverbero o contorti lasciano sempre luogo ad interpretazioni arbitrarie, a cavilli, a sotterfugi, che sono la peste degli affari, e seminari di liti. *Nuda*, *diretta* e *propria* deve dunque essere la locuzione: essa deve imitare il linguaggio dei matematici.

In terzo luogo la locuzione dev'essere *precisa*. L'equivoco e l'anfibologico equivalgono all'oscuro. Unico, preciso e netto dev'essere così il senso, che scambiar non si possa con un altro. Ad ottenere la giusta precisione non basta sfuggire le locuzioni equivoche ed anfibologiche, ed usare le univoche; ma bisogna che l'uso loro sia *costante* ed *invariabile*. Ad esprimere le stesse idée convien sempre usare lo stesso vocabolo. Questo precetto, raccomandato dai buoni filosofi, diviene un dovere pe' i buoni legislatori. Variando il vocabolo, nasce la questione se la legge abbia voluto esprimere la stessa idéa; e per poco che il vocabolo non sia un sinonimo perfetto, si dà luogo ad interpretazioni e a cavilli che l'interesse inventa, e che si debbono prevenire.

In quarto luogo la locuzione dev'essere *concisa*, vale a dire esprimere le cose nei più ristretti termini che si può. La concisione, co 'l chiuder l'adito a capziosi commentari, è necessaria per ritenere le leggi a memoria. Roma, che nel secolo dei Decemviri viene tacciata come idiota, ha esibito un ammirabile modello di chiarezza, di proprietà, di precisione e di concisione, cui verun secolo di letterati seppe raggiunger mai. Le leggi delle dodici tavole erano apprese dai giovinetti a memoria *ut carmen necessarium*, come riferisce Cicerone nel secondo *delle leggi*. Per lo contrario l'ampollosità, la gonfiezza e la contorsione imperiale di Costantinopoli ributta in modo, che i compendi d'Irnerio furono riguardati come un beneficio. Ciò che a Costantinopoli si è fatto per una falsa teorica e per pompa asiatica, fu fatto in Inghilterra per imperizia e per poca cultura. Gli statuti di quel paese peccano tutti enormemente in punto di chiarezza, di proprietà, di precisione e di concisione, dimodochè è malagevole coglierne il senso, come già osservò il Bentham.

Per l'effetto delle leggi la concisione è cosa indispensabile. Senza di ciò vengono dimenticate.

Quidquid praecipies esto brevis, ut cito dicta
Percipiant animi dociles teneantque fideles.

Questo precetto di Orazio serve anche pe' i legislatori.

In quinto luogo la locuzione delle leggi dev'essere *famigliare*. A chi le leggi sono dirette, a chi parlano esse? Forse a pochi scienziati? forse ad una classe sola? No certamente; ma sono dirette alla moltitudine, e parlano alla moltitudine, perchè vogliono illuminare e dirigere questa moltitudine. Un codice dunque di leggi dev'essere un libro, cui tutti possano da sè stessi consultare al bisogno. Il padre di famiglia, come altri disse, deve poterlo insegnare da sè stesso a' suoi figli, e con la morale positiva avvalorare la naturale e la religiosa (1). Per la qual cosa i vocaboli usitati debbono essere i più famigliari. Dunque se avvenga di dover usare termini tecnici, conviene spiegarli con termini volgari nel corpo stesso delle leggi, e riportarsi sempre alla spiegazione datane da prima. Ecco che cosa importa il precetto di usare un linguaggio *famigliare*. E siccome questo linguaggio viene usato in tutta la redazione, così forma il primo precetto filologico. La chiarezza, la proprietà, la precisione, la concisione debbono dunque accompagnare l'uso di questo famigliare linguaggio.

5° Dovere di osservare i sopradetti requisiti tanto nell'economia, quanto nella locuzione.

§ 3075. Quando un legislatore non voglia tendere insidie; quando non voglia dar campo all'arbitrario; quando non voglia che la cognizione e l'applicazione delle leggi sia un monopolio esercitato nel secreto ed a norma delle volubili suggestioni del palazzo, ma intenda provedere (com'è dover suo) con buona fede, con zelo e con pienezza; egli non si può dispensare dall'usare dei sovra prescritti modi, spettanti sì all'economia che alla locuzione: lo che appellasi REDAZIONE. L'opera delle leggi è opera d'istruzione, di protezione e di sicurezza. Perfido o prevaricatore è colui che agisce o con mire oblique, o trascuratamente. La censura che si può fare ad una legge non è censura letteraria, ma censura morale, censura politica, perocchè le leggi fanno o bene o male. Per lo contrario i pregi della loro stessa forma sono altretanti *doveri* determinati dall'ufficio stesso cui debbono soddisfare. Le causali delle leggi, ossia i così detti *motivi*, vengono in sussidio e formano un ufficio secondario, il quale un savio legislatore non può trasandare giammai, specialmente nel complicato sistema di una innoltrata civiltà, e con codici composti con formule generali.

III. Delle forme probatorie degli atti volontari negli affari civili come funzioni della legislazione.

1° Indicazione delle prime funzioni dell'autorità publica circa le forme probatorie.

§ 3076. A risparmio d'inutili ripetizioni, e per collegare ed avvalorare i principi direttivi, io prego il lettore a rileggere il capo IV del libro III della parte I di queste Instituzioni. Ivi stanno comprese le idée fondamentali e i primi principi anche riguardanti le forme probatorie degli atti volontari civili. In conseguenza riassumo, e soggiungo quanto segue.

La contrarietà degli umani giudizi su la certezza o probabilità dei fatti e delle intenzioni, e

(1) *Questo luogo è un po' oscuro. Il codice delle leggi civili non riguarda la morale, ma i diritti; e se in qualche senso lo si consideri come una norma morale, non si può fare una divisione particolare della morale religiosa, in questo senso, che fra il positivo e il naturale non v'è mezzo.— Inoltre non è esatto il dire che la morale religiosa sia avvalorata da che che sia, mentre questa anzi avvalora le leggi e gl'insegnamenti della ragione con la sua divina autorità. Però l'inesattezza è solo nelle espressioni. In sostanza è vero che le buone leggi civili e gl'insegnamenti della morale naturale essendo in armonia con la religiosa, dispongono, ajutano la mente a rispettare e ad amare tanto più la morale religiosa, che scorge i suoi precetti conformi a ragione, e produttori del solido bene dell'uomo anche nell'ordine civile della vita presente.* (DG)

la necessità di provedere al sicuro esercizio ed alla publica tutela degl'interessi, suggerì:

1° Di comandare aqo la credibilità civile venga prestata ad alcuni mezzi di prova fino alla inscrizione di falso.

2° Di attemperare la forza e la durata delle prove con la tutela dei diritti reali e personali sì publici che privati.

Prescindendo per ora dalle forme che appartengono ai giudizî, si vede che il primo mezzo costituisce il sistema degli atti autentici; il secondo quello delle presunzioni legislative.

2° Dell'autenticità riguardante gli atti volontarî civili. Sua definizione. Sue parti.

§ 3077. Le *cose autentiche*, come si è veduto, formano un complesso assai più vasto che quello degli *atti autentici* quì indicati. Noi parliamo quì soltanto dell'*autenticità* riguardante gli atti volontarî negli affari civili. Essa consiste = nella *capacità* a far fede delle cose contenute in un atto volontario in conseguenza delle sue forme stabilite dalla legge. = Questi requisiti o riguardano la parte *materiale* del documento, o la *formale*. Tale distinzione spetta soltanto ai documenti scritti, ossia alla forma loro esteriore. Così, per esempio, la scritturazione netta e seguita dell'atto, le postille firmate, la sottoscrizione del notajo o di altro officiale publico, l'apposizione del segno del tabellionato o del suggello, le forme visibili d'un processo verbale o di un'attestazione ec., costituiscono l'*autenticità materiale*. La menzione poi del tempo, del luogo, della lettura ingiunta in un rógito, in una disposizione, in un processo verbale, costituiscono l'*autenticità formale*.

3° Distinzione fra la verità e l'autenticità. Providenza relativa.

§ 3078. Può esistere un atto visibilmente autentico, il quale venga riferito ad una o più persone che non lo celebrarono, o esprima in tutto o in parte fatti non veri. Dunque l'atto sarà bensì autentico, ma realmente *falso*. Quì la ragione esige dal legislatore di soddisfare a due doveri: il primo riguarda la *verità;* il secondo riguarda la *sicurezza* e l'*andamento* degli affari civili. Che cosa praticarono le buone leggi? Che sia permesso di dimostrare la falsità dell'atto autentico, ma nello stesso tempo si debba tenere per vero fino a che non sia dimostrato falso. La giustizia e la providenza di questa disposizione si raccomanda da sè, senz'abbisognare di altre parole. Ciò basti quanto al primo punto.

4° Distinzione delle presunzioni legislatrici dalle legislative.

§ 3079. Il secondo punto riguarda l'attemperare la forza e la durata delle prove con la tutela dei diritti. Due oggetti massimi cadono primieramente quì in considerazione; vale a dire le *presunzioni legislatrici* e la *prescrizione delle prove*. Io non abbisogno di spiegar quì che cosa si debba intendere sotto il nome di *presunzione* in senso logico e generale, dopo ciò che ne ho detto altrove (parte I, libro III, capo I, n° VIII). Solo debbo far avvertire, che quì parlo delle *presunzioni legislative*, e non delle *legislatrici*. Queste ultime sono quelle che, prese come fondamento di fatto, dánno causa alla legge, e dirò quasi dettano esse stesse una legge. Tali sono, per esempio, quelle che presumendo un minorenne incapace ad amministrare le cose sue, dettano l'interdetto tutorio, tale quella che presumendo che un amministratore non controvegliato si prevalga del potere confidatogli a proprio vantaggio e a danno dell'amministrato, lo sottopone alla ispezione dell'autorità. Queste ed altre simili supposizioni, che dettano leggi assolute, furono dai prammatici appellate *juris et de jure*, ma realmente sono *motivi di legge*. Queste perciò sono da me appellate *legislatrici*.

5° Delle presunzioni legislative primarie a cauzione dei diritti umani.

§ 3080. Non è di queste ch'io parlo: io parlo di quelle che riguardano *qualità di fatto*, le quali vengono supposte dalla legge finchè si provi il contrario. Ciò vien fatto per assicurare doverosamente ogni specie di proprietà dei cittadini, e dare un punto d'appoggio ai giudicati.

Così, per esempio, la guarentigia delle persone riposa su 'l cánone, = che ognuno si presume buono od innocente fino a che non venga provato malvagio o reo. = Dunque non si potrà turbarne la libertà, l'onore o altro, senza le prove della malvagità o della reità. Parimente alla guarentigia delle cose appartiene l'altro cánone, = che tutte le proprietà si presumono libere fino a che non si provi o servitù, o ipoteca, o qualunque altro vincolo. = Unendo i due cánoni suddetti, ne nasce un terzo, = che in un possesso pacifico, palese, e tenuto a titolo di dominio, si presume la buona fede finchè non si provi la mala. =

6° Delle presunzioni legislative secondarie.

§ 3081. Con queste ed altre simili presunzioni si contempera il sistema dei diritti co 'l sistema probatorio. Queste le chiamo *primarie*, perchè si assumono sempre indipendentemente dai fatti particolari, e ferme sempre si ritengono finchè non siano smentite. Esistono altre presunzioni legislative, ch'io appello *secondarie*, perchè si fanno valere all'opportunità dei casi. Esse vengono tratte dal modo di sentire e di vedere degli uomini, e si fanno valere *a supplemento* della espressa loro volontà. Così dicesi che niuno si presume voler gettare il suo, benchè si sapia esistere molti prodighi o trascurati; che uno predilige la sua parentela, benchè molti siano fra loro più parenti che amici. Queste ed altre simili vengono in ajuto, sia per iniziare, sia per sussidiare una prova, sia per infirmarla. Una grande necessità spinge il legislatore a far uso di queste cose, onde più che si può raggiungere il vero, o almeno assicurare la coscienza. Se l'uomo potesse vedere l'intimo stato delle cose, non abbisognerebbe di agire così; ma costretto ad attenersi alla verità estrinseca, deve sanzionare queste regole pe 'l minor male: dico *pe 'l minor male*, perchè può essere leso talvolta il privato interesse, come fu già avvertito.

7° Della prescrizione delle prove.

§ 3082. Passiamo alla prescrizione, vale a dire al *limite di tempo*, dentro il quale una data prova dev'essere ammessa. È di fatto che la prova testimoniale va attenuandosi co 'l tempo. Dunque mano mano va perdendo di credibilità, come risulta dai

termini rigorosi logici già dimostrati. Dunque il legislatore deve fissare un *limite di tempo*, oltre il quale la prova stessa si riguardi per sè inconcludente a comprovare i fatti atti a turbare la libertà delle persone ed i possessi delle cose. Senza di ciò sarebbe compromessa la sorte dell'uomo probo, e la sicurezza di ogni proprietà. Dunque il legislatore che trascurasse di fissare questo limite, peccherebbe d'improvvidenza. Se poi statuisse l'eternità dell'imputazione o dell'inquisizione, egli sarebbe sfacciatamente tiranno, e doppiamente poi tiranno quando ciò facesse anche dopo una sentenza assolutoria.

8° Del dovere legislativo di sanzionare le forme degli atti autentici, e di attemperarne il valore.

§ 3083. Finchè consideriamo gli atti volontari come realmente esistono in natura, noi dobbiamo pensare che veramente non figuriamo che altrettante *ipotesi*. Ciò che li rende per noi reali ed operativi, o almeno valutabili in diritto, si è la loro *forma visibile* più o meno accertata. Questo è il vero stato pratico, nel quale sono suscettibili di civile protezione, come fu già osservato. Ma se dall'altra parte, come fu già provato, ogni membro sociale ha un ingenito diritto ai mezzi probatori; e se questi debbono essere sanzionati per essere communemente riconosciuti ed usati al pari della moneta: egli è per sè manifesto essere dover massimo dell'autorità publica il provedere, sia co 'l sanzionare i mezzi autentici, sia con l'attemperarli co 'l sistema della conservazione e della sicurezza.

9° Dovere di difonderne gli stabilimenti, e facilitarne l'uso.

§ 3084. Questo non è ancor tutto. Essa deve difondere al massimo segno possibile la facoltà di usarne, sia moltiplicando gli stabilimenti ossia gli offici assicurativi degli atti autentici, sia sorvegliando e reprimendo le varie specie di falso. Questa parte qui indicata verrà a suo luogo resa pratica. Al proposito presente giovami osservare, che riguardando le forme probatorie come regolatori civili degli atti volontari, onde assicurarne gli utili intenti, parmi che da parecchie moderne legislazioni non siasi posta a bastanza cura a questa parte cotanto importante e cotanto decisiva. Meno poi si è pensato alla facilitazione dell'uso, il quale è da per tutto fuori di mano, dispendioso, mal guarentito, e male sorvegliato. I regolamenti notarili ne fanno fede. La protezione civile pertanto abbisogna ancora di lume per fare il bene che si deve proporre in questa parte.

IV. Delle cauzioni giudiziarie riguardanti gli atti volontari civili.

1° Necessità di una sicura giustizia a compiere la protezione civile degli atti volontari.

§ 3085. Quando il cittadino sapia come debba celebrare un atto civile, come dalla legge venga in parte supplito, e come debba essere interpretato; s'egli dubitasse che le forme osservate non ne accertano la esistenza o la validità nella mente di chi amministra la giustizia, sia per trascuranza, sia per parzialità; è vero o no che le diligenze della legge verrebbero frustrate, e le aspettative del cittadino deluse? Ora è vero o no che questa sarebbe una massima calamità? Una *sicura amministrazione della giustizia* deve dunque formare l'ultima parte della protezione civile degli atti volontari.

2° Del potere discrezionale nei giudizi civili.

§ 3086. Questa conclusione è commune tanto alla giustizia civile, quanto alla criminale. Ma la civile abbisogna di altri sussidi e di altre cauzioni, oltre quelle che possono essere comuni con la criminale. Ognuno sa che la legge non può provedere a tutti i casi. Ma dall'altra parte nella giustizia civile conviene ad ogni modo giudicare anche in onta della mancanza della legge positiva sanzionata: lo che sarebbe delitto nella giustizia criminale. Che ne segue da ciò? Che il giudice è investito di un potere discrezionale necessitato dall'umana limitazione. Qui l'uso di questo potere può essere o retto o storto; ma è sempre *arbitrario*, per ciò stesso che il giudice è sottratto dal nudo dovere di applicare il testo positivo della legge.

È vero che il legislatore gl'ingiunge alcune regole, e finalmente lo autorizza a ricorrere ad un diritto naturale, per altro non definito; ma tutte queste cauzioni non sono che meri consigli, perocchè non v'ha limite alcuno veramente assegnabile, e suscettibile di sanzione, co 'l quale si possa imporre una formale responsabilità. Io ho giudicato così, dice il giudice, per la tale ragione. Io non la trovo contradetta da veruna legge positiva. Dunque rimane a vedere chi di noi due abbia torto. E quand'anche un terzo mi desse torto, io non posso essere assoggettato a responsabilità veruna pe 'l mio giudicato.

3° Necessità conseguente degli appelli e della giurisprudenza dottrinale, e quindi del libero insegnamento.

§ 3087. Quali sono le conseguenze di questa latitudine, cui nelle cose civili convien lasciare ai giudicanti? La prima è, che per diminuire più che sia possibile l'arbitrario conviene autorizzare le appellazioni, le quali se qui si vogliono contro i falli innocenti, altrove si vogliono contro le prevaricazioni criminose. Qui dunque abbiamo una *censura gerarchica*. La seconda conseguenza è, che non si può fare a meno d'una *giurisprudenza dottrinale*, nella quale comprendo anche quella delle decisioni. Per quanto far si voglia, gli uomini abbisognano del suffragio dei molti per assicurarsi nelle opinioni tutte teoriche. Sempre il consenso di scrittori reputati e di tribunali autorevoli predomineranno nell'opinione di chi deve decidere un caso speciale non contemplato espressamente dalla legge. Questo istinto ha il bene di opporsi ad una sfrenata anarchia di opinioni, che negli affari importanti sarebbe una calamità. In difetto della legge il cittadino trova nella giurisprudenza un secondo garante di *fiducia*, il quale se non produce la perfetta sicurezza, lusinga almeno l'aspettativa.

Da ciò sorge il diritto sociale ingenito, inalienabile ed imprescrittibile di una piena e libera *istruzione* della scienza intiera dei diritti e dei doveri, anche come sussidio necessario di legislazione e di giudiziaria amministrazione. Il diritto d'insegnare e il diritto d'apprendere qui non riconoscono altri limiti, che quelli della libera opinione, ec. Siccome nessuno può arrogarsi il diritto nè d'infallibile nè di onnisciente, così ogni vincolo o li-

mitazione (1) è una usurpazione criminosa contro il diritto publico ed il privato.

4° Necessità di una censura publica e libera dei giudicati.

§ 3088. Ma affinchè la giurisprudenza tanto delle dottrine, quanto delle decisioni, produca questo bene, conviene che le massime siano *uniformi* e *concordi* co' i principî delle leggi positive. Ora che cosa si ricerca per produrre questa unità? Due sono i mezzi. Il primo, che nella discordanza costante il legislatore provegga sia con l'autentica interpretazione, sia con una nuova legge. Il secondo poi, che le decisioni, per altro sempre motivate abbiano la più grande publicità, e possano essere discusse liberamente e publicamente sia nei giornali, sia nei libri, sia nelle conversazioni private. Questa doppia publicità e libertà, si può denominare *censura sociale*.

Senza la censura gerarchica e la sociale, ajutate tratto tratto dalle definitive disposizioni legislative è impossibile avere una buona giurisprudenza civile sussidiaria alle buone leggi. Dall'altra parte poi con codici regolari questa giurisprudenza è indispensabile, perocchè le formule generali abbisogneranno sempre di buoni commentarî da una parte, e di buoni esempî dall'altra. Se voi ponete a confronto il codice civile francese con le leggi romane, avete un saggio di quello che dico. Il primo ti presenta i cánoni generali; le seconde le applicazioni e gli esempî particolari. Mai si poterono studiare le così dette leggi romane con miglior frutto, quanto dopo la promulgazione del codice civile francese; nè meglio si può studiare questo codice, quanto co 'l confronto delle leggi romane. A ciò si aggiunga la collezione delle sue decisioni; ed altro non rimangono che buoni commentarî, la censura, e la difusa notificazione usitata in Inghilterra.

(1) *S'intende naturalmente che quì si parla di vincoli posti oltre quanto è richiesto dalla sorveglianza rigorosamente necessaria per impedire l'insegnamento e la difusione di errori e dottrine corruttrici. La libertà si riferisce, come risulta dalle parole precedenti, alle dottrine scientifiche, che sono appunto quelle le quali stanno nei límiti della* libera opinione, *che sono cioè disputabili, senza che alcuno abbia diritto d'imporne una più che un'altra. (DG)*

5° Quando l'unità delle dottrine, delle decisioni e della censura si possa effettuare.

§ 3089. Quanto ai commentarî, è egli forse sperabile di avere la miracolosa unità dei Papiniani, degli Ulpiani, dei Paoli, e degli espositori dell'editto perpetuo Adrianéo? Quando almeno un giorno ciò avvenisse, noi avremmo una giurisprudenza civile sussidiaria di un buon codice. Ma questo beneficio non è sperabile con leggi miste di principî feudali o servili, ma solo con leggi d'una sola materia e di un solo conio. Il solo vero, il solo giusto e il solo publico possono avere unità, coerenza e fecondità. Non è poi sperabile questo beneficio con una istruzione pedestre ed aggiogata, con anime depresse, con interdetti librarî (1), con un régime oscurante: in breve, non è sperabile senza uomini intieri e liberi, senza una scienza intiera e libera, senza una comunicazione intiera e libera. Ciò che abbiamo detto dei commentarî, molto più dobbiamo dirlo delle decisioni, e delle censure alle medesime.

6° Sistema giudiziario da trattarsi altrove. Soccorso sociale alla legislazione ed alla giustizia.

§ 3090. Io doveva parlare delle cauzioni giudiziarie degli atti volontarî negli affari civili, e non ho detto nulla nè della procedura, nè dei giudizî, nè della responsabilità e della sicurezza, ec. ec. Tutti questi argomenti verranno trattati a suo luogo. perocchè io non volli parlare di condizioni *comuni* a qualunque ramo dell'amministrazione della giustizia, ma di quelle sole che sono tutte proprie degli affari puramente civili. Io poi non poteva quì anticipare i principî dell'ordinamento e del movimento giudiziario, dal quale dipende, dirò così il *massimo* delle cauzioni degli atti volontarî civili a prò del cittadino. Concludo adunque con l'osservare che da una parte i regolatori publici sanzionati dalle leggi trovandosi a fronte di una natura immensa, sono costretti ad abbandonare una parte del loro campo ai liberi lumi ed alla libera industria sociale: e che dall'altra parte la società, non impedita da mali ordini, viene a soccorso della stessa sapienza legislativa e della stessa discrezione giudiziaria.

. . . .

(1) *Portati oltre i loro giusti confini. (DG)*

OSSERVAZIONI DELL'EDITORE

AL § 336 DELL'*INTRODUZIONE ALLO STUDIO DEL DIRITTO PUBLICO*, PAG. 126-127; E AI §§ 2984 A 2987, 2989, 2991 DELLE *INSTITUZIONI DI CIVILE FILOSOFIA*, PAG. 711 A 712, 713 DI QUESTO VOLUME.

Su le promesse estorte per timore ingiusto, e su l'obligazione derivante dal giuramento per ingiusto timore prestato.

Nei suddetti paragrafi delle *Instituzioni* ec. l'autore viene discorrendo novamente delle cose da lui trattate nel § 336 dell'*Introduzione al diritto publico*, le quali sono di così grave momento, che io non potrei dispensarmi dall'aggiungere alcune riflessioni.

L'esame della opinione dell'Antoine condusse l'autore a queste due ricerche: 1° Se sia valido un contratto, nel quale fu estorto il consenso da una parte con grave timore ingiustamente incusso. — 2° Se oblighi il giuramento pure estorto con timore ingiusto.

Dovrei avvertire innanzi tutto, come feci in altra occasione, che i modi adoperati nel § 336 dell'*Introduzione* ec. male affatto convengono alla gravità dell'argomento, al carattere, alla dottrina, alla dignità di chi tiene la sentenza che l'autore pretende essere opposta alla sua; molto più che anche in que' punti, nei quali v' ha alcun divario, stanno a loro favore argomenti di grandissimo peso. Ma vedendo come l'autore stesso, nel trattare di nuovo quest'argomento nei citati paragrafi delle *Instituzioni*, usi quelle maniere di esprimersi che si convengono ad una severa discussione, credo inutile il fare più a lungo parola di ciò.

Venendo ora alla sostanza delle dottrine in proposito, è d'uopo osservare che sopra entrambe le sopraccennate questioni si disputa fra i moralisti, e che, specialmente quanto alla prima, essendo essa una ricerca spettante alla naturale giustizia, non sono incompetenti a discuterla anche i giureconsulti. La morale, dove si tratta di cose che appartengono alla pura giustizia, imponendo i relativi doveri come obligazioni morali, si riporta pur tuttavia alle norme giuridiche per determinare ciò appunto che, per essere dovere di giustizia, si deve adempiere altresì come dovere di morale.

Ciò premesso, bisogna confessare francamente che, rispetto alla prima delle accennate ricerche, il Romagnosi non ha inteso nel suo vero senso il passo dell'Antoine, e quindi si è battuto con l'aria; mentre Antoine, Hook, e lui, che nei citati paragrafi delle *Instituzioni* oppone al primo l'autorità del secondo, sono in sostanza perfettamente d'accordo.

Di fatto l'Antoine nel luogo addotto (pag. 318 in nota) dice che il contratto, nel caso di cui si discorre, è valido, *stricte sumptus*; ma non pretese mai che debba essere per dovere morale adempiuto dall'ingiuriato. Egli sostiene anzi che simili contratti non inducono in questo alcuna obligazione: *Quod contractus ex metu injusto facti, sint irritandi, non sint firmi, nullius sint momenti, nullas vires habeant pro voluntate metum passi, quatenus ad ejus arbitrium rescindi debent, immo ab ipso rescindi possunt.... Contractus factus ex metu etiam respective gravi injuste incusso ad extorquendum consensum, juxta communem sententiam, potest rescindi arbitrio metum passi, sicut dictum est de dolo; unde non est omnino firmus. Quia qui metum injuste intulit, fecit alteri injuriam, quae fuit causa contractus, alioqui non futuri. Ergo tenetur tollere ac resarcire injuriam, et omnia incommoda inde manantia, et laesum in priorem statum libertatis restituere, omnia compensare etiam ante omnem sententiam; ac proinde metum passus habet jus recuperandi suam priorem libertatem independenter a sententia judicis. Potest tamen, si velit, stare contractui invito injuriante, cum non sit per se irritus, et injurians non habet jus eum rescindendi. Hinc qui metu coactus emit aliquid ab altero, potest contractum dissolvere, vel cogere venditorem ad standum contractui.*

Immo tertius possessor tenetur reddere metum passo rem metu injusto extortam, si hic eam repetat, ex leg. 14, § De eo quod metus caussa, etc. *Quia revocato consensu res illa pertinet ad priorem possessorem, et non potuit ad alium transire, nisi vitio metus affecta, et cum obligatione revertendi ad suum priorem dominum pro ejus arbitrio.*

Id totum locum habere docent multi etiamsi metus non a contrahente, sed a tertio incuteretur, idque jure naturae, etc. (*Tractatus de contractibus*, pars. I, cap. II, quaest. 3, dove si legge pure il passo citato da Romagnosi, e non già nel capo I).

Dunque Antoine ed Hook sono perfettamente d'accordo tra loro e con la comune dei moralisti; e la validità sostenuta dall'Antoine come opinione comunissima, è a tutto vantaggio dell'ingiuriato, al quale spetta il doppio diritto o della rescissione del contratto *ad ejus arbitrium*, *immo ab ipso*; ovvero di esigerne dall'ingiuriante l'adempimento, ciò che non potrebbe aver luogo, se il contratto

in sè non fosse valido, perchè allora non potrebbe produrre effetti di diritto.

A maggiore conferma di tutto ciò, e per chiarire vie meglio la vera opinione del maggior numero dei teologi-moralisti su questo punto, viene opportunissimo quanto dice in proposito sant'Alfonso de Liguori, alla cui autorità non saprei che cosa potesse mancare per renderla rispettabilissima, e tale da far dimenticare ben molti scrittori di morale teologia.

Il santo scrittore propone la questione: *An contractus per metum gravem initus sit ipso facto invalidus* (le quali parole *ipso facto* corrispondono al *contractus stricte sumptus* dell'Antoine); e dopo avere esposto le altre due sentenze, cioè quella che li tiene come invalidi, e quella che fa una distinzione fra i contratti gratuiti e gli onerosi, così si esprime: *Tertia vero sententia probabilior et communissima, quam tenent Lugo..... et alii innumeri, docet talem contractum esse quidem rescindibilem, non vero invalidum, neque de jure naturali, neque positivo. Non naturali, quia metus non tollit simpliciter voluntarium, ut D. Thom. 1, 2, q. 6, art 6. Non jure positivo, dum in leg.* Si mulier ff. de eo quod metus etc. *praecipitur judicibus, ut tales contractus rescindant; ergo per se lex habet eos ut validos.* (*Theologia moralis*, lib. III, tract. V, cap. III, numero 716).

Poco dopo (n° 717) pone l'altra questione: *An metum passus possit pro suo arbitrio rescindere contractum sine auctoritate judicis;* e riferita l'opinione che lo nega, soggiunge: *Sed affirmat communis sententia tenenda, quam tradunt, etc..... Unde inferunt, quod metum passus bene potest occulte sibi compensare; intellige si petat, et alter nolit contractum rescindere. Et contra qui metum incussit, tenetur restituere rem extortam, statim ac alter petat.*

Da quanto si è detto risulta ad evidenza che il Romagnosi ha fuori di proposito agitata una questione, nella quale il solo confronto dei passi che vi si riferiscono dell'autore da lui combattuto avrebbe bastato a fargli scorgere l'equivoco in cui cadeva; e che l'opinione comune dei moralisti è questa: *Il contratto nel quale fu estorto il consenso, è per sè valido; ma produce diritti soltanto a vantaggio dell'ingiuriato, e quindi obbligazioni solo a carico dell'ingiuriante, o di chi ha il possesso della cosa che apparteneva al contraente, cui fu incusso il grave timore ingiusto, o dall'altro contraente, o da un terzo.* Risulta infine non sussistente la contraddizione che l'autore dice (pag. 126) essere nella dottrina esposta, perchè la *validità* del contratto non è a profitto mai dell'ingiuriante, ma di quello solo cui fu incusso il timore: non è titolo che obblighi l'ingiuriato a dare; è titolo che gli lascia la facoltà di non dare; che gli attribuisce il diritto di rivendicare la cosa già data, o di pretendere l'adempimento della promessa dall'altro contraente.

Tutti per altro eccettuano i casi nei quali la legge dichiara nullo *ipso facto* il contratto od altre promesse per causa del timore, come nel matrimonio, ec.

Passando ora all'altro capo, che riguarda l'obligazione nascente dal giuramento estorto per timore ingiusto, anche qui non è meno evidente lo sbaglio del Romagnosi.

In primo luogo, se si parli quanto al foro esterno, nessun teologo si è mai sognato di sostenere che tale giuramento induca l'obligazione di prestare ciò che si è promesso.

In secondo luogo, anche parlando dell'obligazione di coscienza, questa non nasce già dal principio, che il contratto per sè invalido, o non inducente il dovere di adempierlo, venga raffermato dal giuramento; ma bensì dal principio, che il giuramento di cosa per sè lecita dev'essere sempre adempiuto per rispetto a Dio, il quale non dobbiamo fare testimonio di falsità, qualsiasi il danno che ce ne derivasse, poichè allora mancheremmo ad un dovere assoluto.

Ma una tale obligazione è puramente spirituale e religiosa, e può quindi essere sciolta e dispensata dalla competente autorità. In ciò non può cader dubio, essendo dogma infallibile la potestà della chiesa di legare e di sciogliere. Ecco le proprie parole del santo moralista sopra citato: *Quaestio magna est, num obliget in conscientia juramentum metu extortum. Dicitur* in conscientia, *quia in foro externo, ubi praesumitur non adfuisse animus jurandi, certe non obligat tale juramentum, ex cap.* Verum de juramento. *Quoad forum autem internum prima sententia negat obligare, etc..... Secunda tamen sententia longe probabilior quam tenet S. Thom. 2, 2.* Quaest. 89, art. 7 ad 3, etc..... *dicit tale juramentum obligare. Ratio, quia tenemur efficere, ut verum sit quod juramus, ne Deum testem falsi faciamus. Ideo..... regula est, quodlibet juramentum servandum esse, quod sine peccato impleri potest..... Notandum autem, quod metum passus tempore, quo ad impletionem ex vi juramenti tenetur, potest illius relaxationem petere ab episcopo, vel a quocumque qui possit juramenta commutare..... Et si jam solverit promissum, potest in judicio repetere, vel occulte sibi compensare* (lib. III, tract. II, cap. II, n° 174).

Quindi è chiaro a vedersi che l'obligazione nasce dal giuramento, prescindendo dal contratto; che l'ingiuriante non può pretenderne l'adempimento in forza del solo giuramento, se non gli competa in forza del contratto medesimo; che l'ingiuriato può liberarsi dal dovere di prestare quanto promise, solo che ottenga lo scioglimento, che certo non gli verrebbe negato, dal vincolo sacro del giuramento; e che se avesse di già adempiuto alla giurata promessa, può rivendicare la cosa in giudizio, o altrimenti indennizzarsi del danno sofferto.

Dunque la dottrina comune dei moralisti su questo punto, fondata su 'l dovere assoluto del rispetto che si deve a Dio, non può in conto alcuno favorire il malvagio, con danno ingiusto dell'innocente. Ciò serva di risposta a quanto dice l'autore alle pagine 126-127.

Dunque finalmente non c'è veruna opposizione fra la dottrina di Hook riferita da lui (*Instituzioni di civile filosofia*, §§ 2986-2987), e quella degli altri moralisti. Tutti convengono che il giuramento sia cosa distinta dal contratto, e che per esso i rapporti puramente giuridici non s'immutino.

Anche l'Antoine chiaro si esprime sopra ciò; ed eccone le parole: *Aliud est, juramentum esse validum, et aliud contractum juramento firmari. Juramentum est praecise validum, quando servari debet ob honorem Dei adducti in testem, quamvis per illud nullum jus acquirit is, in cujus favorem factum est: unde inducit solam obligationem religionis, quae totam respicit Deum, nec transit ad haeredes, utpote personalis, tolliturque juramenti relaxatione. Juramentum vero firmat contractum,*

quando validum contractum efficit, ideoque non solum inducit obligationem religionis, sed etiam justitiae, et jus tribuit alteri. Unde obtenta juramenti relaxatione, remanet obligatio justitiae orta ex contractu valido, quae transit ad haeredes, utpote realis.....

Juramentum, sive firmet contractum, sive non, est validum et obligat, quando potest servari sine peccato, et damno alterius..... quia reverentia Deo debita id exigit propter ejus auctoritatem interpositam.

Ex communi sententia contractus vi, metu injusto, vel dolo extortus, vel injuriam continens ex parte illius, cui juratur, non firmatur juramento, ita ut rescindi non possit..... quia qui injuriam intulit tenetur jure naturae eam resarcire, et restituere alium in priorem statum ac libertatem; ideoque remittere jus ex promissione acquisitum, si quod sit. Unde talis non habet jus firmum et irrevocabile; juramentum enim non tollit injuriam acceptam, sed jurans potest ob injuriam acceptam petere et obtinere relaxationem juramenti, qua obtenta cessat omnis obligatio.....

Contractus jure naturali invalidi non firmantur juramento. Patet; nam juramentum non mutat naturam illorum, nec potest supplere defectum, substantialem, propter quem sunt irriti.

Contractus solo jure positivo irritus non firmatur juramento, si irritatio facta sit immediate, et principaliter propter bonum commune. Est communis sententia, etc. (*De contractibus*, pars. I, cap. I).

Da ciò risulta quale sia veramente l'opinione dell'Antoine su questo punto, ben diversa da quella che l'autore gli attribuisce nel § 2984 delle *Instituzioni ec.*, fondata forse su le ultime parole del sopracitato capo II: *Porro si contractus licitus juramento firmatus sit, non potest rescindi nisi a superiore;* le quali s'io non erro, accennano allo stesso principio della obligazione puramente religiosa, nascente dal giuramento; e della necessita che ne deriva di ottenerne lo scioglimento, quando non si voglia adempierla per giusta causa.

Una buona lezione ricaviamo da queste osservazioni; ed è, che si corre un gran rischio allorchè si vuol rilevare l'opinione di uno scrittore prendendo in esame qualche passo isolatamente; che per accertarsi delle altrui dottrine bisogna ponderar bene e confrontare i diversi luoghi paralleli, onde non dire il rovescio di quello ch'è in fatto; nè censurare ingiustamente delle sentenze non solo vere, ma altresì nella sostanza conformi alle nostre. La mente del Romagnosi, fuori di dubio nè ristretta nè superficiale, inciampò in questo scoglio. Stiano dunque tanto più in guardia quelli che non possono a gran pezza mettersi al paragone con un pensatore così profondo.

(ADG)

FINE DELLA PRIMA PARTE DEL VOL. PRIMO.

PROSPETTO

DELLE

OPERE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME.

OPERE MINORI ED OPUSCOLI EDITI ED INEDITI SU 'L DIRITTO FILOSOFICO.

ASSUNTO PRIMO DELLA SCIENZA DEL DIRITTO NATURALE.

CAPO V. *Di alcune altre nozioni sì necessarie che incidenti, riguardanti i vari oggetti delle leggi.*

PARTE II. *Punto di vista generale e proprio dell'ordine attivo dei viventi.*

CAPO I. *Leggi fondamentali e naturali di fatto relative all'ordine dei viventi.*

CAPO II. *Prime nozioni per determinare il campo della giurisprudenza.*

CAPO III. *Prime derivazioni delle leggi naturali di fatto sovraesposte, riguardanti lo scopo dell'ordine proprio dei viventi, spettanti alla giurisprudenza.*

CAPO IV. *Continuazione del capo precedente.*

CAPO II. *Nozione dell'arte e dei suoi costitutivi.*

CAPO III. *Nozioni appartenenti alle funzioni riguardanti la proprietà reale.*

CAPO IV. *Dove, quando e come negli affari civili gli atti volontarî possano essere ben ordinati, e quindi effettuarsi la relativa protezione civile.*

CAPO V. *Delle disposizioni naturali al buon ordine degli atti volontarî, e dei relativi ajuti della publica protezione.*

CORREZIONI ED AGGIUNTE

NEL PRESENTE VOLUME PRIMO, PARTE PRIMA.

Pag. 57 lin. 3 c. 1 effezioni *leggi* affezioni
» 102 » 65 » 2 dei — , ai

N. B. Le seguenti correzioni, precedute dall'asterico (*), sono ricavate dall'autografo e da una copia postillata dell'autore dello scritto intitolato *Paratitli del codice Napoleone*, d'onde fu tratta l'operetta *su gli Enti Morali*, alla quale queste correzioni si riferiscono.

* Pag. 288. — I §§ 454, 455, che stanno a queste pagine, nel detto manoscritto si leggono dettati di mano dell'autore in un senso assai diverso. E si riferiscono quì soltanto affinchè si possa osservare la progressiva elaborazione del pensiero. Del resto, chiaro apparisce la lezione della stampa essere la posteriore, e quindi quella da seguire. Si può confrontare su questo punto l'*Assunto primo*, § 168 e seg., avvertendo essere quasi certo che queste ultime modificazioni nello scritto degli *Enti Morali* sono posteriori alla publicazione del detto *Assunto primo*. Ecco dunque questi due paragrafi.

Della potenza dominante e della subordinata.

È essenziale all'idéa di *legge* che siavi una potenza superiore dirigente, ed una inferiore diretta. Una potenza *sola*, che determini sè stessa, esclude l'idéa di dipendenza d'altrui. È dunque tolta la necessità di *agire a modo altrui*. Si può in un ente superiore considerare la sua natura come un legislatore, e la sua forza esecutrice come un suddito, e però l'ente a sè come obediente alle leggi della propria natura; ma quest'astrazione non cade in uso nel ragionare delle cose create e nel commercio ordinario umano.

Una potenza comunque energica da una parte, ed una potenza comunque fiacca dall'altra, le quali non siano poste in una *scambievole comunicazione*, non possono dar luogo a legge veruna; imperocchè l'una non essendo posta dentro la sfera di attività dell'altra, ne segue che l'inferiore viene sottratta dall'impero della superiore, e però non è *costretta* a seguirne la direzione. Anche con questa circostanza si esclude la legge (§§ 5, 6, 7) (che corrispondono ai §§ 442, 443, 444 degli *Enti Morali*).

L'idéa pertanto di *due o più potenze* poste fra loro in una relazione attiva, per cui l'una sia *costretta* a seguire la direzione dell'altra, è indispensabile al concetto di qualunque legge fisica, morale e politica. (*Si confrontino gli scritti su 'l* Diritto filosofico-positivo, §§ 196 a 207, *e la nota a quest'ultimo*).

Definizione universale della legge.

Radunati questi dati, ecco la definizione dell'idéa di *legge* nel suo più universale concetto. = La legge, nel senso suo universale, altro non è che quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale l'una deve obedire all'altra. = Finisco con una dichiarazione. L'uomo non può concepire le cose che dentro sè stesso. Trasporta dunque sempre sè stesso fuori di sè. Co 'l manipolare le proprie idée crea gli Enti Morali, ai quali sta sotto un'invincibile ignoranza dell'essenza reale di sè stesso e delle cose esterne. Nominali sono perciò le sue definizioni allorchè si riferiscono alle cose; reali allorchè si riferiscono al concetto. Ciò serva (per conto mio almeno) a valutare le idée di questo scritto.

* Pag. 290. — Nel § 467, in fine del primo capoverso, che termina con le parole: *necessaria ed immutabile*, si aggiunga questa nota, che si trova di mano dell'autore nella suddetta copia.

« Altro è l'*esistenza*, ed altro è la *ragione* ossia *relazione* dell'ordine. L'esistenza può essere mu-
» tabile; la ragione è sempre immutabile. »

* Pag. 291. — Il titolo del capo III nel suddetto manoscritto è come segue: *Prima divisione di ogni ordine di leggi. — Ordine teoretico, ordine pratico.*

* Pag. 298, § 506. *Soggetti e metodo di questo capo.*	*leggi*	§ 506. *Soggetto e metodo di questa parte.*
* Pag. 299, lin. 17-18 c. 1. Il sentimento di godimento e di bene è determinato dal commercio della natura con l'essere senziente.	—	Le cagioni primitive dei godimenti e delle pene risiedono fuori della facoltà senziente.
* Pag. 299, lin. 32 c. 1. Il senso del *godimento* e di *bene*.	—	Il senso di *godimento* e di *pena*.
* Pag. 299, § 512. *Quarta legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi.*	—	§ 521. *Quarta legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi. L'ordine del bene e del mal essere è necessariamente fondato su l'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico.*

L'ordine del bene e del mal essere è necessariamente fondato su l'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico. Gli esseri viventi, ec. — Gli esseri viventi, ec.

Pag. 302 lin. 36 c. 1	*considerato*	leggi	*considerate*
» 304 » 27 » 2	i valori	—	i danni

* Pag. 305. — In fine del § 537, cioè in séguito alle parole: dell'idéa di *valore*, con le quali termina, si legge ancora questo periodo: « Ella si può dire = una mozione si piacevole che spiace- » vole delle cose, sia giovevoli, sia contrarie, fatta su 'l nostro cuore. = »

* Pag. 308. — Il titolo del § 564, che si legge a questa pag., è nel manoscritto suddetto del seguente tenore: *Terzo dato: Subordinazione delle azioni volontarie del vivente all'ordine fisico. Definizione dell'ordine della felice conservazione, in quanto dipende dalle azioni volontarie del vivente.*

Pag. 341 c. 2 lin. 11	proprietà	leggi	prosperità
» 400 » 1 » 47	oscuramento	—	oscurantismo
» 480 » 2 » 13	. Alle società	—	: alle società
» — » 2 » 14	: dunque	—	; dunque
» 484 lin. ult.	produce	—	prende
» 508 c. 1 lin. 50	indizio corrisponde soltanto	—	indizio solo, corrisponde
» 520 in nota col. 1 lin. 24-25.	Dissertazioni	—	Instituzioni
» — in nota » 2 » 1.	I. *Devoti*	—	*J. Devoti*
» 528 c. 1 lin. 47	n° 6°	—	n° VI
» 536 » 2 » 41	del mio	—	mai del mio
» 543 in nota col. 1 lin. 2	dipenda	—	non dipenda
» 708 c. 2 lin. 61-62	in alcune sette	—	in alcune sette nel ceto sacerdotale

CORREZIONI ED AGGIUNTE AL SECONDO VOL. PARTE PRIMA.

Pag. 4 nella nota		*si aggiunga :*	(DG)
» 6 in nota col. 2 lin. 23	le leggi di natura.	*leggasi*	la legge giuridica.
» 18 » » 1 » 37	morale	—	mentale
» 22 » » 1 » 61	§ 256 al 279.	—	§ 162 al 167.
» 79 » » 1 » 64	in fine di questo volume	—	a pag. 177.
» 180 » » 2 » ult.	in fine	—	a pag. 213.

» 182 — L'articolo che incomincia a questa pagina, prima che nell'*Antologia* di Firenze, fu inserito nel *giornale di Giurisprudenza universale* del nostro Autore, vol. IX pag. 240, dell'anno 1814; volume che rimase incompiuto.

» 206 — L'articolo che si legge a questa pag. e seg. è tratto dal *Conciliatore*, n° 8, 27 settembre 1818.

» — col. 1 lin. penult.	egli sottrae	*leggasi*	o gli sottrae
» 209 nella nota	Il § 164:	—	Il § 161:
» 214 in nota	da pag. 16 alla 55	—	da pag. 6 alla 15.
» 215 »	da pag. 37 alla 73	—	da pag. 31 a 37
» 219 »	da pag. 139 a 167	—	pag. 62, 154 a 167
» 234 col. 1 lin. 15	féudal	—	féodal
» 307 » 1 » 24	pronuncia	—	pronunciare
» 329 in nota	§ 243	—	§ 282.
» 368 nel titolo lin. 1	MECESSITA'	—	NECESSITA'

» 508 nella nota *si aggiunga :* Veggasi anche il § 524 della memoria inedita del nostro Autore intitolata: ***Vedute eminenti per amministrare l'economia dell'incivilimento***, che da noi per la prima volta si publica in séguito all'opera ***Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento***.